



VAN İLAHİYAT DERGİSİ

VAN İLAHİYAT DERGİSİ

1994 - VAN / TÜRKİYE



e-ISSN

2667-615X



VAN İLAHİYAT DERGİSİ



Van İlahiyat Dergisi

Cilt: 13 Sayı: 22 (Haziran 2025)

Van Journal of Divinity

Volume:13 Issue: 22 (June 2025)

e-ISSN: 2667-615X

Dergi Eski Adı:

Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dergisi

Yayımlanan Sayılar:

Yıl 1996, Cilt 1, Sayı 1 – Yıl 2019 Cilt 6, Sayı 9.

KAPSAM:

Dinî Araştırmalar, İslam Araştırmaları

PERİYOT:

Yılda 2 Sayı (Haziran & Aralık)

YAYIN DİLİ:

Türkçe, İngilizce, Arapça

Van İlahiyat Dergisi, uluslararası bilimsel hakemli bir dergidir.

Makaleler, İngilizce başlık, özet (en az 250 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram) ve [ISNAD Atıf Sistemi](#)'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.

Previous Title

Founded in 1994 as Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

Year Range of Publication with Former Title:

1994-2019 Vol.1, no.1 – Vol.6, no.9
Former ISSN: 1300-4530

SCOPE:

Religious Studies, Islamic Studies

PERIOD:

Biannually (June & December)

L. PUBLICATION:

Turkish, English, Arabic

Van Journal of Divinity is an international scientific peer-reviewed academic journal.

Articles contain an English title, an abstract (at least 250 words), keywords (at least 5 concepts) and a bibliography prepared with [The ISNAD Citation Style](#)

YÖNETİM YERİ VE ADRESİ / EXECUTIVE OFFICE

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Van, 65080, Türkiye
Tel: 04322251192 Fax: 04322251079

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/vanid>
mailto : vanyuifd@yyu.edu.tr





VAN İLAHİYAT DERGİSİ

YAYINCI / PUBLISHER

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Van, 65080,
Türkiye Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Divinity, Van,
65080, Türkiye

SAHİBİ / OWNER

On Behalf of Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Divinity,
Prof. Dr. Abdurrahman Candan
abdurrahmancandan5@hotmail.com
Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Divinity, Van, Türkiye

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ/ RESPONSIBLE MANAGER

Doç. Dr. Münir Ecer m.ecer@yyu.edu.tr
Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Divinity, Van, Türkiye

BAŞ EDITÖR / EDITOR IN CHIEF

Doç. Dr. Münir Ecer m.ecer@yyu.edu.tr
Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Divinity, Van, Türkiye

ALAN EDITÖRLERİ/ FIELD EDITORS

Doç. Dr. Metin Yıldız metinyildiz@yyu.edu.tr
Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Divinity, Van, Türkiye

Doç. Dr. Davut Eşit davutesit@yyu.edu.tr
Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Divinity, Van, Türkiye

Doç. Dr. Rifat Akbaş rifatakbas@yyu.edu.tr
Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Divinity, Van, Türkiye

Doç. Dr. Hakan Hemşinli hhemşinli@yyu.edu.tr
Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Divinity, Van, Türkiye

Doç. Dr. Ahmet Çakmak ahmet.cakmak@kocaeli.edu.tr
Kocaeli University Faculty of Divinity, Kocaeli Türkiye

Doç. Dr. Ridvan Kalaç ridvankalac@yyu.edu.tr
Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Divinity, Van, Türkiye

Doç. Dr. Haşim Özdaş hozdas@yyu.edu.tr
Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Divinity, Van, Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Güngör gungoribrahim@yyu.edu.tr
Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Divinity, Van, Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Ali Haydar Öksüz
alihaydar.oksuz@comu.edu.tr
Çanakkale Onsekiz Mart University Faculty of Divinity,
Çanakkale, Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Selahattin Polatoğlu
selahattin.polatoglu@inonu.edu.tr
İnönü University Faculty of Divinity, Malatya, Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Furkan Güven
ibrahimfurkanguven@odu.edu.tr
Ordu University Faculty of Divinity, Ordu, Türkiye

Arş. Gör. Hilal Anık hilalanik@odu.edu.tr
Ordu University Faculty of Divinity, Ordu, Türkiye

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Ömer Türker om.turker@gmail.com
Marmara University Faculty of Divinity, İstanbul, Türkiye

Prof. Dr. Mehmet Bulgen mehmet.bulgen@marmara.edu.tr
Marmara University Faculty of Islamic Science, İstanbul,
Türkiye

Prof. Dr. Ali Ayten aliayten@marmara.edu.tr
Marmara University Faculty of Divinity, İstanbul, Türkiye

Prof. Dr. Metin Bozan metinbozan@hotmail.com
Dicle University Faculty of Divinity, Diyarbakır, Türkiye

Prof. Dr. Vahit Göktas vgoktas@ankara.edu.tr
Ankara University Faculty of Divinity, Ankara, Türkiye

Prof. Dr. İlyas Canikli ilyascanikli@aybu.edu.tr
Ankara Yıldırım Beyazıt University Faculty of Divinity, Ankara,
Türkiye

Prof. Dr. Reyhan Keleş reyhankeles@atauni.edu.tr
Atatürk University Faculty of Divinity, Erzurum, Türkiye

Prof. Dr. Hasan Meydan hasanmeydan@sakarya.edu.tr
Sakarya University Faculty of Divinity, Sakarya, Türkiye

Prof. Dr. Mehmet Halil Erzen halilerzen@yyu.edu.tr
Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Divinity, Van, Türkiye

Assoc. Prof. Dr. Asyraf Isyraqi Bin Jamil isyraqi@um.edu.my
Universiti Malaya Department of Islamic History, Malaya

Nurwanto Nurwanto nurwanto@umy.ac.id
Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, Faculty of Islamic
Studies, Indonesia

DİL VE YAZIM EDITÖRLERİ/ WRITING EDITORS

Doç. Dr. Mehmet Selim Ayday selimayday@yyu.edu.tr
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Savas abdullahsawas@yyu.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi İsa Yalçın iyalcin@beu.edu.tr
Dr. Öğr. Üyesi Zülal Asanatuçi zulalasanatuçi@yyu.edu.tr

Arş. Gör. Hilal Tüfenk hilaltufenk34@gmail.com
Arş. Gör. Mehmet Gökaran mehmetgokaran@yyu.edu.tr

SON OKUYUCU/ FINAL READER

Arş. Gör. Sena Meysun Timurtaş meysunsena12@gmail.com
Muhammed Emin Aydın m.eminaydin52@hotmail.com

MİZANPAJ

Arş. Gör. Yakup Dalmazrak ydalmazrak1683@gmail.com

SEKRETER

Arş. Gör. Betül Küçük betulkucuk@yyu.edu.tr

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Cemalettin Erdemci (Siirt Üniversitesi)
cerdemci@yahoo.com

Prof. Dr. Mehmet Bilen (Dicle Üniversitesi)
bilenmehmet@hotmail.com

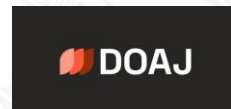
Prof. Dr. Mehmet Kubat (İnönü Üniversitesi)
mehmetkubat@inonu.edu.tr

Doç. Dr. Mehmet Şirin Ayış (Bingöl Üniversitesi)
msayis@bingol.edu.tr

Doç. Dr. Gülüşah Göcen (İstanbul Üniversitesi)
gulusan.gocen@istanbul.edu.tr



TRDİZİN





ARAŞTIRMA MAKALELERİ | RESEARCH ARTICLES

8-26

Kâsımî'nin Tefsirinde Kitab-ı Mukaddes Nakillerine Yaklaşımı
Al-Qâsimî's Approach to Biblical Transmissions in his Tafsîr
Abdurrahim Kaplan

27-40

المصطلح البلاغي بين الثبوت والتغير
Sabitlik ve Değişkenlik Arasında Belagat Terimleri
Rhetorical Terms: Between Stability and Change
Yaser Ali Hakçıoğlu

41-54

Teoloji ve Biyolojinin Kavşağında: Genotip, Fenotip ve Kümûn-Zuhûr Teorisi
At the Crossroads of Theology and Biology: Genotype, Phenotype and Latency and Emergence (Kumûn-Zuhûr) Theory
Veysel ELİŞ - Seyithan CAN

55-72

Klasik Müslüman Tarihçilerin Dünya Tarih Yazıcılığındaki Yeri -George Sarton'un *Introduction to History of Science (Bilim Tarihine Giriş)* Çalışması Bağlamında Bir İnceleme-
The Place of Classical Muslim Historians in World Historiography -A Study in the Context of George Sarton's Introduction to the History of Science
Abdülvahid Yakub Sîpahioğlu

73-90

Mevzûât Edebiyatında İman Anlayışı: Mukayeseli Bir İnceleme
A Comparative Analysis of the Concept of Faith in Mevzûât Literature
Muhammet Ali Asar

91-104

Obje Felsefesine Dair Bir Deneme: Kronos ve Kairos Arasında Topos Olarak Demlik
An Essay on the Philosophy of Objects: The Teapot as a Topos Between Chronos and Kairos
Raziye Sayar

105-122

Is Every Şûfî a Şî'î? The Example of al-Ḥakīm al-Tirmidhî Based on His Views in Nawādir al-uşûl Regarding the Concepts of Walāyah-İmām̄ate and Ahl al-bayt-Companions
Her Mutasavvıf Şîî midir? Velayet-İmamet ve Ehl-i beyt-Sahabe Mefhumlarına Dair Nevâdiru'l-Usûl'deki Görüşleri Ekseninde Hakîm Tirmizî Örneği
Mahmut Demir

123-140

Belâgat İlminin Felsefesi ve Mantık İlmiyle İlişkisi
The Philosophy of Rhetoric And Its Relationship With Logic
Ali Sevdî



VAN İLAHİYAT DERGİSİ

ARAŞTIRMA MAKALELERİ | RESEARCH ARTICLES

141-159

Mu'tezilî Usulcû Hâkim el-Cüşemî'nin Nesih Anlayışı

The Concept of Abrogation in the Thought of Mu'tazilî uşûlî al-Hâkim al-Dhushamî
Yasin Akan

160-178

'Aşabiyya and Its Effect on Testimony in al-Māwardī's Thought

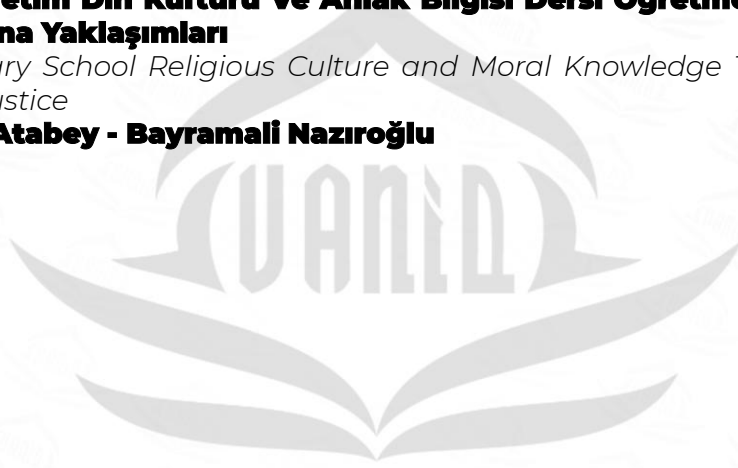
Māverdi'nin Düşüncesinde Asabiyet ve Şahitliğe Etkisi
Yusuf Eşit

179-197

Ortaöğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Sosyal Adalet Konusuna Yaklaşımları

Secondary School Religious Culture and Moral Knowledge Teachers' Approaches to Social Justice

Duygu Atabey - Bayramali Nazıroğlu



VAN İLAHİYAT DERGİSİ

**Editörden..**

Kıymetli Okurlar,

Van İlahiyat Dergisi'nin (VANİD) 22. sayısı ile karşınızdayız.

VANİD, Haziran ve Aralık aylarında, yılda iki sayı yayımlayan bilimsel bir dergidir. Makale başvuru sistemi, derginin yazım kurallarında da beyan edildiği gibi her sayı için belli tarihler aralığında açık kalmaktadır. Gelen her makale için sırasıyla alan editörü ön inceleme, çift-kör hakem (double-blind refereeing) değerlendirme, Türkçe ve yabancı dil yazım inceleme ve son okuma süreçleri uygulanmaktadır. Bu yayın kriterleri ile VANİD, hem bilimsel bilginin değerini takdir etme hem de kaynak mahiyeti taşıyan bilgi ile bu bilginin alıcısı olan araştırmacı ve bilim insanlarını buluşturan bir köprü olma misyonunu devam ettirmektedir.

TR Dizin tarafından taranmakta olan VANİD'in bilimsel yayıncılıktaki konumu pekiştikçe makale başvurularında da önemli ölçüde bir artış gözlemlenmektedir. Bu durum hem editör kurulumuz hem de hakemlerimiz için ciddi bir iş yoğunluğu da beraberinde getirmektedir. Bu sayıda Doç. Dr. Münir Ecer'in baş editörlüğünde Doç. Dr. Metin Yıldız, Doç. Dr. Rıfat Akbaş, Doç. Dr. Hakan Hemşinli, Doç. Dr. Haşim Özdaş, Doç. Dr. Davut Eşit, Doç. Dr. Ahmet Çakmak, Doç. Dr. Rıdvan Kalaç, Dr. Öğr. Üyesi Ali Haydar Öksüz ve Dr. Öğr. Üyesi Selahattin Polatoğlu alan editörlüğünde; Doç. Dr. M. Selim Ayday, Arş. Gör. Mehmet Gökaran ve Arş. Gör. Hilal Tüfenk yazım editörlüğünde; Dr. Öğr. Üyesi Zülal Asanatuci ve Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Savas dil editörlüğünde; Arş. Gör. Sena Meysun Timurtaş ile Muhammed Emin Aydın son okuyucu editörlüğünde; Arş. Gör. Yakup Dalmızrak mizanpaj editörlüğünde ve Arş. Gör. Betül Küçük sekreterlikte görev almıştır. Özveri ile süreci yürüten editör kurulumuzun her bir üyesine, değerli araştırma ve metinleri ile VANİD'e başvuran yazarlarımıza ve kıymetli değerlendirmeleri ile makalelerimize nitelik kazandıran bütün hakemlerimize teşekkür ediyorum.

22. sayımızda 8'i Türkçe, 2'si İngilizce ve 1'i Arapça olmak üzere 11 makale yer almaktadır. Makalelerimizin alan dağılımları şöyledir: Arap Dili ve Belagatı (2), Kelam (1), İslam Tarihi (1), Hadis (2), Tefsir (1), İslam Felsefesi (1), Din Eğitimi (1), ve İslam Hukuku (2).

Bir sonraki sayıda yeniden buluşmak üzere iyi okumalar diliyorum.

Doç. Dr. Münir ECER
Baş Editör

Kâsimî'nin Tefsirinde Kitab-ı Mukaddes Nakillerine Yaklaşımı

Al-Qâsimî's Approach to Biblical Transmissions in his Tafsîr

Abdurrahim Kaplan

Doç. Dr, Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri
Anabilim Dalı
Assoc. Prof. Dr., Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences, Department
of Fundamental Islamic Sciences
Mardin/Türkiye
nureyn47@hotmail.com
ORCID: [0000-0002-6259-0726](https://orcid.org/0000-0002-6259-0726)

Makale Bilgisi | Article Information

Geliş Tarihi Received: 07.01.2025
Kabul Tarihi Accepted: 13.04.2025
Yayın Tarihi Published: 15. 06. 2025

Atıf | Cite as

Kaplan, Abdurrahim. "Kâsimî'nin Tefsirinde Kitab-ı Mukaddes Nakillerine Yaklaşımı". *Van İlahiyat Dergisi* 13/22 (Haziran 2025), 8-26. <https://doi.org/10.54893/vanid.1615431>
Kaplan, Abdurrahim. "Al-Qâsimî's Approach to Biblical Transmissions in his Tafsîr". *Van Journal of Divinity* 13/22 (June 2025), 8-26. <https://doi.org/10.54893/vanid.1615431>

İntihal | Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/vanid>
Mail: vanyyuifd@yyu.edu.tr

Kâsımî'nin Tefsirinde Kitâb-ı Mukaddes Nakillerine Yaklaşımı

Öz

İsrâiliyat, Yahudilik, Hristiyanlık gibi diğer din ve kültürlerden etkilenecek nakledilen rivayet türü malzemelerdir. Kur'an'ın Kitâb-ı Mukaddes'e atıfta bulunması ve sahabe'nin Medine'de Yahudi halkıyla etkileşimi gibi pek çok durum, Müslümanların Yahudilik, Hristiyanlık ve diğer din ve kültürlerin kaynaklarından yararlanmasına sebep olmuştur. Erken dönem müfessirleri, bu rivayetleri herhangi bir tasnife tabi tutmadan eserlerine almışlardır. Klasik tefsirlerde ise benzer bir yöntem uygulanmış, ancak erken dönemden farklı olarak sadece isnadın zayıf olabileceğine dair uyarılarda bulunulmuştur. Çağdaş dönem müfessirleri ise tarihî olaylar, peygamber kıssaları, ahlakî ve dinî konularda İslâm'ın temel ilkeleriyle çelişebilecek isrâiliyyât türü bilgiler yerine, Kitâb-ı Mukaddes'ten yararlanmayı tercih etmişlerdir. Bu yöntem, İslâm inanç ve uygulamalarına aykırı birçok isrâili bilginin tefsirlerden çıkarılmasını sağlamak ve nakledilen bilgilerin doğruluk derecesini artırmak amacıyla benimsenmiştir. Çağdaş dönemde isrâiliyyât türü rivayetlere alternatif olarak Kitâb-ı Mukaddes nakillerini tercih eden müelliflerden biri, *Mehâsinü't-Te'vil* adlı eserin yazarı Cemâleddîn el-Kâsımî (1866-1914)'dir. Kâsımî'nin eserini değerli kılan en önemli özelliklerden biri, İslâm'ın temel ilkeleriyle çelişebilecek isrâiliyyât türü bilgiler yerine Kitâb-ı Mukaddes'ten yararlanmayı tercih etmesidir. Kâsımî'nin âyet tefsirlerinde, isrâiliyyât türü rivayetler yerine konuyla ilgili Kitâb-ı Mukaddes'ten istişhatta bulunması, onu bu alanda önemli bir konuma getirmiştir. Bu çalışmada, Kâsımî'nin Kitâb-ı Mukaddes nakillerine bakışı, bu bilgileri nakletme amacı, Kitâb-ı Mukaddes'e dair anlayışı ve nakil sınırları üzerinde durulmuştur. Kâsımî'nin bazı yerlerde Kitâb-ı Mukaddes'ten sayfalarca alıntı yapması, aynı konuya dair Tevrat, İncil ve diğer Yahudi kaynaklarından faydalanması, İsrâiliyyât rivayetlerine alternatif olarak Kitâb-ı Mukaddes nakillerini bir yöntem olarak benimsediğini ve bu yöntemi eserine başarılı bir şekilde yansıttığını göstermektedir. Bu çalışma sonucunda, tefsir kaynaklarında isrâiliyyât rivayetleri yerine Kitâb-ı Mukaddes nakillerinin kullanımının daha yararlı olabileceği düşüncesi ortaya çıkmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, İsrâiliyyât, Kitâb-ı Mukaddes, Kâsımî, *Mehâsinü't-Te'vil*.

Al-Qâsimî's Approach to Biblical Transmissions in his Tafsîr

Abstract

İsrâ'iliyyât is a type of narration that has been transmitted by being influenced by other religions and cultures such as Judaism and Christianity. Many issues such as the common aspects in divine religions, the Qur'an reference to the Bible, and the interaction of the companions with the Jewish people in Medina have caused Muslims to benefit from the sources of Judaism, Christianity, and other religions and cultures. Early commentators included these narrations in their studies without any classification. A similar method has been applied in classical commentaries, and unlike the early period, only the warning has been made that the chain of narration might be weak. However, contemporary commentators have preferred to benefit from the Bible instead of Israelite type of information that could contradict the basic principles of Islam on historical events, stories of the prophets, and moral and religious issues. This method has been preferred with the aim of eliminating many Isrâ'iliyyât information that contradicts Islamic beliefs and practices from the interpretation and increasing the accuracy of the transmitted information. One of the authors who preferred Biblical narrations as an alternative to Isrâ'iliyyât type of narrations in the contemporary period was Jamâl al-Dîn al-Qâsimî (1866-1914), the author of the study called "*Mehâsinü't-Tawîl*". One of the aspects that makes Qasimî's study valuable is that he preferred to benefit from the Bible instead of Isrâ'iliyyât type of information that could contradict the basic principles of Islam. Qasimî's application of the Bible instead of Isrâ'iliyyât type of narrations in his verse interpretations made him important in this field. This study focuses on Qasimî's perspective on Biblical narrations, his purpose in conveying this information, his understanding of the Bible and the limits of conveying it. It has been determined that Qâsimî quoted pages from the Bible in some places, used the Bible, the Torah and other Jewish sources for the same subject, used the Bible narrations, which he saw as an alternative to the Isrâ'iliyyât narrations, as a method and successfully reflected this method in his study. As a result of this study, it was thought that the use of the Bible narrations instead of the Isrâ'iliyyât narrations in the tafsîr sources would be more useful.

Keywords: Tafsîr, İsrâiliyyât, The Bible, Qasimî, *Mehâsinü't-Te'vil*.

Extended Abstract

Studies on the meaning and interpretation of the Qur'an have formed the basis of the science of tafsir. The interpretation method, which concentrated on the meaning of some words and the judgemental framework of the ahkam verses in the first period, diversified in the following periods and opened the door to the spread of the science of tafsir to a wide area. The fact that there are nearly 1300 verses about the Ahl al-Kitāb in the Qur'an, the idea of whether the holy books would contribute to the understanding of the Qur'an while the Prophet (PBUH) was still alive, and the Prophet's words and actions on the subject enabled the exegetes to conduct in-depth research in this field. All these factors led to the popularity of Isrā'īlī knowledge in the hands of Jewish and Christian scholars in the early Islamic period, especially in the periods of the Companions and tābi'ūn and the influence of this knowledge on the Islamic society. In this period, some Islamic scholars researched and interpreted Jewish traditions and texts and used this information in their own ~~works~~ studies. In the following period, Jewish sources, which will be referred to as isrā'īliyāt in the science of tafsir, have become indispensable for the science of tafsir. Along with the transmission of the opinions of the ṣaḥāba and tabi'īn, other Jewish sources and narrations and stories from the Bible were also included in the sources of tafsir in order to clarify some issues in detail. However, while the presentation of the parables related to the Ahl al-Bayt in the Qur'an is done with great care and meticulousness, there is a lot of information in the Bible that may offend the Prophets and the people of faith. Thus, when the stories in the Qur'an and the Bible are analysed, it can be determined that there are obvious differences between them. For this reason, the transmission of this information without being purified from falsehood brings many problems and discussions. Pages of studies have been written on the legitimacy and limits of transmitting such information. Despite this, the commentators did not refrain from transmitting this information and used narrations and stories from other Jewish sources and the Bible to clarify some issues in detail along with the transmission of the opinions of the saḥaba and tabi'īn. Issues such as the richness of the content of the Israelite / biblical narrations and the need for confirmation of the information have caused the news of the isrā'īliyāt type to be transmitted differently in terms of quantity and limits. Some exegetes approached such reports cautiously and avoided information that would cause problems in terms of faith, taking into account falsification and distortion, while others did not refrain from including every piece of information in their commentaries. This approach of the exegetes made it necessary to place the subject on a solid ground and enabled the direct transfer from the Bible instead of the isrā'īliyāt, which posed a problem in terms of its nature. While this method was preferred by a limited number of commentators in the classical period, when we come to the contemporary period, it was used more by commentators such as Jamāluddīn al-Qāsimī (d.1914), Raṣḥīd Riḍā (d.1935), Ṭāhir b. 'Aṣḥūr (d.1973), Mawdūdī (d.1979) Muḥammad 'Izzat Darwaza (d.1984), Süleyman Ateş for comparison or information purposes (Kaya, 2013, p.87). Thus, due to both the references taken from the tradition and the methodological difference in the contemporary period tafsirs, a serious distance has been set against the narrations of Isrā'īl and direct biblical information has been used as an alternative. In his Mahāsin al-Tawil, Jamāl al-Dīn al-Qāsimī, who is the subject of our study, preferred to avoid the classical isrā'īlī narrations, which were transmitted without any classification, and instead preferred to cite directly from the Bible. Al-Qāsimī's sensitivity to the transmission of isrā'īlī narrations led him to seek an alternative method, which was used before him but was not widespread. Instead of obtaining information about the Ahl al-Bayt from fabricated and un-Islamic narrations, he preferred to transmit it directly from the Bible. With this method, al-Qāsimī avoided information that is contrary to the Qur'ānic parables, contrary to Islamic belief and faith, and refrained from including distorted and falsified information in his study. It is not possible to see in his study the famous Isrā'īl narrations such as Zulqarnayn, Yadjūd wa Madjūd, Ṭālūt, Kārūn, Dābbat al-Arḍ which are included in classical tafsirs. He avoided such narrations and relied only on the narrations from the Prophet, the Companions and the Tābi'īn.

Giriş

Kur'ân'ın anlaşılmasına yönelik çalışmalar tefsir ilmine temel oluşturmuştur. İlk dönemde bazı kelimelerin anlam alanı ve ahkâm âyetlerinin hükmî çerçevesi üzerinde yoğunlaşmış sonraki dönemlerde ise araştırmalar çeşitlilik arz ederek tefsir ilminin geniş bir alana yayılmasına kapı aralamıştır. Kur'ân'da Ehl-i Kitab'a yönelik âyetlerin 1300'e yakın olması, kutsal kitapların Kur'ân'ın anlaşılmasına katkı sağlayıp sağlamayacağı düşüncesinin henüz Hz. Peygamber (s.a.v) hayatta iken gündeme gelmesi gibi hususlar müfessirlerin bu alana yönelmesine sebep olmuştur.¹ Ayrıca Sahabenin Kur'ân'da geçen kıssaların ayrıntısına merak duyması, Yahudi ve Hristiyan kökenli bazı şahsiyetlerin İslâm'ı tercih etmesi, Yahudi ve Hristiyan bilginlerin aktardığı isrâîli rivayetlerin rağbet görmesine ve İslâm toplumuna sirayet etmesine sebep olmuştur. Sahabenin Ehl-i Kitab'a başvurusu Hz. Peygamber'in kendilerine belirlediği çizgide olmuştur. Kaldı ki sahabe, İslâm'a uygun haberleri kabul etmiş, aykırı olanları reddetmiş, hakkında beyanatta bulunmadığı haberlerde ise susmayı tercih etmiştir.² Sonraki süreçte sahabenin bu titiz tutumu görmezden gelinmiş Ehl-i Kitaptan yapılan nakillerde hassas davranılmamıştır.³ Nitekim erken dönem müfessirler tarafından eserlerine alınan isrâîliyyât türü rivayetler herhangi bir süzgeçten geçirilmeden nakledilmiş, böylece İslâm inanç ve itikadına aykırılık teşkil edecek birçok gayri sahih bilginin tefsir kitaplarında yer almasına zemin hazırlamıştır. Klasik tefsirlerin isrâîliyyât türü rivayetlere yönelik tutumu genel itibariyle değişmemiş sadece isnadın zayıf olabileceği ihtimali üzerinde durulmuştur. Bu anlayış bir dönem devam etmiş, böylece tefsirde isrâîliyyât meselesi Hz. Peygamber döneminden başlayıp günümüze kadar devam eden bir konu haline gelmiştir. Çağdaş döneme geldiğimizde tefsirin kamburu haline gelen bu konunun çözümü için alternatif yollar tercih edilmiştir. Nitekim çağdaş dönem müfessirleri tarihî olaylar, peygamber kıssaları, ahlakî ve dinî konularda İslâm'ın temel ilkeleriyle çelişebilecek isrâîliyyât türü bilgiler yerine Kitâb-ı Mukaddes'ten yararlanmayı tercih etmişlerdir. Böylece bazı konuların merak edilen detayları için sahabe ve tabiîn görüşlerinin nakliyle birlikte Yahudi-Hristiyan kaynakları ve Kitâb-ı Mukaddes'ten nakledilenler de tefsir kaynaklarına dâhil edilmiştir. Ancak Ehl-i Kitab ile ilgili kıssaların Kur'ân'daki sunumu büyük bir dikkat ve titizlikle yapılırken, tahrife uğramış Kitâb-ı Mukaddes'te Peygamberleri ve iman ehlini rencide edecek çokça yanlış ifade yer almaktadır. Bu sebeple Ehl-i Kitab bilginlerinden ve Kitâb-ı Mukaddes'ten nakledilenlerin Kur'ân'a arz edilerek sunulması önemli bir husustur. Kitâb-ı Mukaddes'te yer alan kıssalarda Kur'ân'a uygun olmayan birçok bilginin yer alması bu durumu teyit etmektedir.⁴ Dolayısıyla bu ifadelerin yanlıştan arındırılmadan nakledilmesi beraberinde birçok sorun ve tartışmayı getirecektir. Bu tarz bilgilerin nakledilmesinin meşruiyeti ve sınırları üzerinde pek çok eser yazılmıştır. Kitâb-ı Mukaddes bilgilerinin muhteva yönüyle zenginliği ve teyide muhtaç olması gibi hususlar bu tür bilgilerin miktar ve sınır yönünden farklı aktarılmasına sebep olmuştur. Bazı müfessirler tahrif ve tebdili dikkate alarak bu tarz nakillere temkinli yaklaşarak itikadî yönden sorun oluşturacak bilgilerden uzak durmuştur. Bazıları ise nakilde hassas davranmayarak gördüğü her bilgiyi tefsirine almaktan imtina etmemiştir.

Nakil konusunda hassas davranan müfessirlerin bu yaklaşımı konunun sağlam zemine oturtulmasını zorunlu kılmış mahiyet itibariyle problem teşkil eden isrâîliyyât türü nakillerin yerine Kitâb-ı Mukaddes'ten doğrudan nakil yapılmasını sağlamıştır. Bu yöntem klasik dönemde sınırlı sayıda müfessir tarafından tercih edilirken çağdaş döneme gelindiğinde ise Cemâleddîn el-Kâsımî (öl.1914), Reşîd Rıza (öl.1935), Tahir b. Aşûr (öl. 1973), Mevdudî (öl.1979) İzzet Derveze (öl.1984), Süleyman Ateş gibi müfessirler tarafından daha çok karşılaştırma ve bilgi amaçlı olarak kullanılmıştır.⁵ Böylece çağdaş dönem tefsirlerinde hem gelenekten

¹ Mustafa Özel, "Tefsir Kaynağı Olarak Kitâb-ı Mukaddes: İbrahim Bikâî Örneği", *Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2010), 72.

² İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basım Evi, 1971), 241.

³ Murat Bahar, "Cemâleddîn el-Kâsımî'nin Kimliği, Kişiliği ve Mehâsinü't-Tevil Adlı Eseri", *Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2021), 134

⁴ Kadir Polater, "Kur'ân ve Kitâb-ı Mukaddes'e Göre Yunus Kıssası", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 7/2 (2007), 136.

⁵ Mesut Kaya, "'Deki: Tevrat'ı Getirin de okuyun" Tefsirde Kitâb-ı Mukaddes'ten Nakilde Bulunmanın Meşruiyeti Bağlamında Bikâî-Sehâvî Polemiği", *Dini Araştırmalar Dergisi* 13/2 (2013), 85-105.

alınan referanslar hem de metodolojik farklılık sebebiyle isrâîli rivayetlere karşı ciddi bir mesafe konulmuş bunun yerine doğrudan Kitâb-ı Mukaddes bilgilerine başvurulmuştur.⁶ Fakat Kitâb-ı Mukaddes'in tahrif, tebdil, tashih yönünü dikkate almadan ondan yararlanmak beraberinde bazı sorunları getirecektir. Bu tarz sorunların önlenmesi Kitâb-ı Mukaddes'te yer alan bilgilerin Kur'ân'a arz edilmesiyle mümkün olabilmektedir.

Çalışma konusunu oluşturan eserin müellifi olan Cemâleddîn el-Kâsımî, *Mehâsinü't-tevil* adlı eserinde mümkün merteye klasik isrâîliyyât rivayetlerinden kaçınmayı yeğlemiş bunun yerine doğrudan Kitâb-ı Mukaddes'ten nakilde bulunmayı tercih etmiştir. Ancak az da olsa isrâîli bilgilerin yanlışlığını ortaya koyma gayesiyle konuyla ilgili diğer müfessirlerin naklettikleri rivayetleri eserinde görmemiz mümkündür. Eserini oluştururken rivayet ve dirayet metodunu mutedil bir şekilde kullanan Kâsımî, âyetleri dönemin şartlarını da dikkate alarak yorumlamıştır. Kâsımî'nin eserini klasik çalışmalardan ayırmanın doğru olmayacağını ancak Kitâb-ı Mukaddes'teki bazı bilgileri nakilde kendine has bir yöntem ve üslup belirlediğini söylemekte yarar vardır. Kâsımî, Kur'ân'da geçen kıssalar ile ilgili bilgilerin hadis kaynaklarında çok sınırlı miktarda yer aldığını bunun da müfessirleri alternatif kaynaklara sevk ettiğini ifade eder. Kur'ân kıssaları ile ilgili doyurucu bilginin isrâîliyyât türü nakillerle sağlandığını ve bunun da beraberinde birçok sorunu getirdiğini ifade eden müellif, tasnife tabi tutulmayan isrâîli bilgilerin Ehl-i Kitap âlimlerinden gelişi güzel nakledildiğini ifade eder. Ona göre bu tarz rivayetlerin kabul değeri Hz. Peygamber'den rivayet tarihiyle gelen bilgilerle sınırlıdır. Bunun dışında kalan isrâîli rivayetler ağırlıklı olarak halk arasında yaygınlık kazanan anonim türü kıssalar ve Ehl-i Kitap büyüklerinden nakledilen haberlerdir. Bunları gelişigüzel nakletmenin uygun olmayacağı görüşünde olan Kâsımî, bu tarz rivayetlerin Yahudi ahbarları tarafından aktarıldığını ve herhangi bir tasnife tabi tutulmadan müfessirlerimiz tarafından tefsire sokuşturulduğunu ifade eder.⁷ Müfessirlerin isrâîliyyât türü nakiller konusunda hassas davranmalarını tavsiye eden Kâsımî, İslâm inanç ve itikadına aykırılık teşkil eden rivayetlerden de sakınmaları gerektiği uyarısını yapmaktadır. Buna ilaveten daha önce bu tarz rivayetleri herhangi bir tasnife tabi tutmadan eserine alan müellifleri tahkir etmenin doğru olamayacağı uyarısında bulunan müellif, bu konunun nakli hususunda dikkatli ve temkinli olmayı önermektedir.⁸

Kâsımî'nin isrâîliyyât nakilleri konusundaki hassasiyeti onu farklı bir yol aramaya sevk etmiş kendisinden önce kullanılan ancak yaygın olmayan bir yöntemle sürüklemiştir. O, Ehl-i Kitap ile ilgili bilgileri İslâm inancına aykırı isrâîli rivayetlerden temin etmek yerine doğrudan Kitâb-ı Mukaddes'ten nakletmeyi tercih etmiştir. Kâsımî bu yöntemle Kur'ân kıssalarına muhalif, İslâm inanç ve itikadına aykırı bilgilerden kaçınmıştır. Ayrıca tahrif ve tebdil edilmiş Kitâb-ı Mukaddes nakillerini de bazen yanlışlığını haber vererek bazen de eserine almayarak bu konuda temkinli davranmıştır. Klasik tefsirlerde yer alan Zülkarneyn, Yecüc Mecüc, Talût, Karun, Dabbetü'l-Arz gibi meşhur isrâîli rivayetleri eserinde görmek mümkün değildir. Bu tarz nakillerden kaçınmış sadece Hz. Peygamber, sahabe ve tâbiînden belli bir senetle gelen rivayetleri esas almıştır.⁹

Tevrat ve İncil'in müntesipleri tarafından tahrif edilmiş olması, bu kitaplarda yer alan bilgilerin naklinde dikkatli olunmasını zorunlu kılmaktadır. Eserleriyle İslâm ilim ve fikir dünyasına önemli katkılar sunmuş bir ilim adamı olan Kâsımî de Kitâb-ı Mukaddes nakillerindeki hassas ve temkinli yaklaşımıyla bu konuda farkını ortaya koymuştur.¹⁰ Kâsımî'nin klasik isrâîli rivayetler yerine Tevrat ve İncil'den yararlanması onun bu konuda farklı düşündüğünün tezahürüdür. Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer el-Bikâî'nin (öl.885/1480) yöntemini uygulayarak isrâîliyyât nakil geleneğinin dışında bir yöntem tercih

⁶ Mustafa Yıldız, "Tâhir b. Âşûr'un et-Tahrîr ve't-Tenvîr İsimli Tefsirinde Kitâb-ı Mukaddes Nakillerinin Referans Değeri, Tahlil ve Tenkidi", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 14/1 (2022), 326.; Mustafa Yıldız, İsrâiliyata Alternatif Yorum Denemeleri: et-Tahrîr ve't-Tenvîr Örneği", *Marifetname*, 9/1, (2022), 187-216.

⁷ Cemâlüddîn el-Kâsımî, *Kur'ân'ı Anlamak: Tefsir İlminin Temel Meseleleri (Mukaddime)* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1990), 33-37.

⁸ Kâsımî, *Kur'ân'ı Anlamak*, 37, 38.

⁹ Gökçen Kalkan, *Cemâleddin el- Kâsımî ve Tefsirindeki Metodu* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007), 84.

¹⁰ H. Mehmet Günay, "Cemâlüddîn el-Kâsımî, Hayatı ve İlmi Kişiliği", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1996), 255.

etmiştir.¹¹ Kitâb-ı Mukaddes nakillerinde ilgili bilgilerin reddi veya kabulü yerine Kur'ân ve sünnete uygunluğunu benimseyen müellif, Kur'ân'a muarız haber ve bilgilerden uzak durmuştur. Onun bu hassasiyeti Tevrat ve İncil'in tebdil ve tahrif edildiğinin bilincinde olması sebebiyledir.

1. Kâsımî'nin İsrailiyât ve Kitâb-ı Mukaddes Algısı

Tefsir literatürüne isrâiliyyât nakillerinin girmesi sahabe dönemine kadar uzanmaktadır. Sahabenin Kur'ân kıssalarında yer almayan detaylara ilgi duyması, Ehl-i Kitab'a tabi olan bazı şahısların İslâm'a girmesi gibi hususlar isrâiliyyât konusunun tefsir ilminde önemli bir yer edinmesine sebep olmuştur.¹² İlk dönemde isrâili bilgiler Vehb b. Münebbih (öl. 113/731), Ka'bu'l-Ahbâr, (öl. 35/655), Abdulmelik b. Cüreyc (öl. 150/757) gibi şahsiyetlerden aktarılırken sonraki dönemde birçok müfessir bu tarz bilgilerin teminini doğrudan Kitâb-ı Mukaddes'ten elde etmeye çalışmıştır.¹³ Sistemli ve kapsamlı bir şekilde Kitâb-ı Mukaddes'ten doğrudan nakil yapan müfessir Bikâî'dir. Çağdaş dönemde bu yöntemi takip eden müelliflerden biri ise "*Mehâsinü't-te'vîl*" yazarı Kâsımî'dir.

Kâsımî, Kitâb-ı Mukaddes metinlerini belli bir süzgeçten geçirerek tefsirine alır. Gelişigüzel nakilleri yapmaktan imtina eder. Uyguladığı bu yöntem Kur'ân'a aykırı zayıf ve uydurma bilgilerin tespit edilmesini sağlamıştır. Kâsımî'nin bu konuda hassas davrandığını teyit edecek konulardan biri Ehl-i Kitab'ın Allah'ı gördüklerini iddia ettikleri konunun nakliyle ilgili değerlendirmesidir. Konuyla ilgili âyet mealen şöyledir: "*Bir zamanlar: Ey Mûsâ! Biz Allah'ı açıkça görmedikçe asla sana inanmayız, demiştiniz de bakıp durur olduğunuz halde hemen sizi yıldırım çarpmıştı.*"¹⁴ Kâsımî'ye göre, Allah'ı görme talebinde bulunan Hz. Musa'nın kendisidir. Onun bu talebi geri çevrilmişken seçilmiş kişilerin böyle bir talepte bulunmaları ve buna ulaşmaları imkansızdır.¹⁵ Kâsımî, Ehl-i Kitab'ın bu iddialarının Tevrat'ın Çıkış bölümünün yirmi dördüncü babında şu şekilde geçtiğini ifade eder: "*Sonra Musa, Harun, Nadav, Avihu ve İsrail ileri gelenlerinden yetmiş kişi dağa çıkarak İsrail'in Tanrısı'nı gördüler. Tanrı'nın ayakları altında lacivert taşı andıran bir döşeme vardı. Gök gibi duruydu. Tanrı İsrail soylularına zarar vermedi. Tanrı'yı gördüler, sonra yiyip içtiler.*"¹⁶ Buna mukabil aynı kitabın otuz üçüncü bölümünde Yüce Allah'ın Hz. Musa'ya hitaben "*Yüzümü göremezsün çünkü yüzümü gören yaşayamaz*"¹⁷ ifadesiyle de Ehl-i Kitab'ın iddialarının kendi kitapları tarafından yalanlandığı haberini verir.¹⁸ Kâsımî, uyguladığı bu yöntemle hem tefsir ilmine yanlış bilgilerin aktarımını engellemekte hem de Ehl-i Kitab'ın iddia ettiği birçok hususu onların kitaplarından getirdiği delillerle ortaya koymaktadır.

Kâsımî, "*Ve sizi bulutla gölgeledik, size kudret helvası ve bıldırcın gönderdik ve "Verdiğimiz güzel nimetlerden yiyiniz" (dedik). Hakikatte onlar bize değil sadece kendilerine kötülük ediyorlardı.*"¹⁹ âyetinin tefsirinde de Kitâb-ı Mukaddes nakillerinden yararlanır. Bu konunun Tevrat'ın Sayılar kitabının dokuzuncu bölümünde ayrıntılı bir şekilde geçtiğini söyleyerek konuyla ilgili nakli yapar. Ehl-i Kitab'a verilen nimetleri ve bu nimetlere karşı nankörlüklerini, Hz. Mûsâ'nın talep ve önerileni dikkate almayışlarını, cezaya maruz kalışlarını Kitâb-ı Mukaddes nakli üzerinden anlatır.²⁰ Kâsımî, uyguladığı bu yöntemle Kur'ân-ı Kerim'deki Ehl-i Kitab ile ilgili âyetlerin daha net anlaşılmasını sağlamaya çalışır.

Kâsımî, Cumartesi yasağına uymamaları sebebiyle maymuna dönüştürülerek cezalandırılan Ehl-i Kitab ile ilgili âyetin tefsirinde de Kitâb-ı Mukaddes nakillerini kullanır. Konuyla ilgili âyet mealen şöyledir:

¹¹ İbrahim Ömer, Bikâî, *Nazmü'd-Dürer fi tenâsübi'l-âyât ve's-süver*, (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1984), 2/177-179.

¹² Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *Tefsir ve Hadiste İsrailiyât* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011), 84, 85.

¹³ Bikâî, *Nazmü'd-Dürer fi tenâsübi'l-âyât ve's-süver*, 2/178-180.

¹⁴ Bu çalışmada Kur'ân âyetlerinin Türkçe meallerinde çevirisi Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin tarafından yapılan ve Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları tarafından yayımlanan meal kitabı esas alınmıştır. Bk.: Kur'ân-ı Kerîm Meâli, çev. Halil Altuntaş -Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011). Bk. el-Bakara 2/55.

¹⁵ Muhammed Cemâleddin el-Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, thk. Muhammed Basel (Beyrut: Dâru'l- Kütübi'l-İlmiyye, 1418), 1/30.

¹⁶ Bk. Kitâb-ı Mukaddes (İstanbul: Kitâbı Mukaddes Şirketi, 2003), Çıkış, 24:9-11.

¹⁷ Çıkış, 24:33; Bk. Süleyman Çam, Abdülazîz ed-Debbâğ'ın "el-İbriz" Adlı Eserindeki Bazı İtikadî Görüşleri, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/20, (2022), s. 93.

¹⁸ Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, 1/308.

¹⁹ el-Bakara 2/5.

²⁰ Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, 1/309.

"İçinizden cumartesi günü azgınlık edip de bu yüzden kendilerine: "Aşağılık maymunlar olun!" dediklerimizi elbette bilmektesiniz."²¹ Müellife göre bu âyet, İsrailoğulları için Şabat'ın, yani Cumartesi yasağının önemini hatırlatmaktadır. Ehemmiyetine binaen onu ihlal edenlerin maymuna dönüştürüldüğünü haber vermektedir. Şabat'ın önemi ile ilgili Tevrat metni şöyledir. "Mûsâ, "Rabbin buyruğu şudur" dedi, "Yarın dinlenme günü, Rab için kutsal Şabat Günü'dür. Pişireceğinizi pişirin, haşlayacağınızı haşlayın. Artakalanı bir kenara koyun, sabaha kalsın...." ²² Devamında "O günlerde Yahuda'da bazı adamların Şabat Günü üzüm sıktıklarını gördüm. Bazıları da demet demet tahıllarını eşeklere yüklüyor, şarap, üzüm, incir ve çeşitli yüklerle birlikte Şabat Günü Yerusaleml'e getiriyorlardı. Şabat Günü bunları sattıkları için onları azarladım. Yerusaleml'de yaşayan Surlular balık ve çeşitli mallar getirip Şabat Günü kentte Yahudahlar'a satıyorlardı. Yahudalı soyluları azarlayarak, "Yaptığınız kötülüğe bakın!" dedim, "Şabat Günü'nü hiçe sayıyorsunuz. Atalarınız da aynı şeyi yapmadı mı? Bu yüzden Tanrımız başımıza ve bu kente bela yağdırmadı mı? Siz Şabat Günü'nü hiçe sayarak Tanrı'nın öfkesini İsrail'e karşı alevlendiriyorsunuz."²³ Kâsımî, Kitâb-ı Mukaddes'ten yaptığı uzun nakillerle Ehl-i Kitab'ın Cumartesi yasağına uymadıklarını ve bu sebeple cezaya maruz kaldıklarını haber vermektedir.²⁴ Kâsımî böylece Ehl-i Kitab'ın yanlışlarını hem Kur'ân'daki bilgilerle hem de Kitâb-ı Mukaddes metinlerinde yer alan bilgilerle ortaya çıkarmaktadır. Buna ilaveten diğer kutsal kitapların aslı halinin Kur'ân tarafından tasdik edildiğini de ortaya çıkarmaktadır.

Kâsımî'ye göre, "Süleyman'ın hükümrânlığı hakkında onlar, şeytanların uydurup söylediklerine tâbi oldular. Hâlbuki Süleyman büyü yapıp kâfir olmadı. Lâkin şeytanlar kâfir oldular."²⁵ âyetinde haber verildiği üzere Yahudiler Hz. Süleyman'ın sihir yapıp küfre düştüğünü iddia etmektedirler. Bu, onların Allah'ın kitabını inkâr edip sapıklık ve dalâlete düşmelerinin sonucudur. Ancak nâzil olan âyetle Yüce Allah, Hz. Süleyman'ı Yahudilerin iftira ve uydurmalarından koruyarak küfrü ve sihri hak yolundan yüz çeviren şeytanlara nispet etmiştir. Böylece sihri tercih eden Yahudiler kınandığı gibi Hz. Süleyman'a isnat edilen iftira ve hakaretler de ortadan kaldırılmıştır.²⁶ Kâsımî, Hz. Süleyman'ın ömrünün sonunda dinden döndüğü, putlara taptığı ve onlar için tapınaklar inşa ettiği yönündeki bilgilerin Üçüncü Krallar Kitabının on birinci bölümünde yer aldığını ifade etmektedir. Kâsımî, Kitabı-Mukaddes'te Hz. Süleyman'a isnat edilen iftiraları tespit edip sahih bilgilerle düzeltmekte ve böylece Tevrat ve İncil'de birçok yerin tahrif edildiğini de ortaya çıkarmaktadır.²⁷

Müellif, Ehl-i Kitab'ın Tevrat'ın bir kısmını değiştirip kelimelerini tahrif ettiklerini, bir kısmını ise yanlış yorumlayarak aslından uzaklaştırdıklarını belirtmektedir. Ona göre Ehl-i Kitab'ın ataları ve torunları, tercümelerinde isimleri çevirirken onları anlamlarıyla değiştirme alışkanlığına sahiptiler. Allah'ın sözlerine açıklama yoluyla bir şeyler eklerler. Onların bu yöntemi Kitâb-ı Mukaddes metinlerinde yer alan hata ve bozulmanın sebebidir. Kâsımî, Tevrat'ın İbranice, Sami dilleri ve Yunanca versiyonlarında tarihi olaylarla ilgili bilgilerde çok ciddi farklılıkların olduğunu söylemektedir. Bazı Ehl-i Kitab din bilginlerine göre Eski ve Yeni Ahit'in yerel Latince çevirilerinde dört bin, başka bir görüşe göre ise sekiz binden fazla hata tespit edilmiştir.²⁸ Kâsımî, Kitâb-ı Mukaddes incelendiğinde bu tarz tahriflerin ortaya çıkacağını ancak Kitâb-ı Mukaddes'in tümünün tahrif olduğunu söylemenin de abartılı olacağını ifade etmektedir.²⁹

Tahrif olan yerleri ortaya çıkarma gibi bir gaye edinen müellif, Kur'ân tarafından onaylanan bölümlerin olduğunu ispatlamaya çalışır. Kâsımî, "Yanlarındaki Tevrat ve İncil'de yazılı buldukları o elçiye, o

²¹ el-Bakara 2/65.

²² Tevrat, Çıkış, 16:23.

²³ Tanah, Nehemya, 13:15-18.

²⁴ Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, 1/309.

²⁵ el-Bakara 2/102.

²⁶ Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, 1/364.

²⁷ Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, 1/365.

²⁸ Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, 1/335.

²⁹ Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, 1/335.

ümî Peygamber'e uyanlar"³⁰ âyetini delil göstererek Kitâb-ı Mukaddes'in tümüyle tahrif olmadığını, hepsinin tahrif olduğunu söylemenin ise kişiyi küfre sürükleyeceği görüşünü savunur.³¹

Kâsımî'nin, Kitâb-ı Mukaddes nakillerini birçok yerde istişhad amacıyla kullandığını da görmekteyiz. Açıklamaya çalıştığı âyetleri öncelikle Kur'ân, hadis ve âlimlerin görüşlerini dikkate alarak izah eden müellif, sonrasında Kitâb-ı Mukaddes'ten de nakilde bulunarak konunun daha net anlaşılmasını sağlamaktadır. Konumuza örnek olacak bir âyet mealen şöyledir: "*Allah size (bilmediklerinizi) açıklamak ve sizi, sizden önceki iyilerin yollarına iletmek ve sizin günahlarınızı bağışlamak istiyor. Allah hakkıyla bilendir, yegâne hikmet sahibidir.*"³² Kâsımî, Allah nikâh akdi için kadınlardan bazılarını haram bazılarını ise helal kıldığını ve bunu önceki ümmetlere uygulanan hükümler üzerinden ilettiğini belirtir. Böylece bizler onun razı olacağı davranışları yaparken bizden önceki ümmetlerin de benzer hükümlere tabi olduğunu görmüş oluruz. İlgili âyetteki hükümlerin aynısını Levililer kitabının on sekizinci bölümünde gördüğünü söyleyen müellif, konuyla ilgili nakle atıf yaparak Kitâb-ı Mukaddes ile istiştatta bulunmaktadır.³³

Kâsımî, "*Biz Hristiyanlarız" diyenlerden de kesin sözlerini almıştık ama onlar da kendilerine zikredilen (verilen öğütlerin veya Kitab'ın) önemli bir bölümünü unuttular.*"³⁴ Hristiyanlar, İncil'in emri gereğince Allah'a peygamberlerine iman edecek, Tevrat ve gönderilen diğer Kitaplar ile amel edecek ve Hz. Muhammed'in (s.a.v) nübüvvetini tasdik edecekti. Ancak çok geçmeden sözlerinden dönerek anlaşmayı bozdular. Kâsımî onların bu tutumlarının İncil'e muhalif olduğunu Bikâî'den naklen Kitâb-ı Mukaddes'ten bilgilerle ispatlamaktadır. Söz veren Ehl-i Kitap komutanların sayısının Akabe'de söz veren komutanların sayısı ile eş değer olduğunu Bikâî'den getirdiği nakil üzerinden aktarmaktadır. Bikâî'ye göre İsrailoğullarının komutanlarının sayısı Hristiyan Havarilerin sayısına, aynı şekilde Akabe Biatında Hz. Peygamber'e söz veren komutanların sayısına da eşittir. Hz. Mûsâ'nın kavmi arasından seçtiği gibi Müslümanlar da kendi aralarından on iki komutan seçmiştir. Bunların dokuzu Hazreç'ten üçü Ensar'dandı. Kâsımî, Ehl-i Kitap komutanlar ile ilgili bilginin Sayılar Kitabı'nın ilk bölümünde ve Sayılar Kitabı'nın on üçüncü bölümünde ayrıntılı olarak anlatıldığını söyleyerek Kitâb-ı Mukaddes'i referans göstermektedir.³⁵ O, Kitâb-ı Mukaddes'ten nakilde bulunurken birçok yerde Bikâî'den alıntılar yapmakta ve kendisinin ondan etkilendiğini de söylemektedir.³⁶

Kâsımî, İslâm inanç ve akidesine uygun olmayan isrâîli rivayetleri nakletmekten imtina eder. İsrailî rivayetleri naklederken bunların Kur'ân ve sünnete aykırı olup olmadığına dikkat eder. Tevrat, Krallar Kitabı üçüncü ve dördüncü bölümde, Hz. Süleyman'ın krallığına ve otoritesinin büyüklüğüne ayrıntılı bir şekilde değinir. Hz. Süleyman'ın Fırat Nehri'nden Filistin ve Mısır topraklarına kadar tüm krallıkları kontrol ettiğini, çevredeki kralların ona armağanlar sunduğunu ve yaşamı boyunca ona itaat ettiklerini aktarır. Kâsımî, birçok müfessirin konuyla ilgili sahih olmayan ve uydurma haberleri eserlerine aldıklarını söyler. Buna ilaveten bu tarz rivayetleri aktarmanın caiz olmadığı uyarısını yapar. Müellif, Kur'ân'ın ibret ve hikmet gayesiyle geçmişteki kıssaların sadece bir kısmını haber verdiğini, bir tarihçi gibi geçmişin haberlerini anlatmadığını söyler. Tefsire ilintilenen birçok uydurma ve garip rivayetlerin Vehb b. Münebbih gibi kişiler tarafından isrâîli kaynaklar üzerinden aktarıldığını belirtir.³⁷ Kâsımî'ye göre klasik isrâîliyyât, tarih ve israili

³⁰ el-A'râf 7/157.

³¹ Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, 1/336.

³² en-Nisâ 4/26.

³³ Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, 3/84. Kâsımî'nin referans gösterdiği Kitâb-ı Mukaddes metninde özetle şu emirler geçmektedir: "Hiçbiriniz cinsel ilişkide bulunmak için yakın akrabasına yaklaşmayacak. RAB benim. Annenle cinsel ilişkide bulunarak babanın namusuna dokunmayacaksın. O senin annendir. Onunla ilişki kurmayacaksın. Babanın karısıyla cinsel ilişki kurmayacaksın. Babanın namusudur o. Annenden ya da babandan olan, ister seninle aynı evde doğmuş olsun, ister olmasın üvey kız kardeşlerinden biriyle cinsel ilişki kurmayacaksın. Kızının ya da oğlunun kızıyla cinsel ilişki kurmayacaksın. Çünkü onların namusu senin namusundur. Babanın evlendiği kadından doğan kızla cinsel ilişki kurmayacaksın. Çünkü o babandan değildir, senin kız kardeşin sayılır. Halanla cinsel ilişki kurmayacaksın. Çünkü o babanın yakın akrabasıdır. Teyzenle cinsel ilişki kurmayacaksın. Çünkü o annenin yakın akrabasıdır. Amcanın namusuna dokunmayacaksın. Karısına yaklaşmayacaksın, çünkü o senin yengendir..." Tevrat, Levililer, 18:6-15.

³⁴ el-Mâide 5/14.

³⁵ Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, 4/90.

³⁶ Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, 4/103.

³⁷ Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, 7/494.

bilgilerle dolu kitaplardan gelişi güzel bir şekilde Kur'ân kıssalarına eklenen hikâyeler yığındır. Kıssaların tefsirinde kullanılan bu tarz hikâyeler Tevrat, İncil ve Ehl-i Kitab'ın diğer muteber kitaplarına dayanmamakta, iyi ile kötüyü ayırt etmeden, akla ve İslâm inancına aykırı bilgilerden oluşmaktadır.³⁸ Kâsımî'nin isrâîliyyât bu minvalde değerlendirmesi Ehl-i Kitab'ı ilgilendiren âyetlerin tefsirinde doğrudan Kitâb-ı Mukaddes nakillerini kullanmasına gerekçe olarak okunabilir.

Kâsımî'nin Kitâb-ı Mukaddes nakillerinde takip ettiği bir başka yol konuyla ilgili metne atıf yaparak metni tefsire almamasıdır. Nesh ile ilgili meselede Tevrat ve İncil'de onların şeriatında birçok hükmün nesh edildiğini ve kitabın üçüncü bölümüne bakılması halinde bunun görülebileceğini ifade ederek nakil yapmadan konuyla ilgili metne atıf yapmakla yetinmektedir.³⁹

2. Kâsımî Tefsirinde Kitâb-ı Mukaddes Nakilleri

Rivayet ve dirayet yöntemiyle eserini 13 yıl gibi uzun bir sürede kaleme alan Kâsımî, tefsirinde gelişigüzel rivayet ve nakillerden kaçınmış eserini Hz. Peygamber, sahabe ve tâbiîn sözleri üzerine inşa etmeyi tercih etmiştir. Bu yöntemi tefsirinin tamamında sistemli bir şekilde uygulamaya çalışan müellif, Ehl-i Kitab ile ilgili konuları ele alırken doğrudan Kitâb-ı Mukaddes nakillerinden yararlanmayı tercih etmiştir. Konunun daha detaylı anlaşılabilmesi için, müellifin Kitâb-ı Mukaddes nakillerinden faydalandığı konuların belirli bazı başlıklar altında incelenmesinin yararlı olacağı kanaatindeyiz.

2.1. Hz. İsa'nın Çarmıha Gerildiği İddiası ile İlgili Nakiller

Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. İsa'nın doğumu, ölümü ve tekrar hayata döneceği gibi konulardan bahsedilmektedir.⁴⁰ İslâm düşüncesine göre Hz. İsa'nın hayata yeniden dönüşü Hristiyanların iddia ettiği gibi çarmıha gerildikten sonraki diriliş değil kıyamet sonrasındaki diriliştir.⁴¹ Hz. İsa, İsrailoğullarına peygamber olarak gönderilmiş dünya ve ahirette saadete ulaşmaları için kendilerine Allah'ın emirlerini iletmiştir.⁴²

Hz. İsa, doğumu, hayatı ve ölümüyle hem yaşadığı dönemde hem de ölümünden sonra yüzyıllar boyunca kendisinden en çok bahsedilen şahsiyetlerden biri olmuştur. Kur'ân, Hz. İsa'nın çarmıha gerilmediği bilgisini verdiği halde konuyla ilgili farklı görüş ve tartışmalar günümüze kadar devam etmektedir.⁴³ Çünkü bu konu Hristiyan kutsal kitabı külliyatı bünyesinde yer alan dört İncil'in tümünde bahsedilmektedir.⁴⁴ Hz. İsa, üç yıl gibi bir süre risâlet görevini yerine getirmiş ancak bu süreçte çok az kişi kendisine tabi olmuştur.⁴⁵ Yahudi din adamları kendisine tabi olmadığı gibi onun görev yapmasını da engellemeye çalışmışlardır. Her fırsatta Hz. İsa'ya zarar vermeye çalışan bu kesim onu çarmıha gerip öldürecek derecede ileri gitmiştir.

Hristiyan inancına göre çarmıha gerilen Hz. İsa, Cuma günü güneş batıncaya kadar bu şekilde kalmış daha sonra çarmıhtan indirilip gömülmüştür. Pazar sabahına kadar mezarında ölü olarak kalan Hz. İsa, o gün kabirde dirilmiş, onun bu hali mezarının başına gelen kadınlar ve Havariler tarafından görülmüştür.⁴⁶ Onları bu inanca sevk eden âmil İncillerde yer alan bilgilerdir. Kur'ân ise onların bu iddialarının doğru olmadığını ve onun öldürülmediğini haber vererek bu konuyu açığa kavuşturur. Konuyla ilgili âyet mealen şöyledir: “*Ve “Allah elçisi Meryem oğlu İsa'yı öldürdük” demeleri yüzünden (onları lânetledik). Hâlbuki onu ne öldürdüler ne de astılar; fakat (öldürdükleri) onlara İsa gibi gösterildi. Onun hakkında ihtilâfa düşenler bundan dolayı tam bir kararsızlık içindedirler; bu hususta zanna uymak dışında hiçbir (sağlam) bilgileri*

³⁸ Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, 1/203.

³⁹ Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, 1/372.

⁴⁰ Meryem 19/33.

⁴¹ Ömer Faruk Harman, “Kur'an-ı Kerim'de Hz. İsa", *İslâm ve Hristiyan Kaynaklarında Hz. İsa, Uluslararası Müslüman-Hristiyan Diyalogu Sempozyumu II* (Yeşilköy: y.y. 2005), 3-12.

⁴² Remzi Kaya, “İnciller ve Kur'an'da Hz. İsa'nın İnsan ve Peygamber Oluşu”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2004), 38.

⁴³ Hüseyin Aydın, “Kur'an Bütünlüğü Açısından Hz. İsa'nın Âkabeti Meselesi”, *Kelam Araştırmaları Dergisi (Kader)* 6/2 (2008), 19.

⁴⁴ Halim Işık, “İncillere Göre Çarmıh”, *Dinî Araştırmalar Dergisi* 10/29 (2007), 42.

⁴⁵ Zekiye Sönmez, *Hristiyanlık Dünyü Bugünü ve Geleceği* (Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2002), 137.

⁴⁶ Kâsımî, *Mehâsinü't-Te'vîl*, 3/393.

yoktur ve kesin olarak onu öldürmediler.”⁴⁷ Âyetten de anlaşılacağı üzere onu öldürmedikleri gibi çarmıha da germediler. Bütün bunları ona benzeyen arkadaşına yaptılar.⁴⁸ Bu konuda şüphe edilmeyen şey, İsa'nın yeryüzünde seyahat ettiği ve Allah'a çağırdığı, İsrailoğullarının onu aradığı, o zamanki krallarının ona lütufta bulunduğu ve İsa'nın yürüdüğü her yerde onunla yürüyen havarilere katıldığıdır. Ehl-i Kitap tarafından iddia edilen çarmıha gerilme meselesi ise Kur'an tarafından yalanlanan bir iddiadır.⁴⁹ Kâsimî, Hz. İsa'nın çarmıha gerilerek öldürüldüğü iddiasını çürütmek için konuyla ilgili hem İncil'den hem de müfessirlerden sayfalarca nakil getirmektedir. Görebildiğimiz kadarıyla Kâsimî'nin tefsirinde ele aldığı en uzun konu Hz. İsa meselesidir.⁵⁰ Kâsimî, Luka İncili'nin 20. bölümü şöyledir diyerek nakle başlar: “Baş kâhinlerle din bilginleri İsa'yı nasıl öldüreceklerini araştırıyorlardı, ama halktan korkuyorlardı. Çünkü bütün halk o'nu dinlemek için tapınağa geliyordu.”⁵¹ “...Sonra Şeytan on ikilerden biri olan ve İskariyot diye anılan Yahuda'nın içine girdi. Gidip baş kâhinlerle ve valilerle onu kendilerine nasıl teslim edecekleri konusunda pazarlık etti. Sevindiler ve ona gümüş vereceklerine söz verdiler. O da onlara söz verdi ve kendisini kalabalıktan ayrı olarak onlara teslim etmek için bir fırsat istedi. Fısh kurbanının kesileceği Mayasız Ekmek Günü geldi çatı. Sonra Petrus'la Yuhanna'yı göndererek şöyle dedi. Git, yememiz için Fısh yemeğini hazırla. Ve ona dediler: Nerede hazırlamamızı istiyorsun? O da onlara şöyle dedi: Kente girdiğinizde, elinde su taşı olan bir adam sizi karşılayacak. Böylece adamın gireceği eve kadar onu izlediler.”⁵² “... Gün doğunca, halkın ileri gelenleriyle baş kâhinler onu öldürmek için bir araya gelip havralarına götürdüler...”⁵³ Kâsimî, konuyu daha net bir şekilde açığa kavuşturmak için Luka İncili'nden sayfalarca nakilde bulunur. Ayrıca Luka İncili'nde yer alan bilgilerin Yeni Ahit'te yer alan diğer bilgilerden daha tutarlı ve açıklayıcı olduğunu söyleyerek Luka İncili'ni tercih ettiğini ifade eder.⁵⁴

Kâsimî, Ehl-i Kitap'ın konuyla ilgili anlattıklarının tutarsızlıklarla dolu olduğunu ve bunun kendisinde şaşkınlık oluşturduğunu söyleyerek bu tavırları sebebiyle güven kaybına uğradıklarını ifade eder. Müellif, öldürülen kişinin Hz. İsa'ya benzeyen kişi olduğunu şeref ve statüsünden dolayı Hz. İsa'nın Yüce Allah tarafından yüceltilerek mükâfatlandırıldığını söyler. Luka İncili'nden naklettiği bilgiyi yorumlayan müellif onun öldürülmediğini İncil metninden yola çıkarak ortaya koymaktadır. “İsa çarmıha gerilmeden önce Petrus, Yakup ve Yuhanna'yla Hebron Dağı'na çıktı. Dua ederken yüzünün görünümü eskisinden farklı oldu, giysileri bembeyaz kesildi ve şimşek gibi parladı. Mûsâ bin İmran ve İlyas ona göründüler. Ona göründüler ve bir bulut gelip onları gölgeledi. Mesih'le birlikte olanlara gelince, onlar uykuya daldılar ve uyudular.”⁵⁵ Müellife göre bu, onun göğe yükselişinin ve söylediğimiz benzerliğin en açık göstergelerinden biridir. Mûsâ ve İlyas'ın görünmesi ve arkadaşlarının uykuya dalması, onun göğe kaldırılmış olmasından başka bir anlam taşımaz. Çünkü Yahudiler İlyas'ın geleceğini duyuyorlardı. İncillerdeki farklı yapılar, anlamlar, anlatımlar, amaçlar ve karışıklıklar Hz. İsa'nın öldürülmediğinin kanıtıdır. Müellif, konuyla ilgili İncillerde yer alan çelişkilerin tespitini yaparak Hz.İsa'nın öldürülmediğini ispatlamaya çalışmaktadır. Ehl-i Kitap, Hz. İsa'nın Cuma günü güneş batmadan önce çarmıha gerildiğini ve Cuma akşamı gömüldüğünü söylüyor. Kadınlar Cumartesi sabahı geldiklerinde, mezarı boş bulduklarını ve gömülen kişinin dirildiğini ifade ediyorlar. Hâlbuki Hristiyanlar, İncillerinde, Hz. İsa'nın mezarda üç gün kaldığını iddia etmektedirler. Ancak kadınların ifadesine göre Hz. İsa gömüldükten bir gün sonra diriliyor.⁵⁶ Bütün bunlar bu konudaki farklılığın ve tutarsızlığın bir kanıtıdır. Müellif konunun daha net anlaşılması için Kitâb-ı Mukaddes nakillerini her

⁴⁷ en-Nisâ, 4/157.

⁴⁸ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullâh Mahmûd Şehhâte, ts.(Beyrut: Daru İhyâu't-Turas, 2022), 1/420.

⁴⁹ Ebû Muhammed Abdu'l-Hak b. Galib İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-veciz fi tefsîril-Kitâbil-Aziz*, thk. Abdusselam Abdu's-Şafi, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422), 2/132; er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 8/239.

⁵⁰ Samed Yazar, *Osmanlı Son Döneminde Suriyeli Bir Müfessir* (Ankara: Fecr Yayınları, 2024), 115.

⁵¹ Luka, 21:2-38; Kâsimî, *Mehâsinü't-Te'vîl*, 3/393-396.

⁵² Luka, 21:3-12.

⁵³ Luka, 21:60.; Kâsimî, Hz. İsa'nın Çarmıha gerilmesi ile ilgili bütün bölümleri nakleder. Burada yaptığı nakilleri baştan sona nakletmemiz mümkün değildir. Bu sebeple konu içeriğini kapsayacak şekilde az sayıda nakilde bulunduk.

⁵⁴ Kâsimî, *Mehâsinü't-te'vîl*, 3/403.

⁵⁵ Luka, 9:28-32.

⁵⁶ Kâsimî, *Mehâsinü't-te'vîl*, 3/404-406.

yönüyle tahlil etmeye çalışır. Ona göre İncil metinleri, İsa'nın çarmıha gerilmediğini ispatlayacak delillerle doludur.⁵⁷ Bu deliller şöyledir:

Birincisi: İncil'de İsa'nın Petrus, Yakup ve Yuhanna ile Celile Dağı'na çıktığı kaydedilmiştir. Kâsımî'ye göre Hz. İsa'nın dua esnasında, yüzünün görünüm itibarıyla eskisinden farklı olması, giysilerinin beyazlaşp şimşek gibi parlaması, Mûsâ bin İmran ve İlyas'ın ona görünmesi ve bir bulutun gelip onları gölgelemesi, onunla birlikte olanların uykuya dalması gibi birçok ifade Hz. İsa'nın göğe yükseltildiğine delil niteliğindedir. Fakat Hristiyanların başka konularda ihtilafa düşmesi konuyla ilgili nakillerde çelişkili davranmalarına ve kelimelerin yerlerini değiştirmelerine sebebiyet verdi.⁵⁸

İkincisi: İncil'de çarmıha gerilen adamın Yahudilerden su istediği ve onların da ona su yerine sirke verdikleri yazılıdır. Onların ifadesine göre Hz. İsa, suyun tadına baktı ama içmedi. Hâlbuki bütün İncillerde onun kırk gün kırk gece çarmıhta kaldığı ve öğrencilerine şöyle dediği haber verilir: “Sizin bilmediğiniz bir yiyeceğim var”⁵⁹ Kırk gün kırk gece açlığa ve susuzluğa katlanan biri, bir günlük susuzluk yüzünden düşmanlarına nasıl muhtaçlık ve aşağılanma gösterebilir? Bırakın peygamberleri, en aşağılık bir insan bile bunu yapmazken, iddia ettiğiniz davranışı Hz. İsa'nın yapması mümkün olabilir mi?

Üçüncüsü: Hz. İsa'nın söylediği iddia edilen “Tanrım, Tanrım, neden beni yüzüstü bıraktın ve terk ettin?”⁶⁰ ifadesidir. Kâsımî, bu sözü bir peygamberin sarf edeceğini düşünmenin imkânsız olacağı kanaatindedir. Çünkü bu Allah'ın hükmünden memnuniyetsizliği ve emrine boyun eğmemeyi ima eden bir ifadedir. Hz. İsa, bu sözden beridir. Yani çarmıha gerilen kişi başka birisidir.⁶¹ Bütün bunlar Kur'an'ın haber verdiği bilgileri te'yit niteliğindedir. Kanaatimizce Kâsımî, bu konuyla ilgili Kitâb-ı Mukaddes nakillerinde abartıya kaçmıştır. Eserindeki bu bölümünü okuyan kişi Kitâb-ı Mukaddes'i okuyor hissine kapılabilmektedir. Önceki müfessirler Nisâ sûresi 157. âyetini tefsir ederken, Hz. İsa'nın çarmıha gerildiği iddiasını açıklamak için çeşitli İsrâîli rivayetlere yer vermiştir. Ancak müellifimiz, bu rivayetler yerine Kitâb-ı Mukaddes'te Luka İncili'nin konuyla ilgili pasajlarını alarak kıssayı farklı bir perspektiften ele almıştır.

2.2. Kible'nin Değişimi ile İlgili Nakiller

İslâm'da Allah'a ibadet ve belirlenen dinî ritüelleri yerine getirmek için önemli sembollerden biri Kâbe'dir.⁶² Kur'an-ı Kerîm'in ifadesiyle “Şüphesiz, âlemlere bereket ve hidayet kaynağı olarak insanlar için kurulan ilk ev (mâbet), Mekke'deki (Kâbe)dir.”⁶³ Nübüvvetten önce ve nübüvvetin ilk yıllarında Hz. Peygamber ve etrafındaki Müslümanlar namaz kıldıklarında yönlerini Mescid-i Aksa'ya çeviriyorlardı. Bununla birlikte Hz. Peygamber Kâbe'nin güney duvarında durarak kuzeye doğru namaz kılardı. Böylece hem Kâbe'yi hem de Kudüs'ü kible yapmış oluyordu.⁶⁴ Hz. Peygamber, her iki kutsal mabedi karşısına alarak müşrikler tarafından putlarla donatılan Kâbe'yi onlardan soyutlamış ve böylece Hz. İbrahim'in kurduğu mekâna saygıda bulunmuş oluyordu.⁶⁵ Hz. Peygamber, Mekke'de iken yönünü her iki kibleye çevirebiliyorken hicretten sonra bu imkân ortadan kalkmıştır. Bu sebeple Hicret sonrasında yaklaşık olarak on yedi ay yönünü Kudüs'e çevirerek namaz kılmaya devam etti.⁶⁶ Dolayısıyla Kâbe arkasında kalıyordu. O dönemde hem Müslümanların Yahudilerin kiblesi olan Kudüs'e yönelmesinin Yahudiler tarafından suistimal edilmesi hem de Hz. Peygamber'in ibadetlerinde Kâbe'ye yönelme arzusu vahyin nüzulüne sebep oldu. Konuyla ilgili âyet mealen şöyledir: “(Ey Muhammed!) Biz senin yüzünün göğe doğru çevrilmekte olduğunu (yücelerden haber beklediğini) görüyoruz. İşte şimdi, seni memnun olacağın bir kibleye

⁵⁷ Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, 3/409.

⁵⁸ Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, 3/408.

⁵⁹ Yuhanna, 4:32.

⁶⁰ Luka, 22:46.

⁶¹ Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, 3/413-416.

⁶² Abdurrahman Kasapoğlu, “Bir Dinî Tecrübe ve Sembol Olarak Kibleye Yönelme”, *Diyanet İlmî Dergi* 40/4 (2005), 32.

⁶³ Âl-i İmrân 3/96.

⁶⁴ Ahmet Güç, “İlâhî Dinlerde Kible Anlayışı ve Müslümanların Kible ile İlgili Uygulamaları”, *Diyanet İlmî Dergi* 39/2 (2003), 74.

⁶⁵ Cemal Kurnaz, Tahir Olgun, *Müslümanlıkta İbadet Tarihi*, çev. Cemal Kurnaz (Ankara: Akçağ Yayınları, 1998), 104, 105.

⁶⁶ Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdulcebbar et-Temîmî el-Mervezî Sem'ânî, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, thk. Yasir b. İbrahim -Anîm b. Abbas (Suûdi Arabistan: Daru'l-vatan, 1997), 1/144; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988), 1/250.

döndürüyoruz. Artık yüzünü Mescid-i Haram tarafına çevir. (Ey müslümanlar!) Siz de nerede olursanız olun, (namazda) yüzlerinizi o tarafa çevirin. Şüphe yok ki, Ehl-i Kitap, onun Rablerinden gelen gerçek olduğunu çok iyi bilirler. Allah onların yapmakta olduklarından habersiz değildir.”⁶⁷

Hiz. Peygamber, Rabbinin kendisini Kâbe'ye yöneltmesini bekliyordu. Kâbe'nin, atası İbrahim'in kiblesi, Arapların şerefi, mabedi ve hacci olması ve Yahudilere muhalefet etme düşüncesi gibi birçok sebep onu bu isteğe yöneltiyordu.⁶⁸ Nitekim çok zaman geçmeden bu arzusu Allah tarafından karşılandı ve Kâbe'ye yönelmek farz kılındı.⁶⁹ Böylece Kur'ân'da nesh olunan ilk konu olan kiblenin değişimi gerçekleşmiş oluyordu.⁷⁰

Müellife göre Hiz. Peygamber'in kible değişim arzusunu Rabbine iletmeden yüzünü göğe doğru çevirerek arzu etmesi güzel ahlakının göstergesidir. Ona göre bu mecazî talep sözlü talepten daha kıymetli olup dua hükmündedir.⁷¹ Bu davranış ayrıca Hiz. Peygamber'in mükemmel bir nezakete sahip olduğunu da göstergesidir.⁷² Âyet, Hiz. Peygamber'in onurlandırıldığını ve arzusunun gerçekleştirildiğini göstermektedir. Kâsımî, konuyla ilgili Tevrat'tan istişhatta bulunur. “Ehl-i Kitap, onun Rablerinden gelen gerçek olduğunu çok iyi bilirler.” âyetinde geçen zamirin daha önce zikredilen konulara işaret ettiğini söylemektedir. Bunlar Hiz. Peygamber'in nübüvveti ve getirdiği şeriattır.⁷³

Kâsımî'ye göre Ehl-i Kitap Hiz. Peygamber'in risâletinden emin oldukları için kiblenin değişimini de bilmeleri ve onaylamaları gerekiyordu. Nitekim Kâbe'nin Hiz. İbrahim ve oğlu İsmail için kible kılındığını da biliyorlardı.⁷⁴ Dolayısıyla Allah'ın Peygamber'e ve ona tabi olanlara Kâbe'ye yönelmelerini emretmesi Tevrat'ta peygamberler mührünün bir işareti ve habercisi olarak bilinen Faran'daki vahyin bir parçasıydı. Kâsımî'nin kible değişiminde istişhad olarak kullandığı Tevrat metni şöyledir: “*Ve dedi: Rab Sina'dan geldi ve onlara Seir'den doğdu, Faran (Faran) dağından parladi.*”⁷⁵ Müellif, bu bölümde Hiz. Mûsâ'nın, Hiz. İsrâ'nın ve Hiz. Peygamber'in nübüvvetlerine yönelik uyarı olduğunu ifade eder. Çünkü Allah, Mûsâ'ya Tevrat'ı Tûr-ı Sina'da, Hiz. İsrâ'ya İncil'i Seir dağında indirdi. Hiz. İsrâ, Nasıra adlı bir köyde Sair'de Hebron topraklarında yaşadı. Faran dağlarında parladi. Hiz. Peygamber'e ise Kur'ân'ı (Faran) Mekke'de indirdi. Faran, İbranice'de Mekke dağlarının adıdır. Nitekim Ehl-i Kitap bunun aksini iddia edemiyor çünkü “*Ve Allah çocuk (İsmail) ile beraberdi ve o büyüdü. Ve çölde yaşadı ve bir okçu oldu. Faran çölünde yaşadı*”⁷⁶ Tevrat'ta bunu teyit eden bilgiler yer almaktadır. Hiz. İsmail'in Mekke'de doğduğu, büyüdüğü ve orada defnedildiği bilinen bir gerçektir.⁷⁷ Burada da Kâsımî önceki müfessirlerden farklı bir yol takip etmiştir. Çünkü önceki müfessirler Bakara sûresi 144. âyetini tefsir ederken, kible değişimini ve Yahudilerin bu konudaki tutumlarını açıklamak için çeşitli isrâili rivayetlere yer vermiştir. Ancak müellifimiz, bu rivayetler yerine Kitâb-ı Mukaddes'te Tevrat'ın konuyla ilgili pasajlarını alarak kıssayı farklı bir perspektiften ele almıştır. Böylece Kâsımî, Kitâb-ı Mukaddes'ten yaptığı nakillerle tahrif olmamış bölümlerin Kur'ân tarafından tasdik edildiğini göstermektedir. Ayrıca Ehl-i Kitap ile ilgili âyetlerin daha kolay anlaşılmasını sağlamaya çalışmaktadır.

⁶⁷ el-Bakara 2/144.

⁶⁸ Ebû'l-Kasım Cârullah Mahmud b. Ömer Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâik gavâmidi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vucûhi't-te'vîl* (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-Arabî, 1408), 1/201.

⁶⁹ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Sadeleştirenler: Lütfullah Cebeci, Orhan Atalay, Sadık Kılıç (İstanbul: Akçağ Yayınları, 2016), 1/515.

⁷⁰ Ebû Muhammed Muhiyüssünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed Begavî, *Meâlimü't-Tenzil fi Tefsiri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü Taybe, 1997), 1/177; Celal Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri* (İzmir: Anadolu Yayınları, 1989), 1/379, 380.

⁷¹ Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, 1/425.

⁷² Begavî, *Meâlimü't-Tenzil*, 1/111.

⁷³ Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, 1/425.

⁷⁴ Bk. Yunus Emre Gördük, “Kitab-ı Mukaddes Metinlerinde Hiz. Peygamber'in (s.a.v.) Müjdelmesi Konusunda Bir İnceleme: Mu'cizât-ı Ahmediye Risalesi Perspektifinden” *Katre: Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi*, 1/9 (2020), 9, 5-44.

⁷⁵ Tevrat, Tesniye, 33.

⁷⁶ Tevrat, Yaratılış, 21.

⁷⁷ Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, 1/426.

2.3. Önceki Milletlere Yüklenen Sorumluluklar ile İlgili Nakiller

Kur'ân birçok yerde geçmiş ümmetlerin hayat tarzlarından, onlara yüklenen sorumluluktan ve işlemiş oldukları bazı suçlardan dolayı ceza olarak bazı nimetlerden yoksun kılındıkları veya bazı sorumluluklarının arttırıldığını haber verir. Konuya örnek olacak âyet mealen şöyledir: *"Yahudilere bütün tırnaklı hayvanları haram kıldık. Sırtlarında yahut bağırsaklarında taşıdıkları ya da kemiğe karışan yağlar hariç olmak üzere sığır ve koyunun iç yağlarını da onlara haram kıldık. Bu, zulümleri yüzünden onlara verdiğimiz cezâdır. Biz elbette doğru söyleriz."*⁷⁸ Demek ki zulüm, haksızlık ve kötülüklerinin cezası olarak bazı yiyecekler Yahudilere yasak kılınmıştır.⁷⁹ Ayrıca buzağıya tapınmaları, Cumartesi yasağını çiğnemeleri gibi birçok suç onların bazı nimetlerden yoksun bırakılmalarına sebep olan hususlardandır. Bundan haberdar olan ümmet-i Muhammed'in müminleri bu durumu yaşamama adına Rablerine şöyle niyazda bulundular: *"Rabbimiz! Unutursak veya hataya düşersek bizi sorumlu tutma. Ey Rabbimiz! Bizden öncekilere yüklediğin gibi bize de ağır bir yük yükleme. Ey Rabbimiz! Bize gücümüzün yetmediği işler de yükleme! Bizi affet! Bizi bağışla."*⁸⁰ Bu dua, müminlerin Rablerine karşı zaaf ve acizliklerini idrak etmeyi, O'nun rahmetine, affına ve yardımına olan ihtiyaçlarını tasvir etmektedir.⁸¹ Kâsımî, bizden önceki ümmetlere, onlara ağır gelebilecek birçok yük ve ibadetin yüklendiğini ifade eder. Ona göre önceki ümmetlere yüklenen ağır yüklerin bizim için hafifletilmiş olması Yüce Allah'a şükretmemizi gerektiren önemli bir sebeptir. Yüce Allah'ın lütfunu yüceltme gayesiyle kitaplarından alıntılar yaparak onlara yüklenen bazı ağır sorumlulukları tespit ettiğini ifade eder.

Bunları Kitâb-ı Mukaddes'ten nakiller getirerek meseleyi izah etmeye çalışır. Konuyla ilgili Kitâb-ı Mukaddes'ten yaptığı nakillerin bir kısmı şöyledir: *"Yedi gün mayasız ekmek yiyeceksiniz. İlk gün evlerinizden mayayı kaldıracaksınız. Kim bu yedi gün içinde mayalı bir şey yerse, İsrail'den atılacaktır"*⁸² *"Kim annesini ya da babasını döverse, kesinlikle öldürülecektir. Kim adam kaçırırsa, onu ister satmış olsun ister elinde tutsun, kesinlikle öldürülecektir. Annesine ya da babasına lanet eden kesinlikle öldürülecektir. Eğer erkek ya da kadın kölesinin dişini kırarsa, dişine karşılık onu özgür bırakacaktır. Eğer bir boğa bir erkeği ya da kadını boynuzuyla vurup öldürürse, kesinlikle taşlanacak ve eti yenmeyecektir. Boğanın sahibi ise suçsuz sayılacaktır. Ama saldırganlığı bilinen bir boğanın sahibi uyarılmasına karşın boğasına sahip çıkmazsa ve boğası bir erkeği ya da kadını öldürürse hem boğa taşlanacak hem de sahibi öldürülecektir."*⁸³ Bunları Kitâb-ı Mukaddes'ten nakiller getirerek aktarmayı tercih eder. Kâsımî, bu bölümlerin zorluklarla dolu olduğunu ifade ettikten sonra onlara yüklenen ağır yüklerin neler olduğuyla ilgili nakiller getirir. Kâsımî'nin aynı konuyla ilgili birçok yerden nakilde bulunması isrâîli haberleri mümkün merteye kullanmayan bir müellif için dikkate değer bir husustur. Belli ki Kâsımî, isrâîli haberlerin doğruluğuna güvenmemekte konuyla ilgili nakilleri de Kitâb-ı Mukaddes'ten yapmaktadır. Bunu yaparken de Kur'ân ve sünnete muhalif görüşleri nakletmekten imtina etmektedir. Kur'ân'da geçmiş ümmetlere ağır yükler yüklendiği haber verilir ancak bu yüklerin ne olduğu hakkında detaylı bilgi verilmez. Kâsımî, Kitâb-ı Mukaddes'te bahsi geçen ceza ve sorumlulukları tefsirine alarak konuya açıklık getirmeye çalışır. Kâsımî konuyla ilgili nakillere şöyle devam eder: *"Toprağınızı altı yıl ekecek, ürününü toplayacaksınız ama yedinci yıl nadasa bırakacaksınız; öyle ki, halkınızın arasındaki yoksullar yiyecek bulabilsin, onlardan artakalanı da yabanıl hayvanlar yesin. Bağınıza ve zeytinliğinize de aynı şeyi yapın. Altı gün çalışacak, yedinci gün dinleneceksiniz. Böylece hem öküzünüz, eşeğiniz dinlenir, hem de kadın kölenizin oğulları ve yabancılar rahat eder."*⁸⁴

Kâsımî, Kitâb-ı Mukaddes'ten yaptığı bu gibi nakillerden yola çıkarak Ehl-i Kitab'ın birçok konuda ağır sorumluluklara maruz kaldığını ve bu hükümlerin hayatlarını zorlaştırdığını söylemektedir. Kitâb-ı Mukaddes'te yer alan birçok bilgiyi eserine alan müellif konunun daha iyi anlaşılması için farklı konulardan

⁷⁸ el-En'âm, 6/146.

⁷⁹ Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâ et-türasi'l Arabî, 1420), 8/291.

⁸⁰ el-Bakara 2/286.

⁸¹ Seyyid Kutup, *Fizilalil-Kur'ân* Çev. Emin Saraç, İ.Hakkı Şengüler, Bekir Karlıağa (İstanbul: Hikmet Yayınları, ts.), 2/168.

⁸² Tevrat, Çıkış, 12:15.

⁸³ Tevrat, Çıkış, 21:15-17-27-28-29.

⁸⁴ Tevrat, Çıkış 23:10-12.

örnekler verir. Kirlenme ve kirlilikten temizlenme ile ilgili uzun nakiller yapar: “*Kim bir ölünün cesedine dokunursa, yedi gün kirli sayılır. Üçüncü gün onunla temizlenecek ve yedinci gün temiz olacaktır. Üçüncü gün temizlenmezse, yedinci gün temiz sayılmayacaktır. Ölü bir adamın cesedine dokunup da temizlenmeyen kişi Rabbin tapınma Çadırını kirletmiş olur. O kişi İsrail’den çıkarılacaktır. Üzerine arınma suyu serpilmediği için kirli sayılır. Onun kirliliği üzerinden kalkmaz.*”⁸⁵ Kâsımî, Ehl-i Kitab’ın zor olan bu kirlilikten nasıl arınacağı ile ilgili bölümde çokça metin olduğunu ifade eder. Bununla yetinmeyen Kâsımî, Tevrat’a göre günah sayılan davranışlar, bazı kuşların yasaklanması, yas tutan, doğum yapan kadının durumu, vücudunda yara olanların yapması gerekenler gibi birçok konuya eserinde yer verir. Kâsımî, “*Kim adet gören hanımına dokunursa akşama kadar kirli sayılacaktır. Âdet döneminde üzerinde yattığı her şey kirli sayılacak ve üzerine oturduğu her şey kirli sayılacaktır. Kim onun yatağına dokunursa, giysilerini yıkayacak ve suyla yıkanacak ve akşama kadar kirli sayılacaktır.*”⁸⁶ Tevrat’tan aldığı bu pasajla hayızlı kadının hükümlerini ve karşılaştığı zorlukları haber verir. Bütün bunlar toplumsal hayatı zorlaştıran insanın kaldırmakta güçlük çekeceği kurallardır. Bazı müfessirlere göre tarihte Yahudiler ve Hristiyanlar gibi birçok ümmette ağır hüküm ve sorumluluklar vardı. Bunlar; günde elli vakit namaz kılmak, mallarının büyük bir kısmını vergi olarak vermek, necaset bulaşan kıyafeti kesmek, memleketlerinden sürülmek, birçok suç için idam cezası uygulamak gibi birçok hüküm ve sorumluluklardır.⁸⁷ Bu yükümlülükler Ehl-i Kitab’ın hayatını zorlaştırdığı gibi onları Allah’ın emirlerini yerine getirememeye gibi hatalara da düşürüyordu. Bunların bilinmesi ilahi lütufların tarafımıza çokça verildiği inancını ortaya çıkarması açısından önem arz etmektedir. Kâsımî’nin konuyu ayrıntılı bir şekilde ele alışı onu bu konuda farklı kılmıştır. Nitekim, önceki milletlere yüklenen sorumluluklar işlenirken, önceki müfessirler bu konuyu açıklarken İbn Abbas (öl. 68/687-88) ve Vehb b. Münebbih (öl. 114/732) gibi isimlerden gelen İsrâili rivayetlere dayanmıştır. Buna karşın, müellifimiz bu rivayetleri kullanmak yerine Kitâb-ı Mukaddes’te Tevrat’ın konuyla ilgili bütün pasajlarına atıfta bulunarak kıssanın yorumunu farklı bir temele oturtmuştur.

2.4. Oruç ile İlgili Nakiller

İslâm’ın temel ibadetlerinden biri olan oruç, Kur’ân’ın haber verdiği üzere geçmiş milletlere de farz kılınmıştır. Konuyla ilgili âyet mealen şöyledir: “*Ey iman edenler! Oruç sizden önce gelip geçmiş ümmetlere farz kılındığı gibi size de farz kılındı. Umulur ki korunursunuz.*”⁸⁸ Oruç, meşakkat olarak görünse de müminler için hayır, bereket ve rahmetle dolu bir ibadettir.⁸⁹ Bizden öncekilere de farz kılınan oruç belli ayda ve belli şartlarda tutulmayı gerektiren ibadettir. Bazı rivayetlere göre önceki ümmetler orucu Ramazan ayında değil her ayın ilk üç gününde tutmaktaydılar.⁹⁰ Bazı müfessirler bu görüşe katılmayarak önceki ümmetlere farz kılınan orucun Ramazan ayında tutulan oruç olduğu görüşünü savunur.⁹¹ Müminler için orucun Ramazan ayında tutulması gerektiği “*Öyle ise sizden Ramazan ayını idrak edenler onda oruç tutsun.*”⁹² âyetiyle haber verilmektedir.⁹³

Oruç, takva sahipleri için bir dizgin, sâlih insanlar için cennet vesilesidir. Kişi oruç tutarak dünyevi şehvet ve lezzetlerden uzaklaşır. Oruçla Allah’ın sevgi ve hoşnutluğunu elde eder. Müellif, orucun önceki ümmetlere de farz kılındığını ortaya koymak için Tevrat ve İncil’den nakiller getirir. Bu nakillerden bazıları şöyledir: “*Bakın, oruç tuttuğunuz gün keyfinize bakıyor, işçilerinizi eziyorsunuz. Orucunuz kavgayla, çekişmeyle, şiddetli yumruklaşmayla bitiyor. Bugünkü gibi oruç tutmakla sesinizi yükseklere duyuramazsınız.*

⁸⁵ Sayılar, 15:11-14.

⁸⁶ Tevrat, Levililer, 4:19-21.

⁸⁷ Bk.Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 1/515; Vehbe Zuhaylî, *et-Tefsîrü’l-Münîr* (İstanbul: Rîsâle Yayınları, ts.), 2/116, 117.

⁸⁸ el-Bakara 2/183.

⁸⁹ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/184.

⁹⁰ Abdürrezzâk San’ânî, *Tefsîru Abdürrezzâk*, thk. Mahmud Muhammed Abduh (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1419), 1/307; Ebû Cafer Muhammed İbn Cerîr Taberî, *Câmi’u’l-beyân fi te’vîli âyi’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2000), 3/414.

⁹¹ Ebû’l-Leys Nasr b. Muhammed Semerkandî, *Bahru’l-ulûm*, (b.y.:y.y., ts.), 1/121.

⁹² el-Bakara 2/185.

⁹³ Ebû Abdullah Muhammed b. İdris Şafîî, *Tefsîru’l-İmam eş-Şafîî*, thk. Ahmed b. Mustafa, el-Ferran (Suudi Arabistan: Daru’t-tedmir, 2006), 1/292.

İstediğim oruç bu mu sanıyorsunuz? İnsanın isteklerini denetlemesi gereken gün böyle mi olmalı? Kamış gibi baş eğip çul ve kül üzerine mi oturmalı? Siz buna mı oruç, Rabb'i hoşnut eden gün diyorsunuz."⁹⁴ Tevrat'taki ifadeden de anlaşılacağı üzere oruç geçmiş ümmetlere de farz kılınmıştır. Kâsımî, konunun anlaşılması için sadece bir nakille kalmaz konuyla ilgili Kitâb-ı Mukaddes'te yer alan bütün pasajları nakleder. Bu nakilleri yaparken Tevrat'ın farklı bölümlerinden istifade eder.⁹⁵

Kâsımî, orucun farziyeti ile ilgili İncil'den de nakiller getirir. Konuyla ilgili getirdiği nakil şöyledir: "Oruç tuttuğunuz zaman, ikiyüzlüler gibi surat asmayın. Onlar oruç tuttuklarını insanlara belli etmek için kendilerine perişan bir görünüm verirler. Size doğrusunu söyleyeyim, onlar ödülleri almışlardır. Siz oruç tuttuğunuz zaman, başınıza yağ sürüp yüzünüzü yıkayın ki, insanlara değil, gizlide olan Babanız'a oruçlu görünesiniz. Gizlilik içinde yapılanı gören Babanız sizi ödüllendirecektir."⁹⁶ Kâsımî'nin konuyla ilgili Tevrat ve İncil'lerden nakiller getirmesi orucun bütün şeriatlerde her ümmete farz olduğunu ispatlama gayesiyledir. Kâsımî, orucun mahiyet ve şekil yönünden Hristiyanlar tarafından tahrif edildiğini imalı bir şekilde belirtir. Orucun her dinde bütün gün akşama kadar yemekten ve içmekten kaçınmak anlamına geldiğini yiyecekleri başka yiyeceklerle değiştirmenin oruç ibadeti için geçerli olmayacağını söyleyerek isim vermeden Ehl-i Kitab'ın bu tarz bir tahrife gittiklerini ifade eder.⁹⁷

Kâsımî'nin isrâîli bilgiler yerine doğrudan Kitâb-ı Mukaddes nakillerinden istifade etmesi onun bu konuda titiz davrandığına işaret eder. Ancak Kâsımî'nin "*Başınıza yağ sürüp yüzünüzü yıkayın ki, insanlara değil, gizlide olan Babanız'a oruçlu görünesiniz. Gizlilik içinde yapılanı gören Babanız sizi ödüllendirecektir.*" İncil metninin oruçla ilgili pasajında şeriatımızda kullanılması uygun olmayan Allah-baba sözünü kırpmadan nakletmesi ve bu konuda herhangi bir eleştiri yapmaması nakilde usul hatası olarak görülebilir. Kitâb-ı Mukaddes'te Baba-oğul gibi geçen kavramların Bikâî tarafından kırılması ve bunları kullanmanın uygun olmadığını belirtmesi onun bu konuda daha çok hassasiyet gösterdiğine işaret eder.⁹⁸ Görünen o ki Bikâî'nin yolunu takip ettiğini söyleyen Kâsımî, bu kavramları kullanmakta bir beis görmemiştir. Benzer şekilde, orucun önceki ümmetlere de farz olduğu konusu ile ilgili âyetler işlenirken, önceki müfessirler bu konuyu açıklarken Mücahid (öl. 103/721), Katade (öl. 117/735), Süddî (öl. 127/745) gibi isimlerden gelen İsrâîli rivayetlere dayanmıştır. Buna karşın, müellifimiz bu rivayetleri kullanmak yerine Kitâb-ı Mukaddes'te Tevrat ve İncillerden nakiller getirerek kıssanın yorumunu farklı bir temele oturtmuştur.

2.5. Tâlût-Câlût ile İlgili Nakiller

Tâlût-Câlût kıssası Kur'an-ı Kerim'de Bakara sûresi 248-252 âyetleri arasında haber verilmektedir. Kıssaya göre İsrailoğullarının ileri gelenleri Allah yolunda savaşmak için peygamberlerinden bir hükümdar istediler. Peygamberleri onlara Tâlût'un kendilerine hükümdar tayin edildiğini söyleyince onlar onu bu işe layık görmeyerek hükümdarlığına itiraz ettiler. Çünkü Tâlût, Benyaminoğullarından fakir bir çoban, bir sucu ya da bir debbağdı. Ailesinden peygamber veya kral da yoktu.⁹⁹ Hâlbuki bu davranışları peygamberlerine karşı bir itiraz ve inatlarının göstergesiydi.¹⁰⁰ Allah, Tâlût'un hükümdar olarak seçildiğine alamet olarak Mûsâ ve Harun ailesinden kalan ahit sandığının delil olduğunu haber vermektedir Yahudiler, çölde yaşadıkları sıkıntıların ardından ve Hz. Mûsâ'nın vefatından sonra, peygamberleri Yûşa (a.s) döneminde Kutsal Toprakları ele geçirmiş; ancak bir süre sonra düşman saldırıları sonucunda buradan sürülmüşlerdir. Düşmanlar Yahudilere ait sandıkta muhafaza edilen birçok kutsal emanete el koymuşlardı. Kendilerine gönderilen hükümdar Tâlût,¹⁰¹ onlara mucize olması ve kalplerinde sekine oluşturması için bir sandık

⁹⁴ Tevrat, Yeşaye, 58:3-7.

⁹⁵ Bk. Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, 2/17; Bk. Yeşaye, 58:1-14; Yoel 1:12.

⁹⁶ Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, 2/18; Ayrıca Bk. Matta, 6:11.

⁹⁷ Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, 2/19.

⁹⁸ İbrahim Ömer Bikâî, *Nazmü'd-Dürr fî tenâsübî'l-âyât ve's-süver* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1984), 2/29.

⁹⁹ Nâsîrüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* (Beyrut: Daru İhyau turasî'l-Arabî, 1418), 1/150.

¹⁰⁰ Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-'azîm*, thk. Sâmî Muhammed b. Selâme (Beyrut: Dâru Taybe, 1999), 1/507.

¹⁰¹ Tâlût, Ahd-i Atik'te Şaul (Saul) ismiyle zikredilir. Bk. Ali Osman Kurt, "Tâlût", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/39/552, 553.

getirmişti.¹⁰² Bu sandığın içinde neler olduğuyla ilgili pek çok hikâye anlatılmış ve farklı görüşler ortaya atılmıştır. Ancak bu sandık ile ilgili en çok bilinen husus İsrailoğulları tarafından bilinen ve kaybettikleri bir sandık olduğudur.¹⁰³ Bu sandık, Tâlût'un Allah tarafından seçilmiş olduğunu kanıtlamak için de bir mucizeydi. Konuyla ilgili âyet Mealen şöyledir: *"Peygamberleri onlara: Onun hükümdarlığının alâmeti, Tabut'un size gelmesidir. Meleklerin taşıdığı o Tabut'un içinde Rabbinizden size bir ferahlık ve sükûnet, Mûsâ ve Harun hanedanlarının bıraktıklarından bir kalıntı vardır. Eğer inanmış kimseler iseniz sizin için bunda şüphesiz bir alâmet vardır, dedi"*¹⁰⁴ Sandık, içinde Tevrat'ın on âyeti yazılı olan iki tabletin bulunduğu kutudur. Sandığa şahitlik sandığı da denilmektedir. Nitekim ordu savaştığında bir grup asker tarafından ordunun önünde taşınıyor ve savaşı zaferle kazanmalarına sebep oluyordu.¹⁰⁵ Kâsımî, müfessirlerden yaptığı nakillerden sonra konunun daha net anlaşılması için Mısır'dan Çıkış bölümünün yirmi beşinci babında şöyle yazar diyerek Kitâb-ı Mukaddes'ten nakilde bulunur.

*"... Akasya ağacından bir sandık yapsınlar. Boyu iki buçuk, eni ve yüksekliği birer buçuk arşın olsun. İçini de dışını da saf altınla kapla. Çevresine altın pervaz yap. Dört altın halka döküp dört ayağına tak. İkisi bir yanda, ikisi öbür yanda olacak. Akasya ağacından sııklar yapıp altınla kapla. Sandığın taşınması için sııkları yanlardaki halkalara geçir. Sııklar sandığın halkalarında kalacak, çıkarılmayacak. Antlaşmanın taş levhalarını sana vereceğim. Onları sandığın içine koy. Saf altından bir Bağışlanma Kapağı yap. Boyu iki buçuk, eni bir buçuk arşın olacak. Kapağın iki kenarına dövme altından birer Keruv yap. Keruvlar'dan birini bir kenara, öbürünü öteki kenara, kapakla tek parça halinde yap. Keruvlar yukarı doğru açık kanatlarıyla kapağı örtecek. Yüzleri birbirine dönük olacak ve kapağa bakacak. Kapağı sandığın üzerine, sana vereceğim taş levhaları ise sandığın içine koy."*¹⁰⁶ *"Tanrı Sina Dağı'nda Mûsâ'yla konuşmasını bitirince, üzerine eliyle antlaşma koşullarını yazdığı iki taş levhayı ona verdi."*¹⁰⁷ *"Rab Mûsâ'ya, "Öncekiler gibi iki taş levha kes" dedi, "Kırdığın levhaların üzerindeki sözleri onlara yazacağım."*¹⁰⁸ Kâsımî, Kitâb-ı Mukaddes nakilleriyle Kur'ân'da zikri geçen konuyu açıklamaya çalışmaktadır. Konunun Tevrat'ın dipnotlarında da anlatıldığını ifade eden Kâsımî, bu dipnotlarda sandığın İbranice'de "Sekine" anlamına geldiğini ve İsrailoğulları'nın Filistinliler karşısındaki yenilgisi, sandığın İsrailoğulları'ndan alınması ve yedi ay boyunca Filistinliler'in topraklarında kalması gibi konuların anlatıldığını belirtir.¹⁰⁹

Kâsımî, Bikâî'nin "Belki de İsrailoğulları'na ait kıssaların bu kıssa ile son bulması Hz. Peygamber'in mesajının doğruluğuna işarettir. Çünkü bu kıssa en zeki âlimlerinin sadece birkaçının bildiği şeydir" sözüne itiraz ederek bu kıssanın I. Samuel kitabının on yedinci bölümünde kayıtlı olduğu halde Bikâî'nin hikâyeyi bilmediğini ifade eder. Kâsımî, Bikâî'nin görmediği kıssayı baştan sona kadar Kitâb-ı Mukaddes'ten nakleder.¹¹⁰ Böylece Kâsımî, isrâiliyyât konulu âyetleri tefsir ederken âyetleri Kitâb-ı Mukaddes'te geçen yönü ile irtibatlandırmaya âzamî gayret göstermiş ve bu âyetler üzerine birden çok nakilde bulunmuştur. Kâsımî'nin benimsediği bu anlayış Kitâb-ı Mukaddes'in çağdaş müfessirler tarafından bir tefsir malzemesi olarak kullanılmasını yaygınlaştırmıştır.

Sonuç

İsrâiliyat, başta Yahudilik ve Hristiyanlık olmak üzere diğer din ve kültürlerin etkisinde kalınarak tefsir ilmine aktarılan bilgilerin tümüne verilen isimdir. Kur'ân'da Ehl-i Kitap ile ilgili bin üç yüz civarında âyetin yer alması, ilahi dinlerin birçok dini hükümde kesişmesi, Kur'ân'ın Kitâb-ı Mukaddes'e atıfta bulunması, sahabenin Medine'de Yahudi halkıyla etkileşimi gibi hususlar, birçok müfessiri isrâiliyyâtta ve

¹⁰² Âyette geçen "sekine" kavramı hakkında detaylı bilgi için bakınız: Ahmet Akbaş, *Kur'ân'da İnsanın Mutluluğu* (İstanbul: Nida Yayınları, 2024), 60-69.

¹⁰³ Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît* (Beyrut: Dârü'l-Fikir, 1420), 2/581.

¹⁰⁴ el-Bakara 2/248.

¹⁰⁵ Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, 3/420.

¹⁰⁶ Tevrat, Çıkış 25:1-18.

¹⁰⁷ Tevrat, Çıkış 35:18.

¹⁰⁸ Tevrat, Çıkış 34:1.

¹⁰⁹ Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, 2/182.

¹¹⁰ Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, 2/183.

Kitâb-ı Mukaddes'ten nakilde bulunmaya sevk etmiştir. Erken ve klasik dönem müfessirleri isrâîliyyât nakillerini herhangi bir tasnife tabi tutmazken çağdaş dönem müfessirleri hem rivayetlerin tasnifi üzerinde durmuş hem de bu rivayetlere alternatif olabilecek Kitâb-ı Mukaddes nakillerini yaygın bir şekilde kullanmıştır. Zayıf ve uydurma olarak bilinen isrâîliyyât rivayetlerinin yerine Kitâb-ı Mukaddes'ten doğrudan nakil yapan müfessirlerden biri Bikâî'dir. Çağdaş dönemde onun bu yöntemini takip eden müfessir ise Kâsımî'dir. Bazen nakilleri ayetin daha iyi anlaşılması gayesiyle bazen de bu rivayetleri herhangi bir tenkide tabi tutmadan eserine alır. Çok az yerde de bu nakilleri yaparken eleştirir. Eserinde isrâîliyyât ve Kitâb-ı Mukaddes nakilleriyle ilgili değerlendirmelerde bulunan Kâsımî, kıssalarla ilgili Hz. Peygamber'den nakledilen rivayetlerin esas alınabileceğini ve bu tarikten gelen rivayetlerin eleştirilebilecek yönlerinin olmadığını belirtir. Ona göre Kur'ân kıssalarının tefsirinde sahih rivayetler dışında isrâîli rivayetler ve Kitâb-ı Mukaddes nakilleri de kullanılmaktadır. İslâm inancına aykırı birçok naklin herhangi bir tasnife tabi tutulmadan isrâîliyyât olarak tefsirlere alınmış olması, akla ve inanca aykırı birçok bilginin yaygınlık kazanmasına sebep olmuştur. Kâsımî'ye göre bu tarz bilgilerin ya reddedilerek veya ayıklanarak tefsir kaynaklarından atılması gerekmektedir. Onun bu düşüncesi isrâîliyyât nakillerinde temkinli davranmasını sağlamıştır.

Kitâb-ı Mukaddes naklinde temkinli davranan Kâsımî, İslâm inanç ve itikadına aykırı olabilecek bilgileri tefsirine almamıştır. Nakil gerektiren yerlerde Tevrat ve İncillerden yararlanması, bunları Ehl-i Kitab'ın aleyhinde kullanması, istişhat ve şer'î hükümleri te'yit gibi konularda delil olarak sunması onun bu konuda hassas ve bilinçli davrandığını göstermektedir. Kâsımî'nin İslâm inanç sisteminde yeri olmayan Allah-baba sözünü Kitâb-ı Mukaddes'ten naklettikten sonra okuyucuyu bu konuda uyarmaması eleştirilebilir bir yön olarak görülebilir. Ayrıca Hz. İsâ'nın Ehl-i Kitap tarafından çarmıha gerildiği ve öldürüldüğü ile ilgili iddiaların naklinde abartıya gittiği tespit edilmiştir. Bu bölümü okuyan kişi Kitâb-ı Mukaddes okuduğu hissine kapılabilmektedir. Ancak diğer bölümler ile ilgili nakillerde belli bir yöntem ve sınırı takip ettiği görülmüştür. Kâsımî Kur'an'ın ruhuna, Allah'ın ulûhiyetine, peygamberlerin ismet sıfatına, geçmiş ümmet ve peygamberlerle ilgili aykırı nakiller yerine doğrudan Kitâb-ı Mukaddes'ten yararlanmıştır. İsrâîliyyât nakilleri yerine Kitâb-ı Mukaddes metinlerini kullanması onun bu alanda farklı ve temkinli davrandığını göstermektedir.

Beyanname/Declaration

1. Finans/Teşvik: Yazar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedir. / The author declare that no funding/incentive was used in the study.

2. Çıkar Çatışması: Yazar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir. / The author declare that there is no conflict of interest in the study.

3. Etik Beyan: Yazar bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedir. Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir. / The author declare that research and publication ethics have been followed in this article. In addition, Ethics Committee Approval is not required for this research.

Kaynakça

- Akbaş, Ahmet. *Kur'ân'da İnsanın Mutluluğu*. İstanbul: Nida Yayınları, 2024.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988.
- Aydın, Hüseyin. "Kur'an Bütünlüğü Açısından Hz. İsâ'nın Âkıbeti Meselesi". *Kelam Araştırmaları Dergisi (Kader)* 6/2 (2008), 17-46.
- Bahar, Murat. "Cemaleddîn el-Kâsımî'nin Kimliği, Kişiliği ve Mehâsinü't-Tevîl Adlı Eseri". *Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2021), 115-138.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed. *Meâlimü't-Tenzîl fî Tefsiri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru Taybe, 1997.
- Beyzâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. Beyrut: Daru İhyau turasi'l-Arabî, 1418.
- Bikâî, İbrahim Ömer. *Nazmü'd-Dürer fî tenâsübi'l-âyât ve's-süver*. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1984.

- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usulü*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basım Evi, 1971.
- Çam, Süleyman. "Abdülazîz ed-Debbâğ'ın "el-İbrîz" Adlı Eserindeki Bazı İtikadî Görüşleri". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/20, (2022), 87-103.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. *el-Bahrü'l-muhît*. Beyrut: Dârü'l-Fikir, 1420.
- Güç, Ahmet. "İlâhî Dinlerde Kible Anlayışı ve Müslümanların Kible ile İlgili Uygulamaları". *Diyanet İlmi Dergi* 39/2 (2003), 73-100.
- Günay, H. Mehmet. "Cemâlüddîn el-Kâsımî, Hayatı ve İlmî Kişiliği". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1996), 253-272.
- Gördük, Yunus Emre. "Kitab-ı Mukaddes Metinlerinde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Müjdelmesi Konusunda Bir İnceleme: Mu'cizât-ı Ahmediye Risalesi Perspektifinden". *Katre Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi*, 1/9 (2020), 9, 5-44.
- Harman, Ömer Faruk. "Kur'an-ı Kerim'de Hz. İsâ". İslâm ve Hristiyan Kaynaklarında Hz. İsâ, Uluslararası Müslüman-Hristiyan Diyalogu Sempozyumu II. 312. B.y. Y.y. 2005.
- Işık, Halim. "İncillere Göre Çarmıh". *Dinî Araştırmalar Dergisi* 10/29 (2007), 41-78.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdu'l-Hak b. Ğalib. *el-Muharraru'l-veciz fi tefsiril-Kitabil-Aziz*. thk. Abdusselam Abdu's-Şafi. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'ani'l-'azîm*. thk. Sâmi Muhammed b. Selâme. Beyrut: Dâru Taybe, 1999.
- Kalkan, Gökçen. *Cemaleddin el- Kâsımî ve Tefsirindeki Metodu*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. "Bir Dinî Tecrübe ve Sembol Olarak Kibleye Yönelme". *Diyanet İlmi Dergi* 40/4 (2005), 29-48.
- Kâsımî, Cemâlüddîn. *Kur'ân'ı Anlamak: Tefsir İlminin Temel Meseleleri (Mukaddime)*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1990.
- Kâsımî, Muhammed Cemâleddin. *Mehâsinü't-te'vîl*. thk. Muhammed Basel. Beyrut: Dârü'l- Kütübî'l-İlmiyye, 1418.
- Kaya, Mesut. "'Deki: Tevrat'ı Getirin de okuyun" Tefsirde Kitab-ı Mukaddes'ten Nakilde Bulunmanın Meşruiyeti Bağlamında Bikâî-Sehâvî Polemiği". *Dini Araştırmalar Dergisi* 13/2 (2013), 85-105.
- Kaya, Remzi. "İnciller ve Kur'an'da Hz. İsâ'nın İnsan ve Peygamber Oluşu". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2004), 37-58.
- Kurt, Ali Osman. "Tâlût". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/552-553. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Kur'an-ı Kerîm Meâlî, çev. Halil Altuntaş -Muzaffer Şahin Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Kitab-ı Mukaddes. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003.
- Kutup, Seyyid. *Fizilalil-Kur'ân*. Çev. Emin Saraç, İ.Hakkı Şengüler, Bekir Karlıağa, İstanbul: Hikmet Yayınları, ts.
- Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullâh Mahmûd Şehhâte, Beyrut: Daru İhyâu't-Turas, 2022.
- Olgun, Tahir. *Müslümanlıkta İbadet Tarihi*. çev. Cemal Kurnaz. Ankara: Akçağ Yayınları, 1998.
- Özel, Mustafa. "Tefsir Kaynağı Olarak Kitab-ı Mukaddes: İbrahim Bikâî Örneği". *Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2010), 71-91.
- Polater, Kadir. "Kur'an ve Kitab-ı Mukaddes'e Göre Yunus Kıssası". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 7/2 (2007), 133-161.
- Râzî, Fahrüddin. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru İhyâ et-türasi'l Arabî, 1420.
- San'ânî, Abdürrezzâk. *Tefsîru Abdürrezzâk*. thk. Mahmud Muhammed Abduh. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419.
- Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdulcebbâr et-Temîmî el-Mervezî. *Tefsîru'l-Kur'ân*. thk. Yasir b. İbrahim -Anîm b. Abbas. Suûdi Arabistan: Daru'l-vatan, 1997.
- Semerkandî, Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed. *Bahru'l-'ulûm*, (b.y.:y.y., ts.).
- Sönmez, Zekiye. *Hristiyanlık Dünü Bugünü ve Geleceği*. Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2002.
- Şafîî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris. *Tefsîru'l İmam eş-Şafîî*. thk. Ahmed b. Mustafa, el-Ferran. Suudi Arabistan: Daru't-tedmir, 2006.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed İbn Cerîr. *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Yazar, Samed. *Osmanlı Son Döneminde Suriyeli Bir Müfessir*. Ankara: Fecr Yayınları, 2024.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. Sadeleştirilenler: Lütfullah Cebeci, Orhan Atalay, Sadık Kılıç, İstanbul: Akçağ Yayınları, 2016.
- Yıldırım, Celal. *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*. İzmir: Anadolu Yayınları, 1989.
- Yıldız, Mustafa. "Tâhîr b. Âşûr'un et-Tahrîr ve't-Tenvîr İsimli Tefsirinde Kitâb-ı Mukaddes Nakillerinin Referans Değeri, Tahlil ve Tenkidî". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 14/1, 2022, 324-344.

Yıldız, Mustafa. "İsrâiliyata Alternatif Yorum Denemeleri: et-Tahrîr ve't-Tenvîr Örneği". Marifetname, 9/1, 2022, 187-216.

Zehebî, Muhammed Hüseyin. *Tefsir ve Hadiste İsrâliyyât*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011.

Zemahşerî, Ebû'l-Kasım Cârullah Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâik gavâmidî't-tenzîl ve 'uyûnî'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-Arabî, 1408.

Zuhaylî, Vehbe. *et-Tefsirü'l-Münîr*. İstanbul: Risâle Yayınları, ts.

المصطلح البلاغي بين الثبوت والتغير

Sabitlik ve Değişkenlik Arasında Belagat Terimleri

Rhetorical Terms: Between Stability and Change

Yaser Ali Hakçioğlu

Dr., Bağımsız Araştırmacı
Dr., Independent Researcher
Muş/Türkiye

yasseralimuhammed@hotmail.com

ORCID: [0000-0002-7548-958X](https://orcid.org/0000-0002-7548-958X)

Makale Bilgisi | Article Information

Geliş Tarihi Received: 27.09.2024

Kabul Tarihi Accepted: 21.02.2025

Yayın Tarihi Published: 15.06.2025

Atıf | Cite as

Hakçioğlu, Yaser Ali. “المصطلح البلاغي بين الثبوت والتغير”. *Van İlahiyat Dergisi* 13/22 (Haziran 2025), 27-40.

<https://doi.org/10.54893/vanid.1557409>

Hakçioğlu, Yaser Ali. “Rhetorical Terms: Between Stability and Change”. *Van Journal of Divinity* 13/22 (June 2025), 27-40. <https://doi.org/10.54893/vanid.1557409>

İntihal | Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/vanid>

Mail: vanyyuifd@yyu.edu.tr

المصطلح البلاغي بين الثبوت والتغير

الملخص

لا يخلو فن من الفنون من وضع المصطلحات العلمية الخاصة به، فعلماء كل فن يحرصون كل الحرص على وضع مصطلحات علمية، وتكون هذه المصطلحات باتفاق بينهم، والغرض من وضع هذه المصطلحات هو تسهيل هذه الفنون وتحديد المسائل العلمية وتوضيح معالمها، مما يجعلها سهلة الحفظ، واضحة المعالم، ويسهل بذلك على العلماء والدارسين الوقوف على تلك المسائل وتصورها، فالمصطلحات كالنجوم الهاديّة في ظلمات الليل البهيم؛ لأنها عنوان المفهوم، والمفهوم أساس الرؤية، فهي وسيلة من وسائل المعرفة، بل هي من أهم الأدوات المعرفية في مجال إيصال المعلومات، فقد قيل: "إن فهم المصطلحات نصف العلم؛ لأن المصطلح هو لفظ يعبر عن مفهوم، والمعرفة ما هي إلا مجموعة من المفاهيم المترابطة التي تتشكّل منها المنظومة المعرفية؛ ولهذا كان وضع المصطلحات للعلوم أمراً حتمياً ولازماً لعموم الحاجة إليه، ومما لا بد من الإشارة إليه هو أن وضع المصطلحات ليس خاصاً بعصرنا هذا، بل هو ضارب بجذوره في عمق التاريخ، فقد عُرف المصطلح منذ مجيء الإسلام، ودليل ذلك أن هناك كثيراً من الألفاظ، والكلمات من العصر الجاهلي قد أخذت معاني جديدة وصيغت بصيغة إسلامية، ووضعت لها تعريفات جديدة تحمل معاني الإسلام والشرع الجديد، ولأهمية وضع المصطلحات العلمية كانت هذه الدراسة التي أحاول من خلالها التعريف بالمصطلح وبيان أهميته، وذكر الأسباب الداعية إلى وضع المصطلحات، وسأحدد الإطار الذي تدور حوله هذه الدراسة من خلال دراسة مصطلحات بلاغية بذاتها، وهي مصطلحات: "الكنائية، والاحتباك، وتجاهل العارف" من حيث التعريف بها وذكر نماذج لها وبيان ما طرأ عليها من الثبوت والتغير.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية، المصطلح، البلاغة، الثبوت، التغير.

Sabitlik ve Değişkenlik Arasında Belagat Terimleri

Öz

Her ilmin kendisine has bir terminolojisi vardır. Her bilim dalındaki ilim adamları, kendi alanlarındaki bilimsel terminolojiyi geliştirmeye oldukça fazla önem vermişler ve zamanla ulema arasında bu konuda bir ittifak hâsıl olmuştur. Bu terimlerin geliştirilmesindeki amaç, bu disiplinleri kolaylaştırmak, ilmi konuları sınırlamak ve ilkelerini açıklığa kavuşturmadır. Zira istilâhlar, ezberlemeyi kolaylaştırır ve manayı daha açık hale getirir. Bu durum ilim adamları ve araştırmacıların ilgili konuları tasavvur edip anlamalarını kolaylaştırır. Terimler, gecenin karanlığında yol gösteren yıldızlar gibidir. Çünkü istilâhlar, anlamı tarif eder, anlam ise tefekkürün esasını teşkil eder. Aynı zamanda kavramlar, bilgiye ulaşmanın da en önemli araçlarından biridir. Nitekim bu durum "Kavramları anlamak, ilmin yarisıdır." şeklinde ifade edilmiştir. Çünkü kavram, anlam olgusunu ifade eden bir kelimedir. Bilgi ise birbirleriyle irtibatlı anlamlar bütününe tekabül etmektedir. Bu nedenle ilimlere ilişkin terminolojinin vaz edilmesi, kaçınılmaz ve gerekli olmuştur. Kavramların gelişiminin sadece çağımıza özgü olmayıp tarihin derinliklerine kadar dayandığını da belirtmek gerekir. İstilah ifadesi, İslâm'ın gelişinden itibaren bilinmektedir. Bunun delili, cahiliye dönemindeki birçok kelime ve lafızların, İslâm'dan sonra yeni anlamlar kazanması ve İslami terminolojiye uygun bir muhtevaya bürünmüş olmasıdır. İlmi istilah olgusunun vaz edilmesinin ehemmiyeti sebebiyle bu çalışmada, istilah olgusunu tanımlamaya, vaz'ın sebeplerine ve önemine temas etmeye çalıştım. Bu çalışmanın çerçevesini belagata dair istilâhlar ile sınırlandırdım. Bu kavramlar ise kinâye, ihtibâk ve tecâhülül'l-ârif kavramlarıdır. Çalışmada mezkûr kavramlar tanımlanacak, her birisine dair örnekler sunulacak, anlamlarının sabit ya da değişken olup olmadığına temas edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, İstilah, Belagat, Sabit, Değişken.

Rhetorical Terms: Between Stability and Change

Abstract

No art is free from its own set of scientific terms. Scholars of each art are keen to establish these scientific terms through mutual agreement. The purpose of creating these terms is to simplify the arts, define scientific issues, and clarify their features, making them easier to memorize, clear in their outlines, and facilitating the process for scholars and students to understand and visualize these matters. Terms are like guiding stars in the dark night; they represent concepts, and the concept is the foundation of vision. Thus, terms are a means of knowledge and are among the most important cognitive tools for conveying information. It has been said, "Understanding terms is half of knowledge," because a term is a word that represents a concept, and knowledge is merely a collection of interconnected concepts that form the cognitive system. Therefore, the creation of scientific terms is essential and necessary due to its general need. It is worth noting that the creation of terms is not specific to our era but has deep historical roots. Terms have been known since the advent of Islam. Many words and terms from the pre-Islamic era were given new meanings and were imbued with Islamic significance, and new definitions were established to reflect Islamic teachings and the new law. There is no

doubt that all sciences need the creation of scientific terms; all sciences, without exception, are subject to this need. Hence, scholars recognized the importance of creating scientific terms. The primary goal of creating these terms was to simplify sciences, define their outlines, and facilitate memorization for scholars and students.

Keywords: Arabic language, terminology, rhetoric, stability, change.

Extended Abstract

Scientific terminology constitutes a vital component of scholarly writing, for terminology functions as an instrument of knowledge. Its growth and development are intrinsically linked to the advancement and flourishing of knowledge itself. Since the inception of authorship and classification across various disciplines and fields, scientific terms have consistently drawn the attention and care of scholars. Indeed, these terms serve as the keys to the sciences in all their forms. With the expansion of scholarly writing, the importance of scientific terminology increased — particularly during the golden age of translation and authorship in the Abbasid era. The empirical sciences, led by medicine, witnessed a significant share of this movement. Translators, scientists, and scholars found themselves compelled to formulate numerous terms across various fields. Hence, the coining of terminology is not a phenomenon exclusive to our modern age; it is deeply rooted in the history of human civilization. Terminological development can be traced back to the advent of Islam. Many pre-Islamic words acquired new meanings, were imbued with an Islamic character, and were defined anew in accordance with the principles of the new religion. For instance, the word *ṣalāh* (prayer) originally meant *duʿāʾ* (supplication) in the Arabic language. However, with the emergence of Islam, jurists assigned it a new technical meaning: the ritual prayer encompassing bowing (*rukūʿ*) and prostration (*sujūd*). Thus, the term *ṣalāh* came to have both a linguistic definition and a juristic one, the latter distinct from the former. In this manner, scholars of each discipline developed terminologies specific to their fields, recognizing the crucial role such terminology plays in distinguishing and clarifying scientific concepts. With the proliferation of disciplines and the flourishing of the sciences, there emerged a vast array of scientific terms. There is scarcely a single science that lacks its own specialized vocabulary — terms that delineate, define, and demarcate its scope. One of the most important reasons for coining technical terminology is to facilitate learning and make it accessible to students, researchers, and scholars alike. Terms offer concise definitions and boundaries that help distinguish one science from another. Accordingly, specialists in every field have taken great care to develop terminologies agreed upon within their respective scholarly communities, which in turn simplify and clarify the complex issues of each field. These terms become like guiding stars in the darkness, as they serve as concise representations of concepts, which are the building blocks of knowledge itself. Indeed, it has been said: “To understand terminology is to understand half of the science,” for a term is a word representing a concept, and knowledge is but a structured network of interrelated concepts. Thus, the formulation of terminology for each science is a necessary and inevitable endeavor. Moreover, one of the modern motives behind the ongoing production of scientific terms lies in the contemporary scientific awakening and the tremendous pace of technological development. Such advancement has prompted scholars to create new terms or modify existing ones to correspond with novel phenomena and emerging social realities. Among the disciplines that has received continuous terminological attention since its inception is the science of *balāghah* (Arabic rhetoric). Its terminology underwent stages of development and refinement from its early emergence until it became a fully matured and independent discipline governed by defined principles, structured topics, and distinctive concepts. In its nascent stages, rhetorical terminology was marked by overlap and ambiguity, which gradually gave way to greater clarity and precision. Scholars of language, literature, and rhetoric — foremost among them Abū ʿUbaydah, author of *Majāz al-Qurʾān* (The Metaphor of the Qurʾān), the earliest known work in the field — made enduring contributions in this regard. His work, though reflecting some terminological blending, laid an essential foundation for the science of rhetoric. Such ambiguity is natural in the early stages of any scientific endeavor, for no discipline emerges in its complete form; rather, it must pass through developmental stages until it reaches maturity. The science of *balāghah* progressed gradually through scholarly debates, commentaries, and in-depth examination — most of which were centered on explicating the miraculous nature (*iʿjāz*) of the Qurʾān and uncovering its rhetorical secrets. The volume of works and treatises on *balāghah* increased, and with it, its terms became more refined and distinguished. Some rhetorical terms remained stable, while others underwent transformation. This study investigates such changes by focusing on three rhetorical terms: *kināyah* (allusion), *iḥtibāk* (elliptical expression), and *tajāhuluʾl-ʿarīf* (feigned ignorance). The research aims to define these terms, elucidate their intended meanings according to rhetorical scholars, and trace the developments they have undergone. Additionally, the study underscores the significance of terminology, highlights the motives behind its formulation, and seeks, by the grace of God, clarity, accuracy, and scholarly acceptance.

تمهيد

مما لا شك فيه أن كافة العلوم في حاجة إلى وضع المصطلحات العلمية؛ فكافة العلوم دون استثناء تخضع لهذه الحاجة، ومن هنا أدرك العلماء أهمية وضع مصطلحات علمية؛ وقد كان الهدف الأول من وضع هذه المصطلحات هو تبسيط العلوم، وتحديد معالمها، وتسهيل حفظها على العلماء والدارسين، وجدت أسباب أخرى جعلت من وضع المصطلحات أهمية كبرى، ويأتي على رأس هذه الأسباب التطور العلمي والتكنولوجي الذي حدا بالعلماء إلى ضرورة مواكبة هذا التطور من خلال تغيير المصطلحات، ووضع مصطلحات جديدة تتواءم مع هذه الظواهر الاجتماعية المتجددة، وعلم البلاغة كأى علم من العلوم الأخرى، فقد خضع هو الآخر إلى هذا التطور في وضع المصطلحات العلمية، فعند نشأة البلاغة العربية، وجدنا تداخلا في المفاهيم، واختلاطا في المصطلحات، وظلت البلاغة العربية في نشأتها الأولى على هذا الحال حتى بدأ التطور، وبدأ التعقيد، وتحديد المفاهيم، ووضع المصطلحات، وقد كان لجهود علماء اللغة والأدب والرواية والنقاد والباحثين في أصول البيان العربي أثر كبير في ذلك، وبدأت جهود العلماء في إثارة البحوث البلاغية، والتعليق عليها، وتلك الطائفة هي جماعة العلماء الذين شغلوا بالبحث في إعجاز القرآن الكريم وتفهم أسرار هذا الإعجاز والتأليف فيه، فكشفوا الكثير من غوامض البلاغة وأصولها، ومن هؤلاء أبو عبيدة والجاحظ، والكثير من فحول العلماء، وصارت البلاغة تنتقل من طور إلى طور على أيدي هؤلاء العلماء، وبدأنا نرى تحديدا للمفاهيم، ووضعنا للمصطلحات، وظلت هذه المصطلحات البلاغية تشهد تطورا حتى وجدنا للمصطلح البلاغي الواحد الكثير من الأسماء الأخرى كما سيتبين الأمر من خلال هذه الدراسة، ولتشعب الحديث، وكثرة المصطلحات جعلت هذه الدراسة تقتصر على ثلاثة مصطلحات هي "الكنابة، والاحتباك، وتجاهل العارف"، والكنابة من المصطلحات البلاغية التي لم يطرأ عليها تغيير في المسمى، وإنما طرأ عليها شيء من الاختلاط، والتداخل مع غيرها من المصطلحات الأخرى في طور النشأة، خلافا لمصطلحي الاحتباك وتجاهل العارف، فقد مر بتطور كبير على مر العصور والأزمان، ووجدنا أسماء كثيرة لنفس المصطلح، وهذا ما سيتبين لنا من خلال الدراسة، وقبل الشروع في جوهر الدراسة كان لا بد من التعريف بالمصطلح، وبيان أهميته، وبيان الأسباب التي كانت سببا في وضع المصطلحات العلمية والبلاغية.

وهذا الموضوع أزعم أنه جديد قديم بمعنى أن هناك دراسات كتبت عن المصطلح في البلاغة وفي علوم اللغة الأخرى إلا أن هذه الدراسات بعيدة تماما عن موضوع هذه الدراسة، حتى الدراسات التي أعدت عن المصطلحات البلاغية لم أجد فيها شيئا كتب عن المصطلحات الواردة في موضوع هذه الدراسة، فقد قصرت الدراسة هنا عن مصطلحات بعينها لم تدرس فيما سبق على حد علمي وفي حدود ما اطلعت، فقد قصرت موضوع الدراسة هنا عن مصطلحات "الاحتباك، وتجاهل العارف" وبينت ما حدث لهما من تغيير في المسمى عبر التاريخ منذ النشأة إلى وقتنا الحاضر.

مفهوم المصطلح لغة واصطلاحاً

عند النظر في كتب المعاجم نجد أن مفهوم المصطلح يعود إلى الجذر اللغوي "صَلَحَ"، فهو مشتق من الأصل الثلاثي: "ص، ل، ح"، والذي يدل على معنى الصِّلَاح وهو ضدُّ الفساد، فيقال: صَلَحَ يَصْلُحُ وَيَصْلُحُ ضِلَاحاً وَضُلُوحاً، والاسم منه صالح، وَالْجَمْعُ صُلُحَاءٌ وَضُلُوحٌ.²، فالمادة اللغوية تدل على معنى الصِّلَاح الذي هو في مقابل الفساد، وتأتي أيضاً بمعنى الاتفاق، فيقال: تصالحا عليه واصطلحا، أي: اتفقا عليه.³ وأورد الإمام الرازي (ت. 1210/606) في معجمه أن أصل المادة اللغوية ورد بالفتح، والضم في حرف اللام، وكلاهما صحيح، فيقال: "صَلَحَ" بالفتح في اللام، ويقال: "صَلَحَ" بالضم أيضاً.⁴

وبعد النظر في دلالة المعنى اللغوي للمصطلح؛ ننقل لبيان المعنى الاصطلاحي لمفهوم المصطلح في اصطلاح العلماء، وجدير بالذكر أن هناك كثيراً من التعريفات لمعنى المصطلح، وأذكر هنا بعضاً منها؛ لأنها كلها تدل على شيء واحد وإن اختلفت التعبيرات والأساليب، فالمحصلة الدلالية في النهاية تؤول إلى المعنى نفسه، ومن هذه الأقوال ما ذكره العلامة الشريف الجرجاني (ت. 1413/816) في قوله: "والمصطلح هو عبارة عن اتفاق قوم على تسمية الشيء باسم ما ينقل عن موضعه الأول، أو إخراج اللفظ من معنى لغوي إلى آخر لمناسبة بينهما، وقيل: اتفاق طائفة على وضع اللفظ بإزاء المعنى، وقيل: إخراج الشيء عن معنى لغوي إلى معنى آخر لبيان المراد، وقيل: لفظ معين بين قوم معينين".⁵ ويشير العلامة التهانوي (ت. 1158) إلى أن المصطلح جاء على وزن الافتعال؛ لأن مصطلح على وزن مفتعل، ومادة الافتعال تدل على المداخلة والمشاركة؛ ولهذا فالمصطلح يشير إلى "تدخل الإنسان ومهارته العقلية في الفعل"، إذ يقال: اصطناع، اقتسام، والاصطلاح بمفهومه الخاص يعني: اتفاق طائفة مخصصة من القوم على وضع الشيء أو الكلمة".⁶

وواضح من كلام العلماء في وضعهم تعريفات لمفهوم المصطلح اصطلاحاً أن المصطلح هو عبارة عن اتفاق على تعريف معين لمفهوم معين، ويكون هذا التعريف لهذا المصطلح متعارف عليه عندهم وحدهم دون غيرهم، فأهل كل تخصص تكون عندهم مصطلحات لا يعرفها سواهم، فالأطباء لهم مصطلحات طبية لا يعرفها إلا الأطباء، والمشتغلون بالتجارة لهم أيضاً تعريفات خاصة بهم لا يعرفها إلا التجار، وهكذا في

1 محمد بن مكرم أبو الفضل بن منظور، *لسان العرب*، (بيروت: دار صادر 1414)، "صَلَحَ" 516\2.

2 أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيدة، *المحكم والمحيط الأعظم*، تح: عبد الحميد هنداوي، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000)، صلح 152\3.

3 أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري، *أساس البلاغة*، تح: محمد باسل، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، صلح 554\1.

4 زين الدين الدين محمد بن أبي بكر الرازي، *مختار الصحاح*، تح: يوسف الشيوخ، (بيروت: المكتبة العصرية، 1999)، 178.

5 علي بن محمد بن علي الشريف الجرجاني، *كتاب التعريفات*، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983)، 28.

6 محمد بن علي ابن القاضي محمد التهانوي، *موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم*، تح: علي دحروج، (بيروت: مكتبة لبنان، 1996)، 28.

كل فن أو حرفة نجد أن أهلها اتفقوا على تعريفات خاصة بهم، ومن هنا لا نجد اختلافا بين المعنى اللغوي، والمعنى الاصطلاحي، فالمعنى اللغوي للمصطلح بينه وبين المعنى الاصطلاحي مناسبة، ومن هنا درج العلماء في كل فن من الفنون أو علم من العلوم على وضع مصطلحات اتفقوا عليها، فأصبحت تلك المصطلحات ذات دلالة خاصة بينهم، ومن هنا أصبح للمحدثين مصطلحاتهم⁷، وللفقهاء مصطلحاتهم⁸، وللنحاة مصطلحاتهم⁹، وللبلاغيين مصطلحاتهم¹⁰، وللعروضيين مصطلحاتهم¹¹، وللأدباء مصطلحاتهم¹².

1. أهمية وضع المصطلحات

المصطلحات ذات أهمية كبرى في كافة الفنون والعلوم؛ ولهذا السبب لجأ علماء كل فن من الفنون إلى وضع مصطلحات علمية خاصة بهم، ونسبت إلى علومهم وفنونهم، ومما لا شك فيه أن هناك أسبابا كانت دافعة لوضع هذه المصطلحات، وقبل ذكر هذه الأسباب لا بد من الإشارة إلى أن وضع المصطلحات ليس من سمات عصرنا هذا، بل هي ضاربة بجذورها في عمق التاريخ، فوضع المصطلحات قد عرف منذ مجيء الإسلام، وذلك لأن هناك كثيرا من الألفاظ، والكلمات من العصر الجاهلي قد أخذت معاني جديدة وصيغت بصيغة إسلامية، ووضعت لها تعريفات جديدة تحمل معاني الإسلام والشرع الجديد، يقول ابن فارس (ت 395هـ): "كانت العرب في جاهليتها على إرث من إرث آبائهم في لغاتهم وآدابهم ونسائلكهم وقرابينهم، فلما جاء الله جل ثناؤه بالإسلام حالت أحوال، ونُسخت ديانا، وأبطلت أمور، وتُقلت من اللغة ألفاظ من مواضع إلى مواضع آخر بزيادات زيدت، وشرائع شُرعت، وشرائط شُرطت، وكذلك الرّكاة، لم تكن العرب تعرفها إلّا من ناحية النّماء، وزاد الشرع ما زاده فيها، وعلى هذا سائر ما تركنا ذكره من الغمرة والجهاد وسائر أبواب الفقه، فالوجه في هذا إذا سئل الإنسان عنه أن يقول: في الصلاة اسمان لغويّ وشرعيّ، ويذكر ما كانت العرب تعرفه، ثمّ ما جاء الإسلام به، وهو قياس ما تركنا ذكره من سائر العلوم، كالنحو والعروض والشعر، كل ذلك له اسمان لغوي وصناعي"¹³.

ويقصد ابن فارس من قوله: "وصناعي" المعنى الاصطلاحي، فصار لكل مصطلح معنيان، معنى لغوي، ومعنى في الاصطلاح عند علماء كل فن من الفنون، وهو المعنى الذي اصطّلحوا عليه فيما بينهم.

وعن أهمية وضع المصطلحات، فلا بد من العلم أن العلوم في حاجة ماسة وملحة لوضع مصطلحات؛ لأن علماء كل فن في حاجة لهذه المصطلحات في كونها تحدد المسائل العلمية، وتوضح معالمها مما يجعلها سهلة واضحة المعالم، وبينه الحدود، "فكل علم من العلوم في حاجة ماسة إلى وضع المصطلحات؛ لتتضح معالمه وحدوده، وتتميز مسأله وفروعه، ويسهل بذلك على المخاطبين والدارسين الوقوف على تلك المسائل وتصورها، فالمصطلحات كالنجوم الهاديّة في ظلمات الليل البهيم؛ "لأنها عنوان المفهوم، والمفهوم أساس الرؤية، والرؤية نظارة الإبصار التي تترك الأشياء كما هي"¹⁴، فالمصطلحات العلمية كانت ولا زالت قائمة تتجدد بتجدد الفنون والمسائل العلمية، ولا زالت الحاجة إليه قائمة، فمن المعلوم أن الغربيين في اللحظة الحضارية الآتية "يستنبتون العلم بلغاتهم، ويخترعون المخترعات، ويمطرون العالم يوميا بمئات المصطلحات والألفاظ الجديدة"¹⁵.

ولا زال الحديث يدوم عن بيان أهمية وضع المصطلحات العلمية، ومن تلك الأهمية أن المصطلحات لها غاية عظيمة، وفائدة جليّة، ومن أهم هذه الفوائد وتلك الغايات أن المصطلحات تعد وسيلة من وسائل المعرفة، بل هي من أهم الأدوات المعرفية في مجال إيصال المعلومات فقد قيل: "إن فهم المصطلحات نصف العلم؛ لأن المصطلح هو لفظ يعبر عن مفهوم، والمعرفة ما هي إلا مجموعة من المفاهيم المترابطة التي تتشكّل منها المنظومة المعرفية"¹⁶؛ ولهذا جعل القلقشندي (ت. 821/ 1418) وضع المصطلحات للعلوم أمرا حتميا ولازما لعموم الحاجة إليه حيث قال: "على أن معرفة المصطلح هي اللازم المحتّم والمهمّ المقدم لعموم الحاجة إليه واقتصار القاصر عليه"¹⁷. ولأجل ما تحظى به المصطلحات من أهمية كبرى، وفائدة عظيمة؛ وجدنا كثيرا من العلماء، والأدباء قد دونوا في كتبهم كثيرا من المصطلحات العلمية، فما هو العلامة البلخي يمتدح كتابه "مفاتيح العلوم" بأنه جامع لكثير من العلوم، والفنون، والمصطلحات؛ ولهذا سماه "مفاتيح العلوم" ويقول في وصف الكتاب في مقدمته: "وهو كتاب جامع لمفاتيح العلوم، وأوائل الصناعات، وجعلته مضمّا ما بين كل طبقة من العلماء من الموضوعات والاصطلاحات"¹⁸.

2. أسباب وضع المصطلحات

أما عن الأسباب التي دعت إلى وضع المصطلحات، فهناك أسباب كثيرة أدت إلى وضع المصطلحات والاهتمام بها، ومن تلك الأسباب:

- 7 محمد أبو الليث الخير آبادي، معجم مصطلحات الحديث وأشهر المصنفين، (القاهرة: دار النفائس، 2009)، 18.
- 8 محمود عبد الرحمن عبد المنعم، معجم المصطلحات الفقهية، (القاهرة: دار الفضيحة، د.ت.)، 22.
- 9 محمد إبراهيم عبادة، معجم مصطلحات النحو والصرف، (القاهرة: مكتبة الآداب، 2011)، 36.
- 10 بدوي طبانة، معجم البلاغة العربية، (جدة: دار المنارة، 1988)، 11.
- 11 إميل بديع يعقوب، المعجم المفصل في علم العروض والقافية وفنون الشعر، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1991)، 3.
- 12 إبراهيم فتحي، معجم المصطلحات الأدبية، (تونس: دار التعاضدية العمالية، 1986)، 16.
- 13 أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، الصحاح في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، (القاهرة: منشورات محمد علي بيضون، 1997)، 45.
- 14 الشاهد بوشيخي، "نحو التصور الحضاري الشامل للمسألة المصطلحية"، مجلة التسامح، 4، (د.ت.)، 113.
- 15 أحمد شحلان "جهود مكتب تنسيق التعريب في قضايا اللغة والتعريب خلال ثلاثين سنة" مجلة اللسان العربي، 44، (1997) 71.
- 16 ليث عبد الحسين العتاي، "المصطلحات مفاتيح العلوم، مقالة على الشبكة الدولية"، (تاريخ الوصول: 12.02.2024)
- 17 أحمد بن علي بن أحمد القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.)، 31\1.
- 18 محمد بن أحمد بن يوسف البلخي الخوارزمي، مفاتيح العلوم، تح: إبراهيم الأبياري، (بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت.)، 12.

من أهم الأسباب التي دعت إلى وضع المصطلحات سهولة وتيسير العلوم؛ لأن المصطلح عبارة عن تعريف شامل لمفهوم معين اصطلاح عليه العلماء وتمت صياغته في عبارة موجزة، فيستطيع العلماء الرجوع إليه، ويستطيع الدارسون حفظه بسهولة ويسر. ومن تلك الأسباب التي دعت العلماء إلى وضع المصطلحات العلمية لعلومهم أن المصطلحات بمثابة مفاتيح؛ لأنها بمثابة تحديد للهوية في النسق المقال، كما أنه لا يمكن بحال أن تتحدد الجغرافية اللغوية إلا من خلالها، فالمصطلحات مفاتيح للعلوم، ومصطلحات العلوم ثمارها القصوى¹⁹، ومن تلك الأسباب أيضا أن في وضع المصطلحات للمفاهيم تحديدا للتصور الذهني لمعنى ومفهوم معين ومحدد، لأن المصطلح عبارة عن كلمة أو مجموع من الكلمات من لغة متخصصة علمية أو تقنية تعبر عن المفاهيم، وتدل على أشياء مادية محددة²⁰، وأيضا حاجة العلماء إلى تقنين علومهم، ووضع مصطلحات لكثير من المفاهيم؛ لأن في ذلك ضمان للتواصل المهني فيما بينهم، ونقل للمعارف بين المتخصصين في المجال نفسه، وفي وضع المصطلحات تسهيل لهذا التواصل، ومن هنا كانت الحاجة إلى وضع المصطلحات²¹، كما أن المصطلح يعتبر هو الناقل للفكر من مستوى الأدب إلى مستوى العلم، ومن مخاطبة العامة إلى مخاطبة الخاصة، ومن الثقافة الشعبية إلى تخصص الصفوة؛ ولهذا فهو يتسم بالخصوصية، والدقة مقارنة بالمعنى المعجمي له الذي يتصف بالشمولية²². إلى غير ذلك من الأسباب التي أدت ودفعت إلى وضع المصطلحات، وقد أغفلت كثيرا من ذكر هذه الأسباب؛ لأنها خارجة عن جوهر البحث ومضمونه، ومن أراد المزيد فليرجع إلى مظانه.

وأريد على ذلك أن من تلك الأسباب التي أدت إلى تعدد المصطلحات هو الرغبة لدى واضعيها أن تكون لهم مصطلحات تنسب إليهم، فنجد عند اصلاح العلماء على وضع مصطلح معين لمفهوم أو مسألة معينة أن هناك من العلماء من أطلق اسما مغايرا دون بيان السبب، وليس ذلك إلا رغبة منه في أن ينسب إليه هذا الاسم الجديد كما سيتبين لنا ذلك من خلال الدراسة.

والآن نأتي إلى جوهر البحث وهو الحديث عن المصطلح البلاغي بين الثبوت والتغير، فعلماء البلاغة كغيرهم وضعوا مصطلحات كثيرة لمفاهيم بلاغية كثيرة، وهذه المصطلحات منها ما بقيت على حالها، وصيغتها كما هي منذ وضعها، وإن تدخلت مع غيرها في طور النشأة، وهذه المصطلحات قليلة جدا، وسأقتصر على دراسة مصطلح الكناية، ومنها ما تغيرت عبر العصور، وسأقتصر على دراسة مصطلحين بلاغيين اثنين فقط مما حدث لهما من التغير، واعتراهما من التجديد في التسمية، وهما مصطلحي "الاحتباك"، وتجاهل العارف"، فالحديث عن هذين المصطلحين وما طرأ عليهما من تغيير فيهما الكفاية في هذه الدراسة؛ لأن الدراسة محددة ولا تستطيع أن تلم بكل المصطلحات البلاغية التي اعتراها التغير، فهذا مما يحتاج إلى دراسة علمية كاملة، كما أن هناك من الدراسات العلمية التي تحدثت عن غير هذين المصطلحين على حد علمي.

1.2. مفهوم الكناية لغة واصطلاحا

الكناية في اللغة أن تتكلم بشيء وتريد شيئا آخر، فكأن للكلام معنيين أحدهما ظاهر غير مراد، والآخر باطن هو المراد، وهو مأخوذ من قولهم: كنوت الشيء وكنتيته، أي سترته²³، تقول: كَنَيْتُ بكذا عن كذا وكَنَوْتُ، ويرد الاسم بالضم والكسر فيقال، الكُنْيَةُ والكُنْيَةُ²⁴، فالمادة اللغوية تدور حول معنى الستر والخفاء، ومن هنا قالوا إن الكناية هو أن تتكلم بشيء وتريد به غيره، فالكلام ليس فيه تصريح بالمراد، وإنما قائم على الاستدلال، فالمتكلم يستدل من كلامه بغرضه الذي لم يصرح به، والمعنى اللغوي دال على هذا المعنى عند كل أصحاب المعاجم، فالكناية كما عرفنا من المعنى اللغوي أنها تعني الستر والخفاء؛ لأن المعنى المقصود يكون خفيا ومستترا في المعنى الظاهر، فجملة الكناية لها ظاهر وباطن، والظاهر غير مراد، والباطن هو المراد، وهناك قرينة أو دليل كاشف للمعنى الخفي المقصود، وبين المعنيين لازم وملزوم؛ ولهذا عرفوا الكناية بقولهم: "والكناية: لفظ أريد به لازم معناه، مع جواز إرادته معه"²⁵.

وفي اصطلاح البلاغيين تعني: أن هناك لفظا أريد به لازم معناه مع جواز إرادته معناه حينئذ، كقولك: "فلان طويل النجاد" أي: طويل القامة، و"فلانة نومة الضحى" أي: مرفهة مخدمومة غير محتاجة إلى السعي بنفسها في إصلاح المهمات²⁶، وحاصل التعريف السابق لمفهوم الكناية هو أن يريد المتكلم إثبات معنى من المعاني، فلا يذكره باللفظ الموضوع له في اللغة، وإنما يأتي بما يشير إليه، ويجعل في كلامه دليلا على ما أراد وقصد، "فوقله في المثال الأول: "طويل النجاد" المراد به طول القامة، مع جواز أن يراد حقيقة طول النجاد أيضا، فالنجداد حمائل السيف، وطول النجاد يستلزم طول القامة، فإذا قيل: فلان طويل النجاد، فالمراد أنه طويل القامة، فقد استعمل اللفظ في لازم معناه، مع جواز أن يراد بذلك الكلام الإخبار بأنه طويل حمائل السيف وطويل القامة، أي: يراد بطويل النجاد معناه الحقيقي واللازمي"²⁷.

هذا وقد وردت الكناية في فصيح الكلام شعرا ونثرا، ووردت كثيرا في القرآن الكريم، ومن ورودها في القرآن الكريم قوله تعالى: "عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ حَتَّى يَتَّبِعَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الكَاذِبِينَ" التوبة (43)

19 مهدي صالح سلطان الشمري، في المصطلح ولغة العلم، (بغداد: منشورات كلية الآداب، 2012)، 59.

20 الشمري، في المصطلح ولغة العلم، 59.

21 محمد علي القاسمي "علم المصطلح بين علم المنطق وعلم اللغة" مجلة اللسان العربي، 30، (1984)، 182.

22 فوزية قمقام "المصطلحات البلاغية بين القدماء والمحدثين" مجلة الباحث 1، (2013)، 54.

23 الجرجاني، كتاب التعريفات، كنى 187.

24 أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تج: أحمد عطار، (بيروت: دار العلم للملايين، 1987)، كنى، 247/6.

25 إبراهيم بن محمد بن عريشاه عصام الدين، الأطول شرح تلخيص مفتاح العلوم، تج: عبد الحميد هندواوي، (بيروت: دار الكتب العلمية، دت)، 94/1.

26 عبد المتعال الصعيدي، بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة، (القاهرة: مكتبة الآداب، 2005)، 33/538.

27 عبد العزيز عتيق، علم البيان، (بيروت: دار النهضة العربية، 1982)، 203.

قال الزمخشري في بيانه لمفهوم الكناية الواردة في الآية، وقوله تعالى: "عَفَا اللَّهُ عَنْكَ" كناية عن الجناية؛ لأنَّ العفو رادف لها، والمعنى أخطأت، وقوله: "لِمَ أَذْنْتُ لَهُمْ" بيان لما كنى عنه بالعفو، ومعناه: مالك أذنت لهم في القعود عن الغزو حين استأذنوك، واعتلوا لك بعلمهم، وهلا استأنيت بالإذن حتَّى يَتَّبِعَنَّ لَكَ من صدق في عذره ممن كذب فيه".²⁸

وفي قوله تعالى في سورة النساء: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا حُرِّثْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَتَّيْنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِندَ اللَّهِ مَغَانِمٌ كَثِيرَةٌ كَذَلِكَ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلُ فَمَنَّ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَتَبَيَّنُوا إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا" النساء (94).

والشاهد في الآية قوله تعالى: "إِذَا حُرِّثْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ"، فالمراد هنا الجد في السير في التجارة والجهاد إلى غير ذلك، فيكون في الآية كناية، حيث لم يرد القرآن حقيقة اللفظ وهو الضرب الحقيقي للأرض، وإنما أراد الجد في أعمال التجارة، والجهاد في سبيل الله جل وعلا، يقول الزمخشري: "أَعْلَمُ أَنَّ الْمُقْصُودَ مِنْ هَذِهِ الْآيَةِ الْمُبَالَغَةُ فِي تَحْرِيمِ قَتْلِ الْمُؤْمِنِينَ، وَأَمْرُ الْمُجَاهِدِينَ بِالتَّحَبُّتِ فِيهِ؛ لِئَلَّا يَسْفِكُوا دَمًا حَرَامًا بِتَأْوِيلِ ضَعِيفٍ، وَهَذِهِ الْمُبَالَغَةُ تَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْآيَةَ الْمُتَقَدِّمَةَ خُطَابٌ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ، وَالضَّرْبُ مَعْنَاهُ السَّيْرُ فِيهَا بِالسَّفَرِ لِلتَّجَارَةِ أَوْ الْجِهَادِ، وَأَصْلُهُ مِنَ الضَّرْبِ بِالْيَدِ، وَهُوَ كِنَايَةٌ عَنِ الْإِشْرَاحِ فِي السَّيْرِ، فَإِنَّ مَنْ ضَرَبَ إِنْسَانًا كَانَتْ خَرْجُهُ يَدِهِ عِنْدَ ذَلِكَ الضَّرْبِ سَرِيعَةً، فَجُعِلَ الضَّرْبُ كِنَايَةً عَنِ الْإِشْرَاحِ فِي السَّيْرِ؛ وَلِهَذَا قَالَ الرَّجُلُ: وَمَعْنَى حُرِّثْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَيُّ عَزَّوْتُمْ وَسِرْتُمْ إِلَى الْجِهَادِ".²⁹، ويكفي هذان المثالان على ورود الكناية، والتعبير بها في القرآن الكريم، وننتقل الآن إلى الحديث عن مصطلح الكناية منذ نشأته، وهل طرأ عليه تغيير في المصطلح أم بقي كما هو، وهذا ما سيتبين في الأسطر التالية.

وبالنظر إلى مصطلح الكناية، فإننا نجد أن أول من تحدث عن هذا المصطلح البلاغي البياني هو العلامة أبو عبيدة (ت. 204/824)، في كتابه "مجاز القرآن"، فقد أورد كثيرا من الأمثلة القرآنية التي الدالة على هذا الأسلوب البياني حيث قال: "وفي قوله تعالى: "نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ" كناية، وتشبيه، وفي قوله تعالى: "أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ" كناية عن حاجة ذي البطن في إظهار قضاء الحاجة، وكذلك في قوله تعالى: "أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ"، ففيه كناية عن الغشيان، وقوله تعالى: "فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا"، ففيه كناية أي: تعمدوا وجه الأرض طاهر، وفي قوله تعالى: "وَأِنَّهُ لَتَذِكْرَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ" فيه كناية عن القرآن".³⁰

وأبو عبيدة قد ذكر مصطلح الكناية، ولكن لم يعرف به، ولم يضع له حدودا، وتعريفا جامعا كما رأينا فيما بعد، وشيء آخر هو أن أبو عبيدة لم تكن عنده المصطلحات قد تميزت؛ ولهذا نرى تداخلا بين المصطلحات، ففي كلامه السابق عن قول الله تعالى في سورة البقرة: "نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ" قال: كناية وتشبيه، فنجد الخلط عنده بين المصطلحين، وهذا أمر طبيعي؛ لأن المصطلحات لم تكن قد تبلورت، وتحددت معالمها، واستقرت مسمياتها، وأحيانا نراه يطلق على الكناية مفهوم الضمير كما يستعمل اللغويون، فيقول في قوله تعالى "حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ"، "والمعنى للشمس وهي مضمرة".³¹

وظل هذا الخلط والتعميم بين المصطلحات سائدا في هذه الفترة، وممن خلط بين الكناية وغيرها العلامة الجاحظ (ت. 255/869) حيث قال: "والكناية والتعريض لا يعملان في العقول عمل الإفصاح والكشف"³²، فالكناية عند الجاحظ تعني التلميح إلى الشيء دون التصريح والإفصاح عنه، وقد خلط بينها وبين التعريض، فكلاهما عنده من باب الترادف، وهذا يدل على الخلط بين المصطلحات عند الجاحظ كما رأينا عند أبي عبيدة.

وظل هذا الخلط بين الكناية وتداخلها مع غيرها من المصطلحات الأخرى حتى كتب لهذا المصطلح الثبات على يد إمام البلاغيين العلامة عبد القاهر الجرجاني (ت. 471/1078)، ومن جاء بعده، واستقرت من ذلك الحين، وثبتت على هذا الاسم إلى يومنا هذا، يقول الإمام عبد القاهر: "والمراد بالكناية أن يُريد المتكلم إثبات معنى من المعاني، فلا يذكره باللفظ الموضوع له في اللغة، ولكن يجيء إلى معنى هو تاليه ويردُّفه في الوجود، فيؤمُّ به إليه، ويجعله دليلاً عليه، مثال ذلك قولهم: "هو طويل النَّجَاد"، يريدون طویل القامة "وكثيرُ رمادٍ القدر" يُعْنون كثيرُ القِرَى وفي المرأة: "نَوُومُ الضُّحَى" والمراد أنها مُثَرَفَةٌ مَخْدُومَةٌ، لها مَنْ يَكْفِيها أَمْرَها، فقد أرادوا في هذا كُله، كما ترى معنى، ثُمَّ لم يَذْكُرْوه بلفظه الخاص به، ولكنهم تَوَصَّلُوا إِلَيْهِ بِذِكْرِ معنى آخر مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يَرْدُّفَهُ في الوجود، وَأَنْ يَكُونَ إِذَا كَانَ، أَفَلَا تَرَى أَنَّ الْقَامَةَ إِذَا طَالَ النَّجَادُ؟ وَإِذَا كَثُرَ الْقِرَى كَثُرَ رَمَادُ الْقِدْرِ؟ وَإِذَا كَانَتِ الْمَرْأَةُ مُثَرَفَةً لَهَا مَنْ يَكْفِيها أَمْرَها، رَدَفَ ذَلِكَ أَنَّ تَنَامَ إِلَى الضُّحَى".³³

ومن المصطلحات البلاغية التي تعددت مسمياتها بين البلاغيين قديما وحديثا مصطلح (الاحتباك)، وقبل الشروع في دراسة هذا المصطلح لا بد من تأصيل معنى الاحتباك في اللغة وفي الاصطلاح فأقول:

2.2 . مفهوم الاحتباك لغة واصطلاحا

الاحتباك في اللغة مشتق من الجذر اللغوي "حَبَكَ" بمعنى شَدَّ، فَالْحَبْكُ هُوَ الشَّدُّ، وَيُقَالُ: اخْتَبَكَ بِإِزَارِهِ أَي: اخْتَبَى بِهِ وَشَدَّهُ إِلَى يَدَيْهِ، وَمِنْهُ الْحُبْكَةُ، وَمِنْهَا اخْتُبْتُكَ، بِالْبَاءِ، وَهُوَ شَدُّ الْإِزَارِ، وَعَلَيْهِ فَالْمَحْبُوكُ كُلُّ شَيْءٍ أُجِيدَ عَمَلُهُ.³⁴ فالأصل اللغوي لمادة الاحتباك "الحاء، والبَاء،

²⁸ أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1407هـ)، 274\2.

²⁹ أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن الرازي، مفاتيح الغيب، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420هـ)، 189\11.

³⁰ معمر بن المثنى التيمي أبو عبيدة، مجاز القرآن، تج: محمد فؤاد سرگين، (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1381هـ)، 73، 128، 155.

³¹ أبو عبيدة، مجاز القرآن، 182.

³² عمرو بن بحر أبو عثمان الجاحظ، البيان والتبيين، (بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1423)، 115\1.

³³ أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، دلائل الإعجاز في علم المعاني، تج: محمود شاكر، (القاهرة: مطبعة المدني، 1992)، 66.

³⁴ ابن منظور، لسان العرب، حَبَكَ 409\10.

والكاف" أَصْلٌ مُنْقَاسٌ مُطَّرَدٌ وَهُوَ يدل على إْحْكَامِ الشَّيْءِ فِي امْتِدَادٍ وَاطِّدَادٍ، يُقَالُ بَعِيرٌ مَحْبُوكٌ الْقَرَى أَيُّ: قُوَّتُهُ؛³⁵ ومنها يقال أيضا: حَبَكَ الثَّوْبَ حَبَكًا أَيُّ: أَجَادَ نَسَجَهُ وَأَحْكَمَهُ، ويطلقون أيضا على الفرس القوي اسم المحبوك، فالمَحْبُوكُ تعني الفرس القوي الشَّدِيدُ الْخَلْقِيُّ الْمُحْكَمَةُ.³⁶

وواضح من كلام أصحاب المعاجم أن الجذر اللغوي لمفهوم الاحتباك يشير إلى الإحكام والإتقان، وجمال الصنعة، ومن هنا فإن الاحتباك قائم على الإتقان في الصنعة، وحسن النسج في العبارة، وجمال التعبير في الأسلوب، وبراعة التزيين في التركيب، فمأخذ هذه التسمية من الْحَبَكِ، وهو الشَّد والإحكام، وتحسين أثر الصنعة في الثوب، فَحَبَكُ الثوب هو سَدُّ ما بين خيوطه من الْفُرْجِ وَشَدُّهُ وإحكامه إْحْكَامًا يمنع عنه الْحَلَل، مع الْخُسْنِ والرونق، فالاحتباك فن من فنون التعبير يدل على براعة مستخدمه، وملكته اللغوية الثرية؛ لذلك لا يستطيعه كل إنسان، وإنما يحتاج ذلك إلى عالم بأسرار اللغة على دراية واسعة بأساليبها.

وإذا ذهبنا لبيان المعنى الاصطلاحي لمصطلح الاحتباك، فإننا سنجد أقوالا كثيرة لعلماء البلاغة في تعريفهم لمصطلح الاحتباك، ولكن كلها تدل على المعنى نفسه بأساليب مختلفة التعبير، فهي هو العلامة القزويني (ت. 1338/739) يعرفه بقوله: "هو حذف من كل ما أثبت مقابله في الآخر، فما ذكر في كل محل قرينة معينة للمحذوف من المحل الآخر".³⁷

وبعبارة أخرى فإن الاحتباك هو "أن يحذف من الطرف الأول ما جاء نظيره في الطرف الثاني، ويحذف من الطرف الثاني ما جاء نظيره في الطرف الأول، وهذا الحذف من الأوائل لدلالة الأواخر، ومن الأواخر لدلالة الأوائل يُسَمَّى "الاحتباك".³⁸

واضح من خلال التعريفين السابقين لمفهوم الاحتباك في اصطلاح البلاغيين أن الاحتباك قائم على الحذف، وهنا تكمن بلاغته؛ لأن الحذف يعد سرا من أسرار اللغة العربية، وتصاحبه كثير من الأسرار البلاغية، وقد أثنى شيخ العربية الإمام عبد القاهر عليه فقال: "وهو بابٌ دقيقُ المسلك لطيفُ المأخذ عجيبُ الأمر شبيه بالسحر، فإنك ترى به ترك الذِّكْر أفصح من الذكر، والصمت عن الإفادة أزيد للإفادة، وتجذك أنطق ما تكون إذا لم تنطق، وأتم ما تكون بياناً إذا لم تُبين".³⁹

3.2. مصطلح الاحتباك النشأة والتطور

قبل الحديث عن مصطلح الاحتباك، وبيان ما اعتراه من تغيير في المسمى من قبل البلاغيين والمفسرين قديما وحديثا أشير إلى أنه كانت هناك إشارات كانت لها السبق في تنبيه علماء البلاغة إلى هذا المصطلح، ومن ذلك ما ورد في "الكتاب" لسيبويه (ت. 180/796) عند حديثه عن قوله تعالى: "ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع إلا دعاء ونداء صم بكم عمي فهم لا يعقلون" (البقرة الآية 171)، حيث قال: "فلم يشبهوا بما ينعق، وإنما شَبَّهوا بالمنعوق به، والمعنى مَثَلُكم وَمَثَلُ الذين كفروا كمثل الناعق والمنعوق به الذي لا يسمع، ولكنه جاء على سعة الكلام، والإيجاز لعلم المخاطب بالمعنى".⁴⁰

وما ذكره العلامة سيبويه في الآية ينطبق تمام الانطباق على تعريف الاحتباك الذي ذكره البلاغيون حيث حذف في الآية الكريمة من الأول "داعي الكافرين" لدلالة "الذي ينعق" عليه في الثاني، وحذف في مقابل ذلك من الثاني "المنعوق به" لدلالة الأول عليه وهو "الذين كفروا"، فقد حذف من كل واحد ما يقابله من الطرف الآخر، وهذا هو الاحتباك بعينه، وبهذا يكون العلامة سيبويه هو أول من وضع بذور هذا المصطلح ووقف عليه وإن لم يسمه باسمه المتعارف عليه الآن عند البلاغيين.

وقد توالى الإشارات والتلميحات من قبل البلاغيين والمفسرين لما عرف بعد بالاحتباك دون النص صراحة على هذا الاسم، كما كان من كلام العلامة سيبويه، فهي هو العلامة الزمخشري (ت. 1144/538) وهو أحد اللغويين والبلاغيين الكبار يشير إلى ما عرف بعد بالاحتباك، وإن لم ينص على هذا المسمى صراحة أيضا، وذلك عند تفسيره لقول الله تعالى: "وَإِنْ يَمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَإِنْ يُرِدْكَ بِخَيْرٍ فَلَا رَادَّ لِفَضْلِهِ يُصِيبُ بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَهُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ" فَلْيَأْتِ النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ اهْتَدَى فَلْيَأْتِ يَهْتَدِ لِتُفْسِدْهُ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ" (يونس الآية 107)، حيث قال: "فإن قلت: لم ذكر المس في أحدهما، والإرادة في الثاني؟ قلت: كأنه أراد أن يذكر الأمرين جميعاً الإرادة، والإصابة في كل واحد من الضر والخير، وأنه لا راد لما يريده منهما، ولا مزيل لما يصيب به منهما، فأوجز الكلام بأن ذكر المس وهو الإصابة في أحدهما، والإرادة في الآخر؛ ليدل بما ذكر على ما ترك"⁴¹، وتعد هذه إشارة واضحة على ما سمي بعد بالاحتباك؛ فقد حذف في الآية من طرفها الأول ما دل عليه الطرف الثاني، وبالمثل فقد حذف من الطرف الثاني في الآية ما دل عليه الطرف الأول، وهذا هو مفهوم الاحتباك، ولم يكن قد سمي بهذا المصطلح بعد، وقد جعله العلامة الزمخشري من باب الإيجاز.

وبعد العلامة الزمخشري وجدنا العلامة ابن القيم (ت. 1350/751) قد تعرض لهذا المصطلح البلاغي، ولم يسمه أيضا، ولكن وصفه بالإيجاز الحسن، ونجد ذلك عند تفسيره لقول الله تعالى: "وَتَبَيَّنَلْ لِّئِيهِ تَبَيَّنَلْ" المزملة الآية (8)، حيث قال: "ومصدر تبينل تبينل، كالتعلم والتفهم، ولكن جاء على التفعيل؛ لسي لطيف فإن في هذا الفعل إيداناً بالتدرج والتكلف والتعلم والتكرار والمبالغة، فأتى بالفعل الدال على أحدهما،

35 أحمد بن فارس بن زكريا القزويني، معجم مقاييس اللغة، نج: عبد السلام هارون، (بيروت: دار الفكر، 1979)، حبك، 130\2.

36 محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، (الكويت: وزارة الإرشاد، د.ت.)، حبك، 104\27.

37 محمد بن عبد الرحمن جلال الدين القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، نج: محمد عبد المنعم خفاجي، (بيروت: دار الجبل، د.ت.)، 174\3.

38 عبد الرحمن بن حسن خبثكة الميداني، البلاغة العربية، (بيروت: دار القلم، 1996)، 347.

39 عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، 121.

40 أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، الكتاب، نج: عبد السلام هارون، (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1988)، 212\1.

41 الزمخشري، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، 375\2.

وبالمصدر الدال على الآخر، فكأنه قيل: بتل نفسك إلى الله تبتلا، وتبتل إليه تبتلا، ففهم المعنيان من الفعل ومصدره، وهذا كثير في القرآن، وهو من حسن الاختصار والإيجاز.⁴²

وإذا ذهبنا إلى العلامة الزركشي (ت. 1392 / 794) نجده قد أطلق على هذا اللون البلاغي اسما مغايرا حيث سماه "الحذف التقابلي"، وعرفه بقوله: "وهو أن يجتمع في الكلام متقابلان، فيحذف من كل واحد منهما مقابله؛ لدلالة الآخر عليه، كما في قول الله تعالى: "أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ إِنْ افْتَرَيْتُهُ فَعَلَيْ إِجْرَامِي وَأَنَا بَرِيءٌ مِمَّا تُجْرِمُونَ"، فالأصل أن يقال: فإن افتريته فعلى إجرامي، وأنتم براء منه، وعليكم إجرامكم، وأنا براء مما تجرمون، فنسبة قوله تعالى: "إجرامي" وهو الأول إلى قوله: "وعليكم إجرامكم"، وهو الثالث، كنسبة قوله: "وأنتم براء منه"، وهو الثاني إلى قوله: "وعليكم إجرامكم" وهو الثالث، كنسبة قوله: "وأنتم براء منه" وهو الثاني إلى قوله تعالى: "وَأَنَا بَرِيءٌ مِمَّا تُجْرِمُونَ"، وهو الرابع، واكتفى من كل متناسبين بأحدهما".⁴³

ثم جاء العلامة البقاعي (ت. 1480 / 855) وأطلق عليه اسم الاحتباك، وذلك عند تفسيره لكثير من الآيات التي ورد فيها هذا اللون البلاغي، من ذلك ما ورد في قول الله تعالى: "وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن إذا تراضوا بينهم بالمعروف ذلك يوعظ به من كان منكم يؤمن بالله واليوم الآخر ذلكم أذكى لكم وأطهر والله يعلم وأنتم لا تعلمون" البقرة (232)، حيث قال: "وهذه الآية من عجائب أمر الاحتباك؛ لأن في قوله: "طلقتم" يفهم الأزواج من تعضلوهن، وفي قوله: تعضلوهن يفهم الأولياء من طلقتم".⁴⁴

ومن شدة ولع العلامة البقاعي بهذا اللون البلاغي "الاحتباك" ألف فيه كتابا مستقلا شارحا فيه هذا الأسلوب البلاغي، ومعرفا به وفي ذلك يقول: "وهو فن عزيز نفيس وقد جمعت فيه كتاباً حسناً ذكرت فيه تعريفه ومأخذه من اللغة وما حضرنى من أمثله من الكتاب العزيز، وكلام الفقهاء وسميته: "الإدراك لفن الاحتباك".⁴⁵

وظلت هذه التسمية بالاحتباك إلى يومنا هذا دون أن يطرأ عليها أي تغيير فهي تطلق عند المحدثين باسم الاحتباك، وهكذا نرى أن هذا المصطلح قد مر بأطوار عبر تاريخه، وقد طرأت عليه بعض التغييرات في التسمية، فقد ورد أول ما ورد دون تسمية، ثم ورد في باب الإيجاز بالحذف، ثم أطلق عليه بالحذف التقابلي كما رأينا عند العلامة الزركشي في البرهان، ثم انتهى التسمية عند الاحتباك كما رأينا عند العلامة البقاعي ومن جاء بعده من البلاغيين، والمفسرين وغيرهم.

وبعد هذه الإطلاقة حول مصطلح الاحتباك، وما طرأ عليه من تغيير، ننتقل إلى مصطلح آخر من المصطلحات البلاغية التي طرأ عليه التغيير في المسمى منذ نشأة المصطلح إلى وقتنا هذا، وهو مصطلح اشتهر في دراسات المتأخرين باسم "تجاهل العارف" وهو من المصطلحات البلاغية التي تنوعت أسماؤها وتعددت مسمياتها، بل وتداخلت مع غيرها من المصطلحات البلاغية الأخرى، وقبل الشروع في الوقوف على حقيقة هذا المصطلح، وتمييزه عن غيره وبيان أقوال البلاغيين فيه لا بد أن نحدد معالمه، وأن نميز حدوده من خلال أقوال البلاغيين فيه.

3. مفهوم تجاهل العارف في اصطلاح البلاغيين

مصطلح "تجاهل العارف" من المصطلحات البلاغية التي تعددت مسمياتها بين البلاغيين والمفسرين، وغيرهم منذ النشأة، وقبل بيان ما طرأ من تغيير في هذا المصطلح نعرف أولا بهذا المصطلح من خلال أقوال البلاغيين وغيرهم، والمقصود بهذا المصطلح هو "أن يسأل المتكلم عما يعلمه حقيقةً تجاهلاً؛ لئلا يكتفى؛ ليخرج كلامه مخرج المدح أو الذم؛ ليدل على شدة التذلل في الحب، أو لقصد التعجب أو التوبيخ أو التقريع".⁴⁶

وعرفه الحموي (ت. 1434/827) بقوله: "هو عبارة عن سؤال المتكلم عما يعلم سؤال من لا يعلم؛ ليوهم أن شدة التشبيه الواقع بين المتناسبين أحدثت عنده التباس المشبه بالمشبه به".⁴⁷

فتجاهل العارف يطلق على السائل عن الشيء الذي يكون على علم به، ويظهر بسؤاله الجهل عما يسأل عنه، ويكون ذلك لنكة وغرض مقصود، "فالسؤال عن علم بالحقيقة، وذلك لنكتة كالتوبيخ وغيره".⁴⁸

وقد جعل البلاغيون هذا الأسلوب البلاغي مما يجيء على خلاف مقتضى الظاهر، "إذ الأمور التي تجري على طبيعتها باللقائبة أن يتكلم العارف بالأمر على وفق معرفته له، ولكن قد تدعوه بلاغية إلى التظاهر بالشك أو الجهل، فيكون في ذلك خروج عن مقتضى الظاهر".⁴⁹

وقد ورد هذا الأسلوب الفريد كثيرا في القرآن الكريم، ومن أمثلة ذلك قول الله تعالى في سورة الشعراء: "إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا تَعْبُدُونَ؟ قَالُوا نَعْبُدُ أَصْنَامًا فَنَظَلُّ لَهَا عَاكِفِينَ" الشعراء (70-71)، فأنت ترى هنا أن نبي الله إبراهيم عليه السلام يعلم جيدا أن أباه وقومه يعبدون الأصنام، فكان "سؤال إبراهيم من تجاهل العارف، الذي يسأل عن الشيء، وهو يعرف الجواب عنه، ولكنه يريد بهذا السؤال أن يأخذ الجواب عن هذا الجرم، من فم المجرمين أنفسهم، ليكون ذلك موضعا للمساءلة والمحاسبة".⁵⁰

⁴² محمد بن أبي بكر بن أيوب شمس الدين بن القيم، التفسير القويم، (بيروت: دار الهلال، د.ت.)، 555.

⁴³ بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تج: محمد أبو الفضل إبراهيم، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1195)، 129\3.

⁴⁴ إبراهيم بن عمر بن علي البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، د.ت.)، 325\3.

⁴⁵ البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، 225\1.

⁴⁶ أيوب بن موسى أبو البقاء بن الحسين الكفوي، الكلمات، تج: عدنان درويش، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1998)، 517.

⁴⁷ تقي الدين أبو بكر بن علي بن حجة الحموي، خزائن الأدب وغاية الأرب، تج: عصام شقوي، (بيروت: دار الهلال، 1987)، 1\274.

⁴⁸ أحمد بن إبراهيم بن مصطفى الهاشمي، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبدیع، (بيروت: المكتبة العصرية، د.ت.)، 322.

⁴⁹ حَبَنَكَةُ المِيدَانِي، البلاغة العربية، 517.

⁵⁰ عبد الكريم يونس الخطيب، التفسير القرآني للقرآن، (القاهرة: دار الفكر العربي، د.ت.)، 134\10.

ومن أسلوب تجاهل العارف في القرآن الكريم ما ورد في سورة الأنبياء في قوله تعالى: "أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِآلِهَتِنَا يَا إِبْرَاهِيمُ" (الأنبياء: 62)، فالآية تخبرنا أن قوم نبي الله إبراهيم توجهوا إليه بالسؤال عمن حطم الأصنام التي كانوا يعبدونها من دون الله، ولا شك أنهم يعلمون بتحطيم الأصنام، وفي قرارة أنفسهم أن الذي فعل هذا هو نبي الله إبراهيم؛ لأنه هو الذي كان يرشدهم دائما بترك عبادة الأصنام، ومع علمهم بهذا فقد أوردوا سؤالهم مورد الجاهلين بالفاعل، فهو من باب تجاهل العارف والغرض التقرير بأنه الفاعل⁵¹، فأسلوب تجاهل العارف دائما يكون السؤال فيه موجها من العالم بالجواب، ولكنه يورده في مورد الجاهل به، ولهذا سمي بتجاهل العارف؛ لأن القائل يصطنع فيه موقفا غير الموقف الحقيقي في الظاهر، ويوهم بأن السؤال للاستفسار، والحقيقة أن في السؤال تظاهر بالجهل أو بالاستفهام عن حقيقة يجهلها، وواقع الحال أنه يعرف الحقيقة، ويستنكر حينما تجاهلها ويقرّر واقعا ما كان ينبغي له أن يكون قائما، وهذا الأسلوب يكون لنكتة وغرض، وتكمن وراءه كثير من الأسرار البلاغية والأغراض المقصودة، ويوجد هذا الأسلوب البلاغي في كثير من آيات القرآن الكريم.

والمثال الأخير لتجاهل العارف في القرآن الكريم هو قوله تعالى: "وَمَا تِلْكَ بَيِّمِينَكَ يَا مُوسَى" طه (17)، فالسؤال في الآية من الله جل وعلا إلى نبي الله موسى عليه السلام، والله سبحانه وتعالى على علم بما في يمين نبي الله موسى، إلا أن السؤال من الله مع علمه تعالى كانت تكمن وراء كثير من الأغراض والأسرار، يقول الشيخ زكريا الأنصاري: "إن قلت: ما فائدة سؤاله تعالى لموسى، مع أنه أعلم بما في يده؟ قلت: فائدته تأنيسه، وتخفيف ما حصل عنده من دهشة الخطاب، وهيبة الإجلال وقت التكلم معه، أو اعترافه بكونها غصبا، وازدياد علمه بذلك، فلا يعترضه شك إذا قلبها الله ثعباناً، أنها كانت عصي ثم انقلبت ثعباناً بقدرته الله تعالى".⁵²

فأسلوب تجاهل العارف يعتمد فيه المتكلم أن يسوق كلامه المعلوم له سوق غير المعلوم له، وكأنه لا علم له به، ولا يكون هذا اعتباطا، وإنما يكون لنكتة وغرض، ومن ذلك ما ورد من قول الله عز وجل، والسؤال في الآية الكريمة ليس على حقيقته فالغرض منه فوق ما ذكر سابقا هو التقرير والإنكار⁵³، وهذه الآية السابقة كانت سببا في تغيير المصطلح على يد العلامة السكاكي حيث أطلق على أسلوب تجاهل العارف اسما جديدا، ومصطلحا مغايرا هو "سوق المعلوم مساق المجهول"؛ وذلك صونا لذات الله عز وجل أن يتصف بهذا الوصف، وهذا ما سيأتي بيانه عند الحديث عن تغير المصطلح وتطوره.

4. مصطلح تجاهل العارف النشأة والتطور

وبالنظر في أقوال البلاغيين نجد أن أول ورود لهذا المصطلح بهذا الاسم "تجاهل العارف" كان في كتاب البديع لابن المعتز (ت. 296هـ)، فهو من أوائل الكتب التي صنفت في علوم البلاغة، وقد ذكره ابن المعتز في كتابه بهذا الاسم "تجاهل العارف" دون أن يعرف المصطلح، أو يحدد معالمه، فهو من ابتكاره واصطلاحه، وقد عدّه من محاسن الكلام ومثل له بأمثله كثيرة.⁵⁴

وتطور المصطلح على يد العلامة أبي هلال العسكري (ت. 400/1900) حيث انتقل من مصطلح "تجاهل العارف"، كما هو الحال عند ابن المعتز، وأطلق عليه اسما جديدا مغايرا حيث سماه "مزج الشك باليقين"، وعرفه بقوله: "هو إخراج ما يعرف صحته مخرج ما يشك فيه، ليزيد بذلك تأكيدا".⁵⁵

ثم جاء بعده ابن رشيق (ت. 456/1065) في كتابه العمدة وأطلق عليه معنى جديدا حيث سماه "التشكيك" ومثل له بما مثل غيره في أمثلة تجاهل العارف، ثم مدح هذا الأسلوب بقوله: "وهو من ملح الشعر، وطرف الكلام، وله في النفس حلاوة وحسن موقع، بخلاف ما للغو والإغريق"⁵⁶، ومما يدل على أن ابن رشيق يقصد بالتشكيك ما عرف عند البلاغيين بتجاهل العارف، أنه مثل له بالأمثلة ذاتها التي ذكرها البلاغيون عند حديثهم عن أسلوب تجاهل العارف، مما يدل أن المصطلح قد أخذ اسما مغايرا وطورا جديدا عنده.

وأخيرا نجد أن مصطلح تجاهل العارف قد أطلق عليه اسما مغايرا على يد السكاكي (ت. 626/1229) حيث أطلق عليه "سوق المعلوم مساق المجهول"، وقد ذكر أن دافعه في هذا التغيير هو تنزيه كتاب الله من أن ينسب إليه ذلك، حيث قال: "ومنه سوق المعلوم مساق غيره، ولا أحب تسميته بالتجاهل؛ لوروده في كلام الله تعالى".⁵⁷

وعلة عدم تسمية هذا المصطلح عند السكاكي بالتجاهل هو تنزيهه لكتاب الله من وروده في كثير من الأمثلة القرآنية؛ لهذا أطلق عليه تسمية "سوق المعلوم مساق المجهول"، وقد اختار هذه التسمية الجديدة التي أطلقها السكاكي كثير من العلماء والبلاغيين، وآثروا هذا المسمى الجديد تنزيها لكتاب الله عز وجل، ومن هؤلاء العلامة التفتازاني (ت. 792/1390) في كتابه مختصر المعاني حيث قال: "ومن المعنوي تجاهل العارف، وهو كما سماه السكاكي "سوق المعلوم مساق غيره"، وقال: "لا أحب تسميته بالتجاهل لوروده في كلام الله تعالى".⁵⁸

فالعلامة التفتازاني يسير على درب السكاكي في هذه التسمية، فنراه يؤيده في هذا المصطلح الجديد، فهو يرى أن هذه التسمية لا تتماشى، ولا تتناسب مع الآيات القرآنية التي اشتملت على هذا اللون البلاغي؛ لأنه لا يتناسب وصف الله عز وجل بالجهل - حاشا لله -، وهذا نابع من

51 مجي الدين بن أحمد مصطفى درويش، إعراب القرآن وبيانه، (سوريا: دار اليمامة، 1415)، 333\6.

52 زكريا بن محمد بن أحمد الأنصاري، فتح الرحمن بكشف ما يلتبس في القرآن، تج: محمد علي الصابوني، (بيروت: دار القرآن، 1983)، 361\1.

53 صفي الدين الحلي، شرح الكافية البديعية في علوم البلاغة ومحاسن البديع، تج: نسيب نشاوي، (بيروت: دار صادر، 1992)، 117.

54 أبو العباس عبد الله بن محمد المعتز بالله، البديع في البديع، (بيروت: دار الجبل، 1990)، 157.

55 أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري، الصنائع، تج: علي البيجاوي، (بيروت: المكتبة العصرية، 1419)، 396.

56 أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه، تج: مجي الدين عبد الحميد، (بيروت: دار الجبل، 1981)، 66\2.

57 أبو يوسف بن محمد بن عبد الله السكاكي، مفتاح العلوم، تج: عبد الحميد هندواي، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000)، 185.

58 سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، مختصر المعاني، (بيروت: دار الفكر، 1411هـ)، 220\1.

حس ديني يحمد عليه، فإن جاز لنا أن نطلق هذا المصطلح "تجاهل العارف" على الشعر، أو الحديث النبوي، أو غيره في سائر الكلام، فإنه لا يجوز لنا أن نطلقه على ما ورد من آيات القرآن الكريم تنزيها لقائله - سبحانه وتعالى -، فقد وفق السكاكي أيما توفيق في تسميته هذه . وجاء بعد التفتازاني العلامة القزويني، وقد أثر القزويني هذه التسمية حيث قال: "ومنه تجاهل العارف، وهو كما سماه السكاكي سوق المعلوم مساق غيره لنكتة".⁵⁹ فالعلامة القزويني يسير على نهج شيخه، ويؤثر مصطلح "سوق المعلوم مساق غيره" على مصطلح "تجاهل العارف"، والسبب هو تنزيه كتاب الله من هذا الوصف.

وتطور هذا المصطلح، وسمي باسم جديد على يد العلوي (ت. 1344/745) صاحب الطراز حيث، حيث أطلق على تجاهل العارف اسم "التجاهل"، فهو اقتصر على الكلمة الأولى وهي التجاهل بينما أهمل الكلمة الثانية وهي "العارف"، وعرفه بقوله: "وهو أن تسأل عن شيء تعلمه موهما أنك لا تعرفه، وأنه مما خالجه فيه الشك والريبة وشبهة عرضت بين المذكورين، وهو مقصد من مقاصد الاستعارة يبلغ به الكلام الذروة العليا، ويحله في الفصاحة المحل الأعلى"⁶⁰، ثم أطلق عليه اسم جديد على يد السجلماسي حيث سماه "الإعنات".⁶¹ وخلاصة القول إن مصطلح "تجاهل العارف" مر بأطوار من التغير في، وأول من أشار إلى هذا المصطلح هو ابن المعتز، ثم أطلق عليه أبو هلال اسم "مزج الشك باليقين"، ثم أطلق عليه ابن رشيقي اسم "التشكيك"، ثم وجدنا العلامة السكاكي قد أطلق عليه اسم "سوق المعلوم مساق المجهول"، وقد حظي هذا الاسم الذي أطلقه السكاكي على شهرة كبيرة، ودرج على هذا الاسم كثير من العلماء بعده؛ لأنه الأنسب في التعبير مع كلام الله عز وجل، ثم وجدنا العلوي أثر اسما جديدا هو "التجاهل"، وأخيرا وجدنا هذا المصطلح قد تغير إلى "الإعنات" على يد العلامة السجلماسي.

ومع كثرة تلك هذه الأسماء التي أطلقت على مصطلح "تجاهل العارف" عبر عصور متعددة، وأزمنة مختلفة إلا أن مصطلحي "تجاهل العارف"، و"سوق المعلوم مساق المجهول" هما الأكثر شهرة في الكتب البلاغية، والأكثر استخداما وتناولا من قبل البلاغيين والدارسين، وقد كتب لمصطلح "تجاهل العارف" الحظ الأوفر من الشهرة، وإن كان ما ذكره العلامة السكاكي هو الأنسب والأوفق في التسمية خاصة عند تطبيق المصطلح على ما ورد في آيات القرآن الكريم .

الخاتمة وأهم النتائج

بعد هذه الرحلة مع التعريف بالمصطلح، وبيان أهميته، والأسباب الداعية إليه، وبعد الحديث عن مصطلحات "الكناية، والاحتباك، وتجاهل العارف"، من حيث الثبوت والتغير، جاء الحديث عن أبرز وأهم النتائج العلمية التي توصل إليها البحث والتي يمكن إجمالها في النقاط التالية:

كشفت لنا الدراسة عن أهمية المصطلحات العلمية، فقد شكلت المصطلحات اهتماما واسعا وكبيرا لدى الدارسين في كونها تحدد العلوم، وتوضح مسائلها؛ ولهذا حظيت المصطلحات بقيمة كبيرة، وأهمية عظيمة.

كشفت لنا الدراسة عن أن المصطلحات العلمية ضرورة ملحة، فلا يمكن بحالٍ من الأحوال أن تتقدم أمة أو تزدهر حضارتها دون العناية التامة بأمر المصطلحات، فهي الإطار العام لفكر تلك الأمة وعقلانياتها، وتقدمها الإنساني كي تتبلور لها عندئذ سمات الثقافة، فكلما أحسنت الأمة الدقة والرؤية والعمق في تعريفاتها وتحديداتها ورسومها، بدت أكثر تألقاً ونضارة على غيرها من الأمم المعاصرة لها.

كشفت لنا الدراسة أن وضع المصطلحات العلمية ضارب بجذوره في عمق التاريخ، فقد كانت عناية الأسلاف به من بزوغ شمس الإسلام في عهد مبكر جداً؛ فالعلماء كانوا يولون عناية خاصة لوضع اصطلاحات العلوم والفنون، وتحديد مدلولات العبارات العلمية، وشرحها للدارسين المبتدئين؛ ليكون شروغهم في البحث على بصيرة وهدى، فلا تلتوي بهم الطرق عن الهدف المرسوم، وربما كانوا في العناية الخاصة بذلك أسبق من غيرهم من الأمم.

كشفت لنا الدراسة عن دور القرآن الكريم في تحفيز العلماء والدارسين لوضع مصطلحات علمية على غرار ما رأينا عند العلامة السكاكي في تغيير مصطلح تجاهل العارف إلى مسمى آخر وهو سوق المعلوم مساق المجهول لنكتة؛ ليتسق ذلك مع ما ورد في القرآن الكريم.

أظهرت هذه الدراسة عن تطور كثير من المصطلحات البلاغية منذ النشأة إلى عصرنا هذا، فأكثر المصطلحات البلاغية مرت بمراحل من التطور، والتغير في مسميات المصطلحات، والقليل النادر بقي دون تغيير وإن تدخل مع غيره في طور النشأة كما رأينا في مصطلح الكناية.

تبين لنا من خلال الدراسة أن هناك أسبابا كانت وراء وضع العلماء للمصطلحات العلمية والبلاغية وقد ذكرتها في البحث، ولكن مصطلحات قد تغيرت أسماؤها؛ لمجرد الرغبة لدى الواضعين أن تكون لهم مصطلحات تنسب إليهم، فنجد عند اصطلاح العلماء على وضع مصطلح معين لمفهوم أو مسألة معينة أن هناك من العلماء من أطلق اسما مغايرا دون بيان السبب، وليس ذلك إلا رغبة منه في أن ينسب إليه هذا الاسم الجديد كما تبين لنا ذلك من خلال الدراسة.

⁵⁹ القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، 351\1.

⁶⁰ يحيى بن حمزة بن إبراهيم العلوي، الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، (بيروت: المكتبة العنصرية، 1423)، 45\3.

⁶¹ أبو محمد القاسم بن محمد السجلماسي، المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع: تلخيص لعلال الغازي، (الرباط: دار المعارف الجديدة، 1980)، 86.

وأخيراً كشفت لنا تلك الدراسة أن المصطلحات ضرورة ملحة، وأمر حتمي، لتبسيط العلوم، وتحديد معالمها، وتسهيل حفظها على الدارسين، وقد زادت العناية بالمصطلحات لا سيما عند تشعب العلوم، وكثرة الفنون، فكان لا بد من تحديد المعالم، وتوضيح المفاهيم، ولا سبيل إلى ذلك إلا بالمصطلحات العلمية.

Beyanname/Declaration

- 1. Finans/Teşvik:** Yazar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedir. / The author declare that no funding/incentive was used in the study.
- 2. Çıkar Çatışması:** Yazar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir. / The author declare that there is no conflict of interest in the study.
- 3. Etik Beyan:** Yazar bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedir. Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir. / The author declare that research and publication ethics have been followed in this article. In addition, Ethics Committee Approval is not required for this research.

المصادر والمراجع

- آبادي، محمد أبو الليث الخير. معجم مصطلحات الحديث وأشهر المصنفين، القاهرة: دار النفائس، 2009.
- إبراهيم، فتحي. معجم المصطلحات الأدبية، تونس: دار التعاضدية العمالية، 1986.
- ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب شمس الدين. التفسير القيم، بيروت: دار الهلال، د.ت.
- ابن المعتز، أبو العباس عبد الله بن محمد. البديع في البديع، بيروت: دار الجبل، 1990.
- ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل. المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، بيروت: دار الكتب العلمية، 2000.
- ابن فارس أحمد بن زكرياء القزويني الرازي. الصحاح في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، القاهرة: منشورات محمد علي بيبضون، 1997.
- ابن فارس، أحمد بن زكريا القزويني. معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، بيروت: دار الفكر، 1979.
- ابن منظور، محمد بن مكرم أبو الفضل. لسان العرب، بيروت: دار صادر، ط3، 1414هـ.
- أبو عبيدة، معمر بن المثنى التيمي. مجاز القرآن، تحقيق: محمد فؤاد سرگين، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1381.
- أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عطار، بيروت: دار العلم للملايين، ط4، 1987.
- إميل بديع يعقوب. المعجم المفصل في علم العروض والقافية وفنون الشعر، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
- الأصناري، زكريا بن محمد بن أحمد الأنصاري. فتح الرحمن بكشف ما يلتبس في القرآن، تحقيق: محمد علي الصابوني، بيروت: دار القرآن، 1983.
- بدوي طبانة. معجم البلاغة العربية، جدة: دار المنارة، 1988.
- البقاعي، إبراهيم بن عمر بن علي. نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، د.ت.
- البليخي، محمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمي. مفاتيح العلوم، تحقيق: إبراهيم الأبياري، بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت.
- بوشيعي الشاهد، "نحو التصور الحضاري الشامل للمسألة المصطلحية"، مجلة التسامح، 4، (د.ت.) 110-130.
- التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر. مختصر المعاني، بيروت: دار الفكر، 1411.
- التهانوي، محمد بن علي ابن القاضي محمد، موسوعة كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، تح: علي دحروج، بيروت: مكتبة لبنان، 1996.
- الجاحظ، عمرو بن بحر أبو عثمان. البيان والتبيين، بيروت: دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1423.
- الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن. دلائل الإعجاز، تحقيق: محمد التنجي. بيروت: دار الكتب العلمية، 1995.
- الجرجاني، علي بن محمد بن علي الشريف. كتاب التعريفات، بيروت: دار الكتب العلمية، 1983.
- الحلي، صفي الدين، شرح الكافية البديعية في علوم البلاغة ومحاسن البديع، تحقيق: نسيب نشاوي، بيروت: دار صادر، ط2، 1992.
- الحموي، تقي الدين أبو بكر بن علي بن حجة. خزائن الأدب وغاية الإرب، تحقيق: عصام شقيو، بيروت: دار الهلال، 1987.
- الخطيب، عبد الكريم يونس. التفسير القرآني للقرآن، القاهرة: دار الفكر العربي، د.ت.
- درويش، محيي الدين بن أحمد مصطفى. إعراب القرآن وبيانه، سوريا: دار اليمامة، ط4، 1415.
- الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن. مفاتيح الغيب، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط3، 1420هـ.
- الرازي، زين الدين الدين محمد بن أبي بكر. مختار الصحاح، تحقيق: يوسف الشيخ، بيروت: المكتبة العصرية، ط5، 1999.
- الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني. تاج العروس من جواهر القاموس، الكويت: وزارة الإرشاد، د.ت.
- الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1957.
- الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، بيروت: دار الكتاب العربي، 1407.
- الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد. أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل، بيروت: دار الكتب العلمية، 1998.
- السجلماسي، السأبو محمد القاسم بن محمد، المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع، تحقيق: ت. علال الغازي، الرباط: دار المعارف الجديدة، 1980.
- السكاكي، أبو يوسف بن محمد بن عبد الله. مفتاح العلوم، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، بيروت: دار الكتب العلمية، 2000.
- سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر. الكتاب، تحقيق: عبد السلام هارون، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1988.
- شحلان أحمد. "جهود مكتب تنسيق التعريب في قضايا اللغة والتعريب خلال ثلاثين سنة" مجلة اللسان العربي، 44، (1997) 71.
- الشمري، مهدي صالح سلطان. في المصطلح ولغة العلم، بغداد: منشورات كلية الآداب، 2012.

- الصعدي، عبد المتعال. *بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة*، القاهرة: مكتبة الآداب، 2005.
- عبد العزيز عتيق. *علم البيان*، بيروت: دار النهضة العربية، 1982.
- العتابي، ليث عبد الحسين، *المصطلحات مفاتيح العلوم*، "تاريخ الوصول: 12.02.2024.
- عربشاه، إبراهيم بن محمد بن عصام الدين، *الأطول شرح تلخيص مفتاح العلوم*، تحقيق: عبد الحميد هندواي، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
- العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل. *الصناعتين*، تحقيق: علي البيجاوي، بيروت: المكتبة العصرية، 1419.
- القاسمي محمد علي. "علم المصطلح بين علم المنطق وعلم اللغة" *مجلة اللسان العربي*، 30، (1984)، 81-96.
- القزويني، محمد بن عبد الرحمن جلال الدين. *الإيضاح في علوم البلاغة*، تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي، بيروت: دار الجبل، ط3، د.ت.
- القلقشندي، أحمد بن علي بن أحمد. *صبح الأعشى في صناعة الإنشاء*، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
- قمقام فوزية. "المصطلحات البلاغية بين القدماء والمحدثين" *مجلة الباحث* 1، (2013)، 53-65.
- القيرواني، أبو علي الحسن بن رشيق، *العمدة في محاسن الشعراء*، تحقيق: محي الدين عبد الحميد، بيروت: دار الجبل، ط5، 1981.
- الكفوي، أيوب بن موسى أبو البقاء بن الحسين. *الكليات*، تحقيق: عدنان درويش، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1998.
- محمد إبراهيم عبادة. *معجم مصطلحات النحو والصرف*، القاهرة: مكتبة الآداب، 2011.
- محمود عبد الرحمن عبد المنعم. *معجم المصطلحات الفقهية*، القاهرة: دار الفضيلة، د.ت.
- الميداني، عبد الرحمن بن حسن خبّنگة. *البلاغة العربية*، بيروت: دار القلم، 1996.
- الهاشمي، أحمد بن إبراهيم بن مصطفى. *جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبدیع*، بيروت: المكتبة العصرية، د.ت.
- يحيى بن حمزة بن إبراهيم العلوي. *الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز*، بيروت: المكتبة العنصرية، 1423.

Kaynakça

- Abdü'l-Azîz Atîk. *İlmu'l-Beyân*. Beirut: Dârü'n-Nehda'l-Arabîyye, 1982.
- Abdül-Muttalî' es-Sâ'îdî. *Buğyetü'l-eyâsî şerhu Telhîsî'l-Muhtâr fî 'ulûmî'l-belâğâ*. Kahire: Maktaba'l-Âdâb, 2005.
- Ahmed b. Hanbel, Ebu Abdillâh b. Muhammed eş-Şeybânî. *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnaût. 50 Cilt. Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Ahmet b. Ali b. Ahmed el-Kelkeşendî. *Sübhü'l-e'sâ fî sinâ'ati'l-inşâ'*, Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye. ts.
- Ahmet Şahlân. "Cehûdü Mektebi Tenzîkû't-Tahrîr fî Kıyâsâtî'l-Luga ve't-Tenzîk bi-'İshrîn Senet", *Mecelletü'l-Lisânü'l-Arab*, 44, 1997.
- Ali Muhammed el-Kâsimî. "İlmu'l-Mu'tehime Beyne 'İlmi'l-Mantik ve 'İlmi'l-Luga", *Mecelletü'l-Lisânü'l-Arab*, 30, (1984), Bedevî Tabâne. *Mu'cemü'l-belâğâ el-Arabîyya*, Cidde: Dârü'l-Mînâra, 1988.
- Bukâ'î, İbrahim b. Ömer b. Ebu Bekr. *Nizâmu'd-durer fî tenâsübî'l-ayâtı ve's-suver*. 23 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kitâbî'l-İslâmî, ts.
- Câhız, Amr b. Bahr, Ebu Osman. *el-Beyân ve't-tebyîn*. Beirut: Dârü Mektebeti'l-Hilâl, 1423.
- Cünâcî, Hasan b. İsmail b. Abdîrrezzâk. *en-Nazmu'l-belâğî beyne'n-nazariyye ve't-tatbîk*. Kahire: Dârü't-Tabâ'ati'l-Muhammediye, 1983.
- Cürçânî, Ali b. Muhammed b. Ali eş-Şerîf. *Kitâbu't-ta'rîfât*. Beirut: Dârü'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1983.
- Cürçânî, Ebu Bekr Abdülkâhir b. Abdîrrahman. *Delâilu'l-i'câz*. thk. Mahmûd Şâkir. Kahire: Matbaatu'l-Medenî. 3. Basım, 1992.
- Ebu Abdullâh Muhammed b. Ömer b. el-Hasan er-Râzî. *Mefâtihü'l-gayb*. Beirut: Dârü İhyâ'î't-Turâsî'l-Arabî, 3. Basım, 1420.
- Ebu Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf. *el-Behru'l-muhît*. thk. Sadık Cemîl. 8 Cilt. Beirut: Dârü'l-Fikr, 1420.
- Ebü Hilâl el-'Askarî, el-Hasan b. Abdillâh b. Sehl b. Sa'îd. *es-Sinâ'ateyn*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî – Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Beirut: el-Mektebetü'l-Aşriyye, 1419.
- Ebu Nâsir İsmail bin Hammad el-Cevherî, *es-Sihah Tâcü'l-Luga ve Sihahü'l-Arabîyye*, thk. Ahmet Attâr, Beirut: Dârü'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987.
- Ebu Ubeyde Mamer b. el-Müsennâ et-Teymî, *Mecâzu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Fuâd Sezgin, Kahire: Maktaba'l-Hâncî, 1381.
- Ebu'l-Hassan Ali b. İsmail b. Sidde. *el-Muhkem ve'l-muhîtü'l-a'zam*. thk. Abdülhamid Hendâvi. Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Emîl Bedî' Yakub. *el-Mu'cemü'l-müfassal fî 'İlmi'l-'arûd ve'l-kâfiyye ve funûnü's-şî'r*, Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1991.
- Ferâhidî, el-Halîl b. Ahmed b. Temîm. *Kitâbu'l-'Ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî vd. Beirut: Dârü'l-Hilâl, ts.

- Hamevî, İbn Hicce Takıyuddîn Ebu Bekr b. Abdillâh. *Hizânetü'l-edebe ve gâyetü'l-erebe*. thk. İssâm Şukyu. Beyrut: Dâru'l-Hilâl, 2004.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed. *et-Tehrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru't-Tunusîyye li'n-Neşr, 1984.
- İbn Cemâa, Ebû Abdillâh Muhammed b. İbrâhîm. *Keşfü'l-me'ânî fi'l-müteşâbih mine'l-meşânî*. thk. Abdü'l-Cevad Khalf. Mansura: Darü'l-Vefâ, 1990.
- İbn Ebû'l-İsba', Abdülazîm b. Abdilvâhid. *Tahrîrû't-Taḥbîr fî şinâ'ati's-şî'r ve'n-neşr ve beyânî i'câzi'l-Kur'ân*. thk. Hafni Şeref. Kahire: İhyâ'ü't-Turâsî'l-İslâmî, ts.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. 20 Cilt. Beyrut: Dâru's-Şâdir, 3. Basım, 1414.
- İbnü'z-Zübeyr el-Girnâtî, Ahmed b. İbrâhîm. *Mulâku't-te'vîli'l-kâtî' bi zevi'l-ilhâdi ve't-ta'tîl fî tevcihi'l-müteşâbih min âyi't-Tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- İbrahim bin Muhammed bin Arabşâh İssâmü'ddîn, *el-Atvâl Şerhu Telhîsü Miftâhü'l-'ulûm*, thk. Abdülhamid Hendâvi, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, ts.
- İbrahim Fâtih, *Mu'cemü'l-mu'âsarâtü'l-edebiyye*, Tunus: Dâru't-Tâ'âdûdiyye el-'Ameliyye, 1986.
- Kazvînî, Muhammed b. Abdürrahmân Ebu'l-Ma'âlî. *el-İdâh fî 'Ulûmi'l-Belağ*. thk. Muhammed Abdülmün'im Hafâcî, Beyrut: Dâru'l-Cîl, 3. Basım, ts.
- Kefevî, Eyyûb b. Mûsâ el-Husaynî. *el-Kulliyât*. thk. Adnan Derviş. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Kermânî, Mahmûd b. Hamza b. Nâsır Burhânüddîn. *Esrâru't-tekrâr fî'l-Kur'ân*. thk. Abdülkâdir Atâ. Kahire: Dâru'l-Fazîle, ts.
- Mahmûd Abdürrahmân Abdü'l-Mün'im, *Mu'cem İstîlâhâtü'l-Fikhiyye*. Kahire: Dâru'l-Fazîle, ts.
- Mehdi Salih Sultan el-Şammârî, *fî'l-Mu'tehime ve lisanü'l-'İlm*. Bağdat: Neşrât Külliye-i Âdâb, 2012.
- Meydânî, Abdürrahmân b. Hasan Habennek. *el-Belağetü'l-Arabîyye*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1996.
- Muhammed bin Ahmed bin Yûsuf el-Belhî el-Harezmi, *Müftâhü'l-'ulûm*, thk. İbrahim el-Ebyârî, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.
- Muhammed Ebu'l-Leys el-Khayr Âbâdî. *Mu'cem İstîlâhâtü'l-Hadîs ve'l-Müsannifîn*. Kahire: Dâru'n-Nefâ'is, 2009.
- Muhammed İbrahim İbâde, *Mu'cemu istîlâhâtü'n-nahv ve's-sarf*, Kahire: Maktaba'l-Âdâb, 2011.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmî'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Mahmûd Şâkir. Mekke: Dâru't-Terbiyye ve't-Turâs, ts.
- Tahânevî. Muhammed b. Ali b. el-Kâdî Muhammed. *Küşşâfu istîlâhâtü'l-fünûn ve'l-'ulûm*, thk. Ali Dahruc, Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1996.
- Zeynüddin Muhammed b. Ebî Bekir er-Râzî. *Mühtârü's-Sıhah*, thk. Yûsuf Şeyh, Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1999.
- Zemahşerî. Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed. *Esâsü'l-Belağ*. thk. Muhammed Bâsıl, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1998.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed. *el-Keşşâf an hakâiki gavamidi't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407.

Teoloji ve Biyolojinin Kavşağında: Genotip, Fenotip ve Kümûn-Zuhûr Teorisi

At the Crossroads of Theology and Biology: Genotype, Phenotype and Latency and Emergence (Kumûn-Zuhûr) Theory

Veysel ELİŞ

Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı
Assist. Prof., Muş Alparslan University, Faculty of
Divinity, Department of Kalâm,
Muş/Türkiye
veyselelis3465@gmail.com
ORCID: [0000-0001-8032-6569](https://orcid.org/0000-0001-8032-6569)

Seyithan CAN

Doç. Dr., Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Kelam Anabilim Dalı
Assoc. Prof., Siirt University, Faculty of Divinity,
Department of Kalâm,
Siirt/Türkiye
seyithancan@gmail.com
ORCID: [0000-0002-2336-4179](https://orcid.org/0000-0002-2336-4179)

Makale Bilgisi | Article Information

Geliş Tarihi Received: 02.01.2025
Kabul Tarihi Accepted: 07.05.2025
Yayın Tarihi Published: 15.06.2025

Atıf | Cite as

Eliş, Veysel -Can, Seyithan. "Teoloji ve Biyolojinin Kavşağında: Genotip, Fenotip ve Kümûn-Zuhûr Teorisi". *Van İlahiyat Dergisi* 13/22 (Haziran 2025), 41-54. <https://doi.org/10.54893/vanid.1611849>
Eliş, Veysel -Can, Seyithan. "At the Crossroads of Theology and Biology: Genotype, Phenotype and Latency and Emergence (Kumûn-Zuhûr) Theory". *Van Journal of Divinity* 13/22 (June 2025), 41-54. <https://doi.org/10.54893/vanid.1611849>

İntihal | Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/vanid>
Mail: vanyyuifd@yyu.edu.tr

Teoloji ve Biyolojinin Kavşağında: Genotip, Fenotip ve Kümûn-Zuhûr Teorisi

Öz

On dokuzuncu asrın ikinci yarısından itibaren, bilimsel yöntemlerin gelişmesi ve doğa bilimlerindeki çığır açan keşifler, Batı'da din ile bilim arasında daha önce görülmemiş bir gerilim yaratarak bilimsel verilerin dini inançlarla çelişebileceği yönündeki görüşün yaygınlaşmasına neden olmuştur. Özellikle biyoloji alanındaki çığır açıcı keşiflerle insan doğasının biyolojik bir süreç olan evrim aracılığıyla şekillendiği yönünde güçlü bir bilimsel konsensüs oluşmuştur. Bu perspektif, insan davranış ve özelliklerinin genetik ve çevresel faktörlerin etkileşimi sonucu ortaya çıktığını ve bu etkileşimin zorunlu nedensellik ilkesine dayandığını öne sürmüştür. Bu "bilimsel" yaklaşım, özellikle Hristiyanlık gibi dini inanç sistemlerindeki yaratılış anlatılarıyla doğrudan çelişki halinde görülmüştür. "Bilimsel materyalizm" olarak da adlandırılan bu görüş, dini inançlara bir meydan okuma olarak algılanmış ve din ile bilim arasında uzun süren tartışmalara yol açmıştır. Özellikle Katolik Kilisesi gibi kurumlar, evrim teorisi gibi bilimsel bulguları dini doktrinlerle bağdaştıramamış ve bu bulguları reddetme eğiliminde olmuştur. Ancak, bu bilimsel-dini çatışma tüm dinleri aynı şekilde etkilememiştir. Müslüman düşüncesi gibi daha geniş bir yorum çeşitliliğine izin veren dinlerde, bilimsel bulguların dini inançlarla uzlaştırılmasına yönelik daha esnek yaklaşımlar benimsenmiştir. İslam düşüncesinin farklı yorumlara açık olduğu ve modern bilimsel teorilerin mutlaka dini inançlarla çelişmediği savunulmuştur. Bu durum, din ile bilim arasındaki ilişkinin tek boyutlu olmadığını ve farklı dini geleneklerde farklı şekillerde yorumlanabileceğini göstermektedir. Bu çalışmada, din ve bilim arasındaki karmaşık ilişkiyi daha iyi anlamak amacıyla insan doğasının temelini oluşturan biyoloji alanı incelenmiştir. Özellikle, modern biyolojinin genetik yapıyı ifade eden 'genotip' ve bu yapının çevreyle etkileşimi sonucu ortaya çıkan gözlemlenebilir özellikleri ifade eden 'fenotip' gibi kavramlar, İslam düşüncesindeki 'kümûn-zuhûr teorisi' ile karşılaştırılmıştır. Kümûn-zuhûr teorisi ise insanın yaratılış amacı ve varoluşsal konumu üzerine Müslüman teologlar tarafından geliştirilmiş bir kavramdır. Çalışmada genotip ve fenotip kavramlarının, İslam düşüncesinde insanın potansiyelleri ve bu potansiyellerin çevresel faktörler etkisiyle ne şekilde gerçekleştiği hakkındaki anlayışa nasıl bir katkı sağlayabileceği sorusu merkeze alınmıştır. Bu bağlamda, modern biyolojide temel kavramlar olarak kabul edilen genotip ve fenotip ile İslam kelâmındaki kümûn-zuhûr teorisi arasında bir bağ kurulmaya çalışılmıştır. Özellikle, genotip ile fenotip kavramlarının, insanın potansiyel özelliklerinin nasıl ortaya çıktığına dair İslam kelâmındaki açıklamalarla uyumlu olabileceği ileri sürülmüştür. Ayrıca, insan doğası üzerine yapılan bilimsel araştırmaların, Tanrı'nın evrende aktif bir rol oynadığına dair teolojik görüşlerle çelişmediği gösterilmeye çalışılmıştır. Bu yönüyle, bilimsel determinizm olarak adlandırılan ve insan davranışlarının tamamen biyolojik faktörlerle açıklanabileceği yönündeki görüşün, Tanrısal yaratma eylemiyle bağdaştırılabileceği savunulmuştur. Böylelikle, bilimsel bulguların dini inançlarla çelişmek zorunda olmadığı, aksine birbirlerini tamamlayabileceği iddia edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Biyoloji, Kümûn ve Zuhûr teorisi, Genotip, Fenotip.

At the Crossroads of Theology and Biology: Genotype, Phenotype and Latency and Emergence (Kumûn-Zuhûr) Theory

Abstract

Since the second half of the nineteenth century, the development of scientific methods and groundbreaking discoveries in the natural sciences have created an unprecedented tension between religion and science in the West, leading to the widespread view that scientific data may contradict religious beliefs. In particular, groundbreaking discoveries in the field of biology have led to a strong scientific consensus that human nature is shaped by the biological process of evolution. This perspective asserted that human behaviour and traits are the result of the interaction of genetic and environmental factors and that this interaction is based on the principle of necessary causality. This 'scientific' approach has been seen in direct conflict with the creation narratives of religious belief systems, especially Christianity. This view, also called 'scientific materialism', was perceived as a challenge to religious beliefs and led to protracted debates between religion and science. Especially institutions such as the Catholic Church could not reconcile scientific findings such as the theory of evolution with religious doctrines and tended to reject these findings. However, this scientific-religious conflict has not affected all religions in the same way. In religions that allow for a wider diversity of interpretations, such as Muslim thought, more flexible approaches to reconciling scientific findings with religious beliefs have been adopted. It has been argued that Islamic thought is open to different interpretations and that modern scientific theories do not necessarily contradict religious beliefs. This shows that the relationship between religion and science is not one-dimensional and can be interpreted in different ways within different religious traditions. In this study, in order to better understand the complex relationship between religion and science, the field of biology, which

forms the basis of human nature, was analysed. In particular, the concepts of modern biology such as 'genotype', which refers to the genetic structure, and 'phenotype', which refers to the observable characteristics that emerge as a result of the interaction of this structure with the environment, are compared with the theory of latency and emergence (kumûn-zuhûr theory) in Islamic thought. The theory of latency and emergence (kumûn-zuhûr theory) is a concept developed by Muslim theologians on the purpose of creation and the existential position of human beings. In this study, the question of how the concepts of genotype and phenotype can contribute to the understanding of human potentials in Islamic thought and how these potentials are realised under the influence of environmental factors is at the centre of the study. In this context, an attempt has been made to establish a link between genotype and phenotype, which are accepted as basic concepts in modern biology, and the theory of latency and emergence (kumûn-zuhûr theory) in Islamic theology. In particular, it is argued that the concepts of genotype and phenotype can be compatible with the explanations in Islamic theology on how human potential characteristics emerge. Furthermore, it has been tried to show that scientific research on human nature does not contradict the theological views that God plays an active role in the universe. In this respect, it is argued that the so-called scientific determinism, the view that human behaviour can be explained entirely by biological factors, can be reconciled with the divine act of creation. In this way, it has been claimed that scientific findings do not necessarily contradict religious beliefs; on the contrary, they can complement each other.

Keywords : Kalâm, Biology, Latency and Emergence (kumûn-zuhûr) theory, Genotype, Phenotype.

Extended Abstract

Since the second half of the nineteenth century, the development of scientific methods and groundbreaking discoveries in the natural sciences created an unprecedented tension between religion and science in the West. This tension led to the widespread view that scientific data could contradict religious beliefs. Particularly in the field of biology, a strong scientific consensus emerged regarding the idea that human nature was shaped through the biological process of evolution. This perspective suggested that human behavior and characteristics emerged from the interaction of genetic and environmental factors, governed by the principle of necessary causality. This "scientific" approach was seen as directly conflicting with the creation narratives in religious belief systems, especially in Christianity. This view, often referred to as "scientific materialism," was perceived as a challenge to religious beliefs and sparked long-lasting debates between religion and science. Institutions like Catholic Church, in particular, found it difficult to reconcile scientific findings such as the theory of evolution with religious doctrines and tended to reject such discoveries. However, this scientific-religious conflict did not affect all religions in the same way. In religions that allowed for a broader range of interpretations, such as in Muslim thought, more flexible approaches were adopted to reconcile scientific findings with religious beliefs. It was argued that Islamic thought, being open to different interpretations, did not necessarily conflict with modern scientific theories. This demonstrates that the relationship between religion and science is not one-dimensional and can be interpreted in different ways across different religious traditions.

In this study, the complex relationship between religion and science is examined with a focus on the field of biology, which forms the basis of human nature. Specifically, concepts in modern biology, such as "genotype" and "phenotype," are compared with the theory of latency and emergence (kumûn-zuhûr theory) in Islamic thought. This theory is a concept developed by Muslim theologians concerning the purpose of human creation and existential status. The central question in the study is how the concepts of genotype and phenotype, which are fundamental to modern biology, can contribute to understanding of the potentials of humans and how these potentials are realized through environmental factors in Islamic thought. In this context, an attempt is made to establish a connection between the fundamental concepts of genotype and phenotype in modern biology and the theory of latency and emergence (kumûn-zuhûr theory) in Islamic theology. The concept of genotype refers to the genetic make-up of an individual, whereas phenotype refers to the observable traits that result from the interaction between the genotype and the environment. In Islamic thought, the kumûn-zuhûr theory posits that human beings have latent potentials (kumûn) which gradually emerge (zuhûr theory) through interaction with their environment, similar to how the genotype expresses itself in observable traits through environmental interactions. This parallel suggests that the human potential for development and change, as understood in Islamic theology, may align with biological concepts like genotype and phenotype.

The study also examines how scientific research on human nature does not necessarily contradict theological views about the active role of God in the universe. For instance, the theory of evolution, which is based on natural selection and genetic mutations, is often viewed in the West as challenging religious ideas about creation. However, it is possible to interpret such scientific findings in a way that accommodates the belief that God remains actively involved in the unfolding of the universe. The idea that human behavior can be fully explained by biological factors, a view known as scientific determinism, can still be reconciled with the theological notion of divine creation, provided that the role of God in the process of life is acknowledged. This connection between religious and scientific views is also evident in the Islamic intellectual tradition, where science is often seen not as a challenge to faith, but as a means to understand the divine order of creation more deeply. For instance, the Quran itself encourages reflection on the natural world and the study of the universe as a way of understanding God's wisdom and power. In this sense, science and religion are not in opposition but rather can be seen as complementary.

The paper thus argues that scientific findings, particularly in the field of biology, need not be in conflict with religious beliefs. Instead, they can be seen as contributing to a deeper understanding of divine purpose behind creation. Scientific materialism, which suggests that all human behavior can be reduced to biological factors, does not necessarily exclude

the idea of divine intervention or purpose. Rather, it can be integrated into a worldview that sees both natural processes and divine action as part of the same reality. This approach challenges the idea of an inherent conflict between science and religion, offering instead a more integrated view that allows for both scientific inquiry and religious belief to coexist harmoniously. In conclusion, this research demonstrates that the relationship between science and religion is multifaceted and context-dependent. By exploring the field of biology and comparing it with Islamic theological concepts, it is shown that modern scientific theories, such as those related to evolution and genetics, do not necessarily contradict religious beliefs, particularly when the theological view allows for a broad interpretation. This study emphasizes that religion and science can complement each other, offering different perspectives on the same reality, and that the apparent conflict between the two is not as insurmountable as often assumed.

Giriş

Modern biyoloji ve genetik bilimlerinin gelişmesi, insan doğasının anlaşılmasında yeni kapılar açarken bu alanların teolojik ve felsefi yorumlarını da beraberinde getirmiştir. Fenotip ve genotip, canlıların dış görünüşü ile genetik yapısı arasındaki ilişkiyi tanımlayan kavramlardır. Başka bir deyişle genotip, bir organizmanın genetik kodunu ifade ederken, fenotip bu genetik kodun çevresel etkilerle şekillenmiş fiziksel ve biyokimyasal özelliklerini kapsar. Bu bilimsel çerçeve, insanın doğasını ve özgürlüğünü anlamada yeni sorular doğurur: İnsan ne kadar genetik kodunun bir ürünü, ne kadar çevresinin bir yansımasıdır? Bu sorulara cevap ararken, İslam düşüncesinde ele alınan kümûn-zuhûr teorisi, fenotip ve genotip kavramlarının teolojik bir yorumu olarak değerlendirilebilir.

Kümûn-zuhûr teorisi, varlıkların gizli hallerinin (kümûn) zamanla ve çeşitli etkenlerle açığa çıkmasını (zuhûr) ifade eden bir anlayıştır. Bu teoriye göre, her varlık özü itibarıyla potansiyel olarak içinde barındırdığı nitelikleri zamanla ve uygun şartlar altında dışa vurur. Bu bakımdan, genotipin bir varlığın temel yapısını (kümûn), fenotipin ise bu yapının zamanla ve çevresel etkilerle açığa çıkan tezahürlerini (zuhûr) temsil ettiği düşünülebilir. Kümûn-zuhûr teorisi, sadece biyolojik bir süreç değil, aynı zamanda ontolojik ve teolojik bir süreci de ifade eder. Bu yaklaşım, insanın doğasını ve özgürlüğünü anlamada önemli bir açılım sağlar. İnsanın kendi iradesiyle gerçekleştirdiği eylemlerinin oluşumunda yalnızca genotipin etkili olmadığını, aynı zamanda çevresel faktörlerin de etkili olabileceğini öne sürmek, bu eylemlerden doğan sonuçların insanın sorumluluğunda olduğu tezini destekler. O halde insanın doğası, genetik yapısı ve çevresel etkilerinin bir ürünü olarak düşünüldüğünde, özgürlüğün imkânı nasıl değerlendirilmelidir? Genetik belirlenimcilik, insanın özgürlüğünü ne ölçüde kısıtlar? Kümûn-zuhûr teorisi, insanın doğasının hem genetik hem de çevresel etkilerle şekillendiğini ancak bu şekillenmenin insanın iradesini ve özgürlüğünü tamamen ortadan kaldırmadığını öne sürer. Fakat burada insanda gizli bulunan özelliklerin açığa çıkması için çevresel koşulların da sağlanması gerekir. Başka bir tabirle bu özelliklerin ortaya çıkması için çevrenin hem uygun şartlar sunması hem de ortaya çıktıktan sonra onları şekillendirmesi gibi bir süreçten bahsedilebilir. Öte yandan insan, kendi potansiyelini gerçekleştirme sürecinde özgür seçimler yapma kapasitesine sahiptir. Bu kapasite, insanın genetik ve çevresel belirleyicilikten bağımsız bir irade taşıdığını değil, bu belirleyicilikler içinde anlamlı seçimler yapabilme yeteneğini de ifade eder. Bu bağlamda, kümûn-zuhûr teorisi, insan doğasının ve özgürlüğünün anlaşılmasında hem biyolojik hem de teolojik bir köprü kurar. İnsan hem genetik mirasının hem de çevresel etkilerin bir ürünü olarak, kendi kaderini belirleme ve özgürce seçim yapma kapasitesine sahip olur. Bu teori, modern genetik ve biyoloji bulgularını teolojik ve felsefi bir çerçevede yeniden yorumlayarak, insanın doğası ve özgürlüğü hakkında derinlemesine bir anlayış sunar.

Öte yandan din ve bilimin bulgularının birlikte ele alınması, Tanrı'nın evrendeki müdahalesinin çerçevesini anlamaya olanak tanır. Tarih boyunca birçok bilim insanı, bilimsel keşiflerini Tanrı'nın yaratıcı gücünün bir yansıması olarak değerlendirmiştir. Bu yaklaşım, bilimin Tanrı'nın varlığı ve müdahalesiyle uyumlu olabileceği fikrini desteklemektedir. Örneğin, Isaac Newton ve Albert Einstein gibi büyük bilim insanları, evrenin düzenli ve anlaşılabilir yapısını Tanrı'nın varlığının bir kanıtı olarak görmüşlerdir. Bu, bilim ve din arasındaki potansiyel uyuma işaret eder ve bilimsel ilerleme ile dini inançlar arasında zorunlu bir çatışma olmadığını gösterir. Bundan dolayı din ve bilim ilişkisinin bütüncül bir şekilde ele alınmasına dair çalışmaların artması hem Tanrıyı hem de evreni daha iyi anlama ve anlamlandırmaya katkı

sağlayacaktır. Bu doğrultuda kelâmda Tanrının varlıkta gizlediği/yarattığı özelliklerin zamanla ortaya çıkmasını öne süren kümûn-zuhûr teorisinin günümüz modern biliminde neye tekabül ettiği önem arz etmektedir. Ayrıca insana yaratılıştan yüklenen niteliklerin genetik ve epigenetik açıdan onun özgürlüğünü ne düzeyde etkilediği araştırılmayı ve incelenmeyi hak etmektedir. Zira bu konunun irdelenmesi insan özgürlüğünün imkânının hem dini teorilerle hem de modern bilimsel verilerle uyumluluğunu ve çatıştığı noktaları ortaya koyacaktır. Bu hususta modern literatüre bakıldığında kümûn-zuhûr teorisi, her ne kadar bazı çalışmalarda dolaylı olarak yer alsada doğrudan Nazzâm'ın bir teorisi ve modern bilim ile bütüncül bir şekilde bağımsız bir çalışmada ele alınmadığı ve tartışılmadığı söylenebilir. Öyle ki çalışmamızın en önemli ve özgün yönü klasik teorilerin modern bilimin verileri ile bir nebze de olsun okunmasına imkân tanınmasıdır. Üzülerek belirtmek gerekir ki, Türkiye'de bu çalışmanın kapsamını derinlemesine ele alacak yeterli sayıda akademik veya bilimsel çalışma bulunmamaktadır. Ancak az sayıda da olsa bazı araştırmacıların kelâm-nörobilim alanında çalışma yaptıkları görülür. Bu alanla ilgili Seyithan Can'ın "Modern Anatominin Hareket Kuramı Ekseninde Klasik Kelâmın İnsan Fiilleri Anlayışına Uzlaşımçı Yaklaşım" ve "Marifetullah'ın Vücûbiyetine İlişkin Yaklaşımlara İnsanın Psikolojik, Genetik ve Nörobiyolojik Doğası Bağlamında Bir Çözümleme" ile "İnsan Davranışlarının Kökenleri ve Karşılıklı Etkileşimleri Bağlamında Kelâm-Nörobiyoloji İlişkisi" adlı çalışmaları yer almaktadır.¹ Bu çalışmalar insanın genetik ve nörobiyolojik yapısı üzerinden kelâm ilminin klasik konularını tartışmaları açısından önemlidir. Ancak insanın özgürlüğü üzerinde fıtrata yaratılıştan yüklenen özelliklerin hangi durumlarda ve ne düzeyde etki ettiğine değinmemiştir. Diğer taraftan doğrudan konuyla ilgili olmasa da insan doğasını incelemesi açısından Mehmet Ödemiş'in "Determinizmin Yeni Savunması: Nörobiyolojik İndirgemecilik" makalesi ve Kelâmî Açıdan Nörobilim Verileri Bağlamında İrade Özgürlüğü adlı doktora tezi, nörobiyoloji, genetik-kelâm konusunda yapılan sayılı çalışmalardandır.² Bu çalışmanın bahsedilen çalışmalardan farkı, genotip ve fenotip kavramlarına yoğunlaşarak bunların kümûn-zuhûr teorisiyle ilişkili olabileceğini iddia etmesidir. Yapılan bu çalışmanın kelâm-bilim ilişkisine katkı sağlayacağına, bu alandaki bir eksikliği gidereceğine, konunun daha geniş çapta incelenmesine ve tartışılmasına zemin hazırlayacağına inanılmaktadır. Öte yandan çalışmanın fenotip ve genotipin teolojik yorumu ile kümûn-zuhûr teorisini birleştirerek insan eylemlerinin özgürlüğünün imkânını araştırması bakımından, gelecek çalışmalar için önemli ve geniş bir araştırma alanı açacağı düşünülmektedir.

1. Kümûn ve Zuhûr Kavramlarının Anlam Alanı

Kümûn, Arapça bir kavram olup "bir şeyde gizli bulunan, bir şeyi içinde saklayan" anlamlarına gelir.³ Kümûnün zıttı olan zuhûr (burûz) ise "açığa çıkmak, gizli iken ortaya çıkmak" demektir.⁴ Kümûn teorisi bir cisimde mevcut olan cevherlerin, o cisme yüklediği tabiatlardan dolayı uygun durumlar ortaya çıktığında hareket ve değişime açık olmasıdır. Bu yüzden Allah, âlemden var olan canlı ve cansız tüm varlıkları bir anda yaratmış ve bazı şeyleri bazı şeylerin içerisinde gizlemiştir. Teoriye göre Âdem'in ve Havva'nın yaratılışı çocuklarının yaratılışından önce meydana gelmemiştir. Burada öncelik ve sonralık durumu yaratmanın (*halk-ihтира*) yönünden kaynaklı değil, zuhûrundan (yerlerinden çıkma) dolaydır.⁵

¹ Seyithan Can, "Modern Anatominin Hareket Kuramı Ekseninde Klasik Kelâmın İnsan Fiilleri Anlayışına Uzlaşımçı Yaklaşım", *Kader* 18/2 (2020), 570-586; a.mlf., "Marifetullah'ın Vücûbiyetine İlişkin Yaklaşımlara İnsanın Psikolojik, Genetik ve Nörobiyolojik Doğası Bağlamında Bir Çözümleme", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 27/2 (15 Aralık 2023), 349-368; a.mlf., "İnsan Davranışlarının Kökenleri ve Karşılıklı Etkileşimleri Bağlamında Kelâm-Nörobiyoloji İlişkisi", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (15 Haziran 2024), 170-194.

² Mehmet Ödemiş, "Determinizmin Yeni Savunması: Nörobiyolojik İndirgemecilik", *Kader* 19/1 (30 Haziran 2021), 29-54; a.mlf., *Kelâmî Açıdan Nörobilim Verileri Bağlamında İrade Özgürlüğü* (Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020).

³ Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn İbn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, thk. Muhammed eş-Şâzelî vd. (Kahire: Dâru'l-Maârif, t.y.), 5/3933; Muhammed b. Hasan İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâtü's-Seyh Ebi'l Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1987), 270; Yusuf Şevki Yavuz, "Kümûn", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 552.

⁴ Rağîb el-İsfahânî, *Müfredat fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, thk. Mustafa Bâz (Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, t.y.), 1/413-414; Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, thk. Muhammed eş-Şâzelî vd. (Kahire: Dâru'l-Maârif, t.y.), 4/2765.

⁵ Ebû'l-Hüseyn el-Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-red alâ İbnî'r-Râvendî el-mülhid*, thk. H.S. Nyberg (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1925), 51-52; Ebû'l-Feth Şehrîstânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Ebû Ali Mehnâ ve Ali Hasan Fâ'ûr (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993), 1/70;

Kümûn teorisi, varlığın mevcut haliyle tek bir anda, bir bütün olarak yoktan yaratılmasını daha sonraki tüm değişim ve dönüşümlerin bu ilk yaratma anında varlığa gizlenen özelliklerin aktif hale gelmesi şeklinde gerçekleşmesini ifade etmektedir. Kümûn-zuhûr teorisine göre varlık bir defa yoktan yaratmayla meydana gelmekle birlikte maddedeki değişimler yoktan yaratma ile değil ilk yaratmada yapılarına yerleştirilen niteliğin açığa çıkması şeklinde gerçekleşmektedir.⁶ Bu teoriye göre varlık tek bir vakitte ve bir bütün olarak yaratılmış ve daha sonra ileride meydana çıkacak olan özelliklerine bağlı olarak potansiyel değişimi taşırlar. Öyle ki daha sonra ortaya çıkacak bu nitelikler, değişim ve dönüşümler ilk yaratma anında varlıkta gizlenen (kümûn) özelliklerin potansiyel olarak varlıkta bulunduğu anlamına gelir. Buna göre göre insanlar, hayvanlar, bitkiler ve cansız varlıklar bir seferde yaratılmıştır. Teori, varlığın aynı cinsten cevherlerden oluşması ve kendisinde bulundurduğu niteliklerin (arazların) Allah tarafından her vakit yaratıldığını öne süren atomcu fikirden farklılık gösterir. Burada kastedilen durum cisimde gizlenen cevherlerin uygun şartlarda tabiatına göre hareket edip ortaya çıkmasıdır (zuhûr). Ayrıca kümûn teorisi atomcu görüşte olduğu gibi cisimlerin ve nesnelerin yoktan ve bir seferde yaratıldığını öne sürer. Bununla birlikte sonrasında ortaya çıkacak hareket ve değişimlerin meydana geldiği zaman diliminde yoktan var olma şeklinde değil ilk yaratma anında, cisimlerin özünde saklanan niteliklerin açığa çıkmasıyla gerçekleşir. Başka bir ifadeyle cisimde bir öncelik ve sonralıktan ziyade nasıl meydana geldikleri önemlidir. Örneğin, nesnelerde gizlenen soğukluk-sıcaklık, yaşlılık-kuruluk, itme-çekme, yükselme-düşme ve ağırlık-hafiflik gibi tikel fenomenler bu teoride, tabiatta bulunan özellikler olarak kabul edilir.

2. Kümûn ve Zuhûr Teorisinin Alımlanışı

Kümûn-zuhûr teorisinin İslâm medeniyetine nasıl girdiği ve kaynağının ne olduğu meselesi tartışılmıştır. Bu hususta Şehristânî (ö. 548/1153) Porphyrius'tan aktarımda bulunarak Anaksagoras'ın (ö. MÖ 428) kümûn ve zuhûr teorisini ortaya koyan ilk kişi olduğunu belirtir. Ona göre Anaksagoras, tüm varlıkların cisimlerde gizlenmiş bir şekilde bulunduğunu ve varlık olma aşamasına gelene kadar cins, miktar ve biçim şeklinde sonradan zuhûr ettiğini dile getirir. Söz gelimi bir buğday tanesinden başağın, hurma çekirdeğinden küçük bir hurma fidesinin, meniden olgun ve gelişen bir insanın, yumurtadan kuşun çıkması gibi bir oluştan bahseder. Bu durum Aristoteles'in varlıkların bilkuvve halinden bilfiil durumuna geçişini işaret eden sürecine benzetilir.⁷ İslâm dünyasında Anaksagoras ise "sahibü'l-kümûn" olarak tanınır.⁸ Wolfson da Nazzâm'a (ö. 231/845) atfedilen kümûn teorisinin Aristoteles'in tabiat teorisinden alımlandığını ancak Nazzâm'ın bunu yaratılmış âlem anlayışına uyarladığını ifade eder. Bu uyarlamayı (tabiatları) Allah'ın yaratılıştaki âlemin içerisine koyduğu "bir şey kılmak" şeklinde yarattığını söyler. Nazzâm'ın kümûn teorisinde cisimleri araz olarak kabul ettiğini ve onların iç içe geçtiğine dair görüşünde Stoacılar ile etkilenmiş olabileceğini dile getirir.⁹ Horten, Nazzâm'ın kümûn teorisinin kaynağının Anaksagoras'a dayanabileceğini iddia eder.¹⁰ Bu iddialara karşılık Ebû Rîde ise teorisinin Yunan düşünürlere ve Stoacılar dayandırılmasını reddeder.¹¹ Şehristânî, Nazzâm'ın birçok filozofun eserini okuduğunu ve edindiği bilgileri Mu'tezilî fikirleriyle mezcettiğini dile getirir. Kümûn teorisini de onlardan edindiğini fakat metafizikçi filozoflardan ziyade *ashâb-ı kümûn ve z-zuhûr* olarak bilinen tabiatçı filozoflardan etkilendiğini

Abdulkâhir Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1995), 128-129; Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam* (Cambridge: Harvard University Press, 1976), 498-499; Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 165; Fatmanur Örsdemir, "Âhiret Konularını Kelâm Kozmolojisiyle Temellendiren Eş'arî Bir Âlim: İbn Humeyr Es-Sebtî". *Rize İlahiyat Dergisi* 27 (Ekim 2024), 272-273.

⁶ Ahmet Mekin Kandemir, *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik* (İstanbul: Endülü Yayınları, 2019), 131; Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 165.

⁷ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 2/378-379; Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, 507; Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu I*, çev. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2020), 224.

⁸ Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, *Min şüyûhi'l-Mu'tezile İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm ve Ârâühü'l-Kelâmiyye'l-felsefiyye* (Kahire: Dâru'n-Nedîm, 1989), 141, 150.

⁹ Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, 498, 505.

¹⁰ Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, 513.

¹¹ Ebû Rîde, *İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm ve Ârâühü'l-Kelâmiyye'l-felsefiyye*, 141-157.

söyler.¹² Bağdâdî (ö. 429/1037-38) de Nazzâm'ın elementler içerisinde ateşe verdiği önemden dolayı tabiatçı anlayışı kabul edebileceğini ifade eder.¹³ Nazzâm'ın öğrencisi Câhız (ö. 255/867) da ateş konusunda Nazzâm ve Dehriyye arasında geçen birçok tartışmayı *Kitâbü'l-Hayevân* eserinde genişçe ele alır.¹⁴ Bu konuda Wolfson, Câhız'ın kitabında dehriler olarak ele alınan grubun Stoacılar olabileceğini ileri sürer.¹⁵ Bütün iddialara bakıldığında Nazzâm'a atfedilen kümûn ve zuhûr teorisinin meydana gelmesinde Aristotelesçi geleneğin ve Stoacıların etkisinin olduğu ifade edilebilir. Fakat Nazzâm edindiği bilgileri Wolfson'un da belirttiği gibi kendi âlem görüşüne göre biçimlendirerek özgün bir kümûn teorisi inşa etmeye çalışmıştır.¹⁶

Câhız, Nazzâm'ın kümûn anlayışı hakkındaki görüşlerine açık bir şekilde karşı çıkmaz. Fakat birkaç hususta eleştirilerde bulunur. Bu konuda farklı yorumlar yapılmıştır. Câhız'ın kümûn anlayışını reddettiğini ancak hocasına olan saygısından dolayı net bir eleştiride bulunmadığı ifade edilir.¹⁷ Van Ess ise Câhız'ın teoriyi kabul ettiğini fakat Nazzâm'ın septisizmini (şüphecililiğini) reddettiğini belirtir.¹⁸ Yavuz, onu kümûn anlayışını kabul edenler arasında sayar.¹⁹ Demir, Nazzâm'ın kümûn anlayışı konusunda en geniş bilgileri aktaranın Câhız olduğunu dile getirmekle birlikte onun teori hakkında fikirlerini açıkça ortaya koymadığı kanaatindedir. Fakat ona göre Câhız, *Kitâbu'l-Hayevân* kitabının bir bölümünde insanlarda saklı olan ve sonraki süreçlerde ortaya çıkan bazı niteliklerin varlığından bahseder. Bu niteliklerin ise bir teori ortaya koyacak düzeyde olmadığını söyler.²⁰ Kandemir ise Câhız'ın *ed-Delâil* adlı kitabında kümûn kavramını doğrudan ele almasa da ateşin nesnelerde gizlendiği ibaresine dayanarak onun teoriyi kabul edebileceğini dile getirir. Ancak her şeye rağmen teoriyi ne düzeyde kabul ettiğine yönelik net bir çıkarımda bulunmanın zorluğuna dikkat çeker.²¹ Câhız konusunda önemli çalışmaları olan Cengiz, Câhız'ın kümûn teorisini kabul ettiğini söyler.²² Tüm bu açıklamalar göz önünde bulundurulduğunda ve Câhız'ın *Kitâbu'l-Hayevân* kitabına bakıldığında Nazzâm'ın görüşlerine değer verdiği ve herhangi bir kuşku duymadığına yönelik görüşler ortaya koyduğu söylenebilir.²³ Câhız, kümûn ve zuhûr konusunda görüşünü açıkça dile getirmese de bu durum onun teoriyi kabul etmediği anlamına gelmemelidir. Zira o, genellikle kümûn ve zuhûr gibi kelâmın fizik mevzularına çok ilgili değildir. Öyle ki bu hususlar onun kitabında mizah konusu olmuştur.²⁴

Nazzâm'ın kümûn ve zuhûr anlayışına göre cisimlerde gizli bulunan özellikler daha sonra ortaya çıkar. Ona göre taş veya odunda ateşin izlerine rastlanabilir. Bu durumu kabul etmeyenlerin susamda ve zeytinyağında bulunan yağı da reddetmeleri gerekir. Hatta Nazzâm'a göre onlar insanda bulunan kanı kabul etmemeleri gerektiği ve sadece yarılma esnasında yaratıldığı kanaatindedir. Bunu acı olan bitkilerdeki acılığı veya baldaki tatlılığı tatmadan önce onlarda acılık-tatlılık bulunmadığını söyleyenler ile susam ya da zeytinde sıkma işlemi yapılmadan evvel onlarda bulunan yağın varlığını kabul etmeyenlerin durumuna benzettir. Zira ona göre bu durumlar onlarda gizli bulunan ve daha sonra ortaya çıkan özelliklerdir.²⁵ Nazzâm'a göre nesnelerde saklı olan durumların şartlar sağlandığında ortaya çıkma biçimlerinde

¹² Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/70.

¹³ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 137.

¹⁴ Amr b. Bahr el-Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Mısır: Mektebetu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1965-1968), 5/6-40; Patricia Crone – Hanna Siurua, "Al-Jâhîz on *Aşşâb al-Jahâlât* and the Jahmiyya", *The Iranian Reception of Islam: The Non-Traditionalist Strands* (Leiden: Brill, 2016), 2/196.

¹⁵ Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, 504-505.

¹⁶ Nazzâm'ın kümûn düşüncesi ile diğer kelâmcıların görüşleri arasındaki farklar için bk. Kandemir, *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, 131-132.

¹⁷ Nafiz Danışman, *Kelâm İlmine Giriş ve Mu'tezile Mütakellimlerinden Amr b. Bahr el-Câhız'ın Kitaplarından Parçalar* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1955), 131 (2. dn.).

¹⁸ Josef Van Ess, "Kümûn" *The Encyclopaedia of Islam*, ed. C. E. Bosworth vd. (Leiden: E. J. Brill, 1986), 5/385.

¹⁹ Yavuz, "Kümûn", (Erişim 15 Ekim 2023).

²⁰ Demir, *Kelâmda Nedensellik İlk Dönem Kelâmcılarından Tabiat ve İnsan*, 171.

²¹ Amr b. Bahr el-Câhız, *Kitâbü'd-Delâil ve'l-i'tibâr ale'l-halk ve't-tedbîr* (Beyrut: Daru'n-nedveti'l-İslâmiyye, 1988), 13-16-17; Kandemir, *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, 136.

²² Yunus Cengiz, *Doğa ve Öznellik Câhız'ın Ahlâk Düşüncesi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 166.

²³ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 2/229, 4/320-321; Abdulkadir Karakuş, "A'râf Suresi, 189-190. Ayetlerini Anlamak Bağlamında Yaratılışı Yeniden Düşünmek", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 48/48 (2019), 287-288.

²⁴ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 3/37-38; Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 45.

²⁵ Câhız, *Kitâbu'l-Hayevân*, 5/6-8.

farklılıklar görülebilir. Örneğin, iki çubuğun birbirine sürtünmesiyle ateş, sütün çok sallanmasıyla köpük meydana gelir. Peynir de maya ve diğer işlenme şekillerine göre düzenlenir.²⁶

Nazzâm kûmûn ve zuhûra ayetleri de delil getirmeye çalışır. Bu hususta “*Yaktığınız ateşi gördünüz mü? Onun ağacını siz mi yarattınız, yoksa yaratan biz miyiz?*”²⁷ ayetine atıfta bulunarak ağaçta ateşin gizlendiğini ifade eder. Bu ayete dayanarak taşın içinde ateşin gizlendiğini belirtir. Buradan hareketle bir kimsenin taşa vurduğunda veya odun parçalarının birbirine sürtünmesiyle açığa çıkan ateşte Allah’ın ateşi yaratma kudretine işaret eder. Böylece ona göre ateş ve su bir ağaçta beraber bulunabilir. Bu durum ateşin odun parçasında gizlendiğini gösterir. Nazzâm, “Yemyeşil ağaçtan sizin için ateş çıkaran O’dur; işte ondan yakıp durmaktasınız”²⁸ ayetini de delil olarak ortaya koyar.²⁹ Câhız da Nazzâm gibi belli şeylerin insanlarda gizli olduğunu düşünür. İnsan tabiatında saklı olan özelliklerin bulunduğunu ve zamanla ortaya çıktığını dile getirir. Ona göre insanlarda potansiyel yetenekler ve beceriler vardır. Bunlar zamanla insana yarar ve fayda sağlar. İnsanın da bunların farkında olup hayatı boyunca açığa çıkarması gerektiğini vurgular. Bu durumu çöllerde bulunan tohumların zamanı geldiğinde su veya yağmur gibi etkenlerle sulanıp büyümeye başlamasına benzetir. Buradan hareketle farklı yeteneklerin her insanın tabiatında saklı olduğunu ve ilgi alanına göre açığa çıktığı kanaatindedir. Söz gelimi bazı kimseler matematik, geometri ve astronomiye ilgi duyabilir ve bu ilgiler yavaş yavaş gelişerek açığa çıkar. Hatta hayatlarının son demlerinde de olabilir. Ona göre insanların bu ilgileri farklı sebeplerden kaynaklanabilir. Bu sebepler kalıtsal veya ırksal faktörlere de dayandırılabilir. Örneğin, bir kimsenin önceki nesli kuvvetli ise o da kuvvetli olabilir. Diğer taraftan çevre ve insanın tecrübeleri de ilgileri noktasında bir başka etkidir. Tüm bunlar insanda saklı olan arzuları ortaya çıkarır. Câhız’a göre bu arzular şarkı söyleme, savaşı sevme veya başka ilgiler olarak tezahür edebilir. Savaşı seven kimse orduya katılır. Bazı kimseler sahaflığı, parayı, mülkü tercih edebilir. Bireylerin hırsları da onları farklı şeylere yönlendirebilir. Bir müddet geçtikten sonra bu kimselere neden o mesleği veya hobiye seçtikleri sorulduğunda bir yanıt da veremeyebilirler. Zira Câhız’a göre bahsedilen kimselerin yöneldikleri istekler veya meslekler yalnızca ırksal ya da kalıtsal da olmayabilir.³⁰ Görülüyor ki Câhız’a göre kişinin istekleri tabiatında gizli bulunan etkenlerden (kalıtsal/ırksal) ya da çevresel faktörlerden kaynaklı olabilir. Sonuç itibarıyla hem Nazzâm hem de Câhız varlıklarda ve nesnelerde gizli tabiatların bulunduğunu kabul eder. Bu tabiatlar ise şartlara ve durumlara göre ortaya çıkar. Bu durumlarda kûmûn teorisinin izleri olduğu gibi genotip ve fenotip de kapsamına girdiği söylenebilir.

3. Genotip ve Fenotip Kavramları

J. D. Watson fenotipi, bir organizmanın görünümü veya fiziksel yapısı, genotipi ise organizmanın genetik yapısı olarak tanımlar.³¹ Monroe Strickberger ise *Genetik* adlı kitabında fenotipi daha ayrıntılı açıklar. Ona göre fenotip, bir organizmada gözlemlenebilen tüm biyolojik özellikleri kapsar. Bunlar kimyasal, yapısal ve davranışsal özellikler içerebilir ancak genetik yapının kendisini dışarıda tutar.³² Konuyla alakalı bilinmesi gereken bir diğer kavram da “fenotipik plastisite” kavramıdır. Bu kavram, genotipin farklı çevresel koşullara maruz kaldığında birden fazla fenotip üretebilme yeteneği olarak tanımlanır. Bu özellik organizmanın çevresel değişikliklere uyum sağlama yeteneğinin önemli bir düzenleyicisi olarak kabul edilir.³³ Bu tanımları daha ayrıntılı ve açık bir şekilde ifade edecek olursak genotip, bir organizmanın anne ve babasından miras aldığı özel genetik materyalidir. Dolayısıyla, organizmanın görünümü farklılaştığından fenotip zamanla değişse de mutasyon olarak bilinen nadir

²⁶ Câhız, *Kitâbu'l-Hayevân*, 5/52.

²⁷ el-Vâkıa 56/71-72.

²⁸ el-Yâsîn 36/80.

²⁹ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 5/92; Said H. Mansûr, *The World-View of Al-Jahiz in Kitâb Al-Hayawân* (İskenderiye: Daru'l-Maarif, 1977), 78-79; Abdulkadir Karakuş, “Kur’an Perspektifinden Din-Bilim İlişkisi”, *Akif* 52/2 (2022), 67.

³⁰ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 1/201-202.

³¹ J.D. Watson, *Molecularbiology of the Gene* (New York: W.A. Benjamin, 1970), 14.

³² Frederick B. Churchill, “William Johannsen and the Genotype Concept”, *Journal of the History of Biology* 7/1 (1974), 6.

³³ Carl D. Schlichting, “Phenotypic Integration and Environmental Change”, *BioScience* 39/7 (01 Ağustos 1989), 460; Sun Lidan vd., “Functional Mapping: How to Map Genes for Phenotypic Plasticity of Development”, *Evolutionary Biology: Biodiversification from Genotype to Phenotype*, ed. Pierre Pontarotti (Evolutionary Biology Meeting, Cham Heidelberg: Springer, 2015), 4.

genetik değişiklikler dışında genotip nispeten sabit kalır.³⁴ Fenotip ise genotipin çevresel faktörlerle etkileşimi sonucu ortaya çıkan gözlemlenebilir özellikler ve davranışlar bütünüdür. Bu özellikler, organizmanın fiziksel görünümünü (saç rengi, göz rengi, boy) ve biyo-kimyasal özelliklerini (enzim aktiviteleri, hormon seviyeleri) içerir.³⁵ Genotip, fenotipin temelini oluşturur ancak fenotip yalnızca genotip tarafından belirlenmez. Fenotipi üretmek için çevreyle etkileşime giren bir genler topluluğunun olması gerekir.³⁶ Çevresel faktörler (beslenme, iklim, yaşam koşulları vb.) genotipin nasıl ifade edildiğini etkileyebilir. Örneğin, genetik olarak uzun boylu olma potansiyeline sahip bir birey, yeterli beslenme almazsa bu potansiyeline ulaşamayabilir. Bu nedenle aynı genotipe sahip bireyler (tek yumurta ikizleri) farklı çevresel koşullarda farklı fenotiplere sahip olabilirler. Genotip ve fenotip arasındaki ilişki, biyolojinin birçok alanında etkindir. Genotip, bireyin genetik yapısını belirlerken fenotip bu genetik yapının çevresel faktörlerle etkileşimi sonucu ortaya çıkan gözlemlenebilir özelliklerdir. Bu iki kavram, tıp, tarım, evrimsel biyoloji, ekoloji ve adli bilimler gibi çeşitli disiplinlerde önemli uygulamalara sahiptir. Öte yandan bunlar organizmanın nasıl görüldüğü ve davrandığını ortaya koyar. Ayrıca havadaki nemden kansere yol açabilen hücre modifikasyonu gibi epigenetik faktörlere kadar her şeye bağlı olabilir.³⁷

4. Genotip ve Fenotip Tartışmalarında Teolojik Eksen

Biyoloji veya biyolojinin epistemolojisi üzerine çalışan bilim insanları, insan davranışlarını ve performanslarını belirlemek için insan biyolojisini zorunlu neden-sonuç ilişkisine dayandırmışlardır.³⁸ Bu yaklaşım, insan davranışlarının genlere dayandığını öne sürerek Tanrı'ya herhangi bir etkinlik alanı bırakmamıştır. Ayrıca, genlerin insan davranışlarını belirlediği iddiası, insanın özgür ve iradeli bir varlık olduğu düşüncesini ortadan kaldırmıştır. Genetik determinizme göre insan, DNA tarafından programlanır.³⁹

Genetik determinizm, insan varoluşunun zekâ, davranış, gelişim, sağlık, hastalık ve tüm fiziksel özelliklerin genler tarafından önceden belirlendiğini savunan bir felsefi görüştür.⁴⁰ Bu görüşe göre insan yaşamları ve eylemleri, bireyi oluşturan hücrelerin biyokimyasal özelliklerinin kaçınılmaz sonuçlarıdır. Bu özelliklerin ise her bireyin genleri tarafından belirlendiğini savunur.⁴¹ Bu bakış açısına göre genler tek başına tüm canlı varlıkların özelliklerinin ve davranışlarının kaynağıdır.⁴² Genetik determinizmi savunanların düşüncelerine bakıldığında, genlerin insan doğasını, davranışlarını, değerlerini, inançlarını, duygularını, sportif yeteneklerini, dindarlıklarını, anti-sosyal davranışlarını, cinsiyet kimliklerini, kültürünü ve yaşam döngüsünü belirlediğine dair bir inancın hâkim olduğu görülür.⁴³ Bu düşünceye göre, genler, organizmanın yaşamının tüm yönlerinin temelini oluşturan bağımsız nedensel etkenlerdir. Bu bakış açısı, insan yaşamının kendi kontrolü altında değil, genlerinin kontrolü altında olduğunu ve insanın kaderinin genleri tarafından belirlendiğini ima eder. Genlerin, bireyin tüm biyolojik ve davranışsal özelliklerini

³⁴ Monroe Strickberger, *Genetics* (New York: The Macmillan Company, 1968), 102.

³⁵ Churchill, "William Johannsen and the Genotype Concept", 6.

³⁶ Paul Griffiths - Karola Stotz, *Genetics and Philosophy: An Introduction* (Cambridge: Cambridge university press, 2013), 26.

³⁷ Lewontin, Richard (2008). The genotype/phenotype distinction. Stanford Encyclopedia of Philosophy.

³⁸ Jérémy Castéra - Pierre Clément, "Teachers' Conceptions About the Genetic Determinism of Human Behaviour: A Survey in 23 Countries", *Science & Education* 23/2 (Şubat 2014), 420; Esra Kartal Soysal, *Gen Ötesi-İnsan Sonrası* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022), 265.

³⁹ Ödemiş, "Determinizmin Yeni Savunması", 42.

⁴⁰ Niklas Gericke vd., "Exploring Relationships Among Belief in Genetic Determinism, Genetics Knowledge, and Social Factors", *Science & Education* 26/10 (Aralık 2017), 1226; I De Melo-Martin, "Firing up the Nature/Nurture Controversy: Bioethics and Genetic Determinism", *Journal of Medical Ethics* 31/9 (01 Eylül 2005), 526; Sümeyye Güngör - Ramazan Erdem, "Genetik Determinizme Dair Kavramsal İnceleme", *19 Mayıs Sosyal Bilimler Dergisi* 2/3 (30 Eylül 2021), 663.

⁴¹ Matthew Gildersleeve - Andrew Crowden, "Genetic Determinism and Place", *Nova prisutnost* XVII/1 (26 Mart 2019), 142; Türker Kılıç, *Yeni Bilim: Bağlantısallık Yeni Kültür: Yaşamdaşlık* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2022), 28; Soysal, *Gen Ötesi-İnsan Sonrası*, 265; Sibel İnan, "Genin Ötesine Geçmek: Biyoloji Eğitiminde Epigenetik", *İnönü Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Dergisi*, (26 Mart 2021), 81; Bernhard Kegel, *Epigenetik*, çev. Sema Özgün (İstanbul: Say Yayınları, 2022), 44.

⁴² Hub Zwart, "Genetic Determinism", *Encyclopedia of Global Bioethics*, ed. Henk Ten Have (Cham: Springer International Publishing, 2014), 1; Gildersleeve - Crowden, "Genetic Determinism and Place", 142; Güngör - Erdem, "Genetik Determinizme Dair Kavramsal İnceleme", 662.

⁴³ Joseph Carroll vd., "A Cross-Disciplinary Survey of Beliefs About Human Nature, Culture, and Science", *Evolutionary Studies in Imaginative Culture* 1/1 (31 Temmuz 2017), 6; Maide Barış, *Umut ve Kaygı Arasında Genetik Müdahale* (İstanbul: BETİM, 2022), 47.

şekillendirdiği ve bu nedenle çevresel faktörlerin ve bireysel iradenin rolünün sınırlı veya yok denecek kadar az olduğu düşüncesi, genetik determinizmin temelini oluşturur.⁴⁴

Genetik determinizmin iddiası doğru kabul edilirse, teolojik açıdan birçok problem ortaya çıkar. Bu problemlerin en önemlilerinden biri insanın özgürlüğü meselesidir. Eğer insanın sergilediği davranışlar kendi iradesiyle gerçekleşmiyorsa, Tanrı'nın insan davranışlarına karşılık verdiği ceza ve ödüller adalet sorununu gündeme getirecektir. Çünkü insanın iyi veya kötü davranışları kendi iradesinden bağımsız olarak gerçekleşiyorsa, bu eylemler için ceza veya ödül verilmesi adil bir yaklaşım olmayacaktır. Bu durum, Tanrı'nın adaleti ve insanın sorumluluğu gibi temel teolojik kavramlar üzerinde ciddi tartışmalara yol açabilir.

5. Genotip ve Fenotipin Teolojik Yorumu Olarak Kümûn-Zuhûr

Son yıllarda genetik biliminde yapılan çalışmalar, 2016 yılından itibaren genetik kodlamayı aşan ve genetik kodun sınırlarını ve yetkilerini aşan yeni bir kodlama sistemi olan epigenetiği ortaya koymuştur.⁴⁵ Epigenetik, genetiğin sadece veya tamamen DNA dizilerinde kodlandığı varsayımına karşı çıkarak, başka kalıtım mekanizmalarının varlığını kabul eder.⁴⁶ Günümüzde epigenetik, DNA dizisinde değişiklik yapmadan genom aktivitesini düzenleyen ve mitoz veya mayoz bölünme ile yavru hücrelere aktarılabilen, genlerin faaliyetini etkileyen moleküler faktörler ve süreçler olarak tanımlanmaktadır.⁴⁷ Bu tanımla birlikte, epigenetik teori genetik determinizme karşı öne sürülmüştür. Epigenetik, insanın biyolojik yapısının sadece kişiliği, davranışları, zekâsı ve fiziksel özellikleri üzerinde tek etmen olmadığını vurgular.⁴⁸ Aksine, insan davranışlarının zamandan, mekândan ve kültürden bağımsız bir şekilde değerlendirilemeyeceği, bu faktörlerin önemli rol oynadığı belirtilmektedir.⁴⁹

Epigenetik, DNA'nın sadece statik bir kalıtsal kod değil, aynı zamanda çevresel sinyallerle etkileşime girebilen dinamik bir yapı olduğunu öne sürer.⁵⁰ Bu sinyaller, genlerin açılıp kapanmasını sağlar ve dolayısıyla ürettikleri proteinlerin miktarını ve işlevini etkileyerek yaşam boyunca değişimi mümkün kılar. İnsanın içinde bulunduğu mikro ve makro evren, düşünceleri, duyguları, inançları, beslenme şekli, tarihsel ve coğrafi konumu, kültürel mirası, eğitim seviyesi, maddi ve manevi yaşam koşulları ve daha fazlası, bu epigenetik süreci yönlendiren sinyallerden sadece birkaçıdır.⁵¹ Epigenetik anlayış, insan yaşamının statik bir kader değil, sürekli değişen ve çevresel etkilerle şekillenen bir süreç olduğunu vurgular. Bu durum, bireylerin yaşam tarzlarını ve çevrelerini bilinçli bir şekilde değiştirerek epigenetik kodlarını optimize etmelerine ve sağlıklı bir yaşam sürmelerine imkân verir. Epigenetik araştırmaları, beslenme, stres ve travma gibi faktörlerin gen ekspresyonunu ve dolayısıyla hastalık riskinin artmasını veya azalmasını nasıl etkileyebileceğini göstermiştir. Bu bulgular, epigenetik mekanizmaların insan sağlığı ve hastalığı üzerinde önemli bir rol oynadığını ortaya koymaktadır. Epigenetik, sadece bireysel yaşamı değil, toplumların ve nesillerin de sağlıklı ve sürdürülebilir bir geleceğe kavuşması için yeni ufuklar açmaktadır. Epigenetik araştırmaları ve uygulamaları, çevresel faktörlerin insan sağlığı üzerindeki etkisini daha iyi anlamamızı ve bu etkiye karşı etkili müdahaleler geliştirmemizi sağlayabilir.

Genetik determinizm, fenotip özelliklerin (görünür özellikler) önceden genotip (genler) tarafından belirlendiğini savunur. Bu bakış açısına göre, tek yumurta ikizlerinin sayısal yetenekleri, boy ölçüleri ve ses

⁴⁴ George P. Smith, - Thaddeus J. Burns, "Genetic Determinism or Genetic Discrimination?", *Journal of Contemporary Health Law & Policy* 11/1 (1994), 35; Marc A.T. Muskavitch, "Genetic Determinism in the Post-Genomic Age", *Integritas: Advancing the Mission of Catholic Higher Education* 3/1 (15 Ekim 2014), 1; Barış, *Umut ve Kaygı Arasında Genetik Müdahale*, 47; Soysal, *Gen Ötesi-İnsan Sonrası*, 88-89.

⁴⁵ Kılıç, *Yeni Bilim: Bağlantısallık Yeni Kültür: Yaşamdaşlık*, 28.

⁴⁶ Soysal, *Gen Ötesi-İnsan Sonrası*, 109.

⁴⁷ Barış, *Umut ve Kaygı Arasında Genetik Müdahale*, 62-63; Kılıç, *Yeni Bilim: Bağlantısallık Yeni Kültür: Yaşamdaşlık*, 27-28.

⁴⁸ Barış, *Umut ve Kaygı Arasında Genetik Müdahale*, 73.

⁴⁹ İnan, "Genin Ötesine Geçmek", 81; Kegel, *Epigenetik*, 303; Barış, *Umut ve Kaygı Arasında Genetik Müdahale*, 83.

⁵⁰ Soysal, *Gen Ötesi-İnsan Sonrası*, 136-137.; Hasan Cansız, "Kelâmda Hikmet Teorileri ve Hikmet-İlâhî Fiil İlişkisi", *Akif* 53/1 (2023), 2.

⁵¹ Soysal, *Gen Ötesi-İnsan Sonrası*, 307; Barış, *Umut ve Kaygı Arasında Genetik Müdahale*, 73; İnan, "Genin Ötesine Geçmek", 82.

tonları gibi tüm özellikleri aynı olması beklenirdi. Ancak, gözlemlerimiz bu beklentiye doğrulamamaktadır.⁵² Tek yumurta ikizleri, sayısal yetenek, boy ve ses tonu gibi birçok özellikte farklılıklar gösterebilir.⁵³ Dahası, olaylara tepkileri, zevkleri ve alışkanlıkları da farklı olabilir. Bu durum, insan doğasının sadece genetik kodlama tarafından değil, aynı zamanda gen-çevre etkileşimi sonucunda şekillendiğini göstermektedir.⁵⁴ Herhangi bir anda bir organizmanın durumu hem hücrelerinde taşıdığı genlere hem de gelişimin gerçekleştiği çevreye bağlıdır. Farklı çevrelerdeki farklı genotipler, farklı gelişme biçimleri gösterebilir. Örneğin, bir genotip düşük sıcaklıklarda daha iyi gelişirken, bir diğeri yüksek sıcaklıklarda daha iyi gelişebilir. Tek yumurta ikizleri, aynı genlere sahip olsa da farklı farklı ortamlarda gelişirler. Bu farklı ortamlar, genlerin ekspresyonunu (etkisini) ve dolayısıyla ortaya çıkan fenotip özelliklerini etkileyebilir.⁵⁵

Genotip ile fenotip kavramlarını bir arada düşündüğümüzde özellikle yaratılışa anlam verme açısından kümûn ve zuhûr teorisi ile paralellik arz ettiği görülür. Çünkü kümûn-zuhûr teorisine göre, varlık bir defa yoktan yaratılmış olup maddedeki değişimler yoktan yaratma ile değil, ilk yaratma anında yapılarına yerleştirilen niteliklerin açığa çıkması ile gerçekleşir. Bu teori, varlıkların tek bir zamanda bir bütün olarak yaratıldığını ve daha sonra ortaya çıkacak özelliklerin ilk yaratma anında potansiyel olarak varlıkta mevcut olduğunu savunur. Bu nedenle, insanlar, hayvanlar, bitkiler ve diğer cansız varlıklar bir anda yaratılmıştır. Dolayısıyla genotipte var olan ve insanın doğasını belirleyen genetik yapının ilk etapta Allah tarafından yaratıldığı söylenebilir. Çevresel etkenlerin genetik yapıda yaratılan farklı potansiyel özelliklerin açığa çıkmasına uygun şartları sağlaması, zuhûr teorisi ile birebir uyumunu göstermesi açısından önemlidir. Böylece uygun şartlar sağlanıp gizli özellikler ortaya çıktıktan sonra çevresel etmenlerin insan üzerindeki etkisinden de bahsedilebilecektir. Zira her ne kadar teoride genetik yapının yaratılışın ilk anında insanın tabiatına yerleştirildiği kabul edilse bile hangi durumlarda ve şartlarda nasıl tezahür edebileceği sorusu önümüzde durmaktadır. Bu yüzden epigenetiğin çevresel etkenlere yaptığı vurgu, zuhûr teorisini daha iyi anlamaya da yardımcı olmaktadır. Benzer şekilde epigenetiğin daha iyi anlaşılması ve etkisinin ön plana çıkarılması açısından kümûn ve zuhûr teorisinin varlığı önem kazanmaktadır. Bu noktada bilimsel teorilerin Allah'ın yaratması hususunda ve tanrının bir eylemi olarak kabul edilmesinin makul olabileceği düşüncesi ortaya çıkmaktadır. Ancak burada kümûn-zuhûr süreçleri mekanik determinist bir tarzda işlemez. Zira tüm bu süreçlerin Allah'ın gözetimi ve kontrolü altında ilerlediğine yaptığı vurguyu ve bundan dolayı kümûn ve zuhûrun yeni bir yaratma ve Allah'ın fiili olarak kabul edildiğini de unutmamak gerekir. Bilimin değişebilirliği göz önünde bulundurularak bir sonuca gidildiğinde modern bilimin genotip-fenotip gibi kavramları Tanrısal eylemi anlamak açısından kümûn-zuhûr teorisi olarak kabul edilebilir. Böylece biyolojik ve bilimsel yönü açıklanan birçok teorisinin tanrının eylemi olarak kabul edilmesinin de önü açılmış olur. Bilimsel teorilerin tanrının varlığına aykırılık teşkil etmeyeceği ve bununla birlikte her bilimsel teorisinin tanrıyla anlamlılık kazanabileceği neticesine de ulaşmanın gayet makul olabileceği söylenebilir.

6. İnsanın Kaderi Açısından Genotip-Fenotip ve Kümûn-Zuhûr

Genetik determinizmin, insan davranışlarının, karakterinin ve kişiliğinin tamamen genlerin neden-sonuç ilişkisine dayalı bir zorunluluğa dayandırılması, insanın eylemlerindeki özgürlüğü ciddi bir problem haline getirmiştir. Bu bağlamda, genotip-fenotipi epigenetik paradigmalardan üzerinden düşündüğümüzde, insanın doğasının özgürlüğe dayalı bir temele sahip olduğu hem teolojik hem de bilimsel açıdan ortaya çıkmaktadır. Çünkü bu bilimsel teorilere göre insanın bütün eylem ve davranışlarının yalnızca genlere ait bir varyasyonla oluşmadığı açıkça ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla, gerekli şartlar sağlandığında, insanın bütün eylemleri yapabilecek potansiyele sahip olduğu söylenebilir.

⁵² Kegel, *Epigenetik*, 215; Barış, *Umut ve Kaygı Arasında Genetik Müdahale*, 48-49.

⁵³ İsmail Hakkı Aydın, *Beyin Sızdınız 2.0 Metaverse Beyinler Arası İnternet Dünya Beyin Ağı*, Wbw (İstanbul: Girdap Yayınları, 2021), 153.

⁵⁴ Barış, *Umut ve Kaygı Arasında Genetik Müdahale*, 200.

⁵⁵ Richard C. Lewontin vd., *Genlerimizden İbarettir Değiliz* (İstanbul: Yordam Kitap, 2015), 354-355.

Kümûn-zuhûr teorisi açısından, genlerin çeşitli şartların ve durumların insanda bulunan özellikleri açığa çıkarmak için uygun olması ve bu durumların ortaya çıkmasıyla birlikte farklı mutasyonlara uğrayabileceği söylenebilir. Ayrıca bu mutasyonların Tanrı tarafından genlere yüklenmiş bir potansiyel olarak kabul edildiği ifade edilebilir. Bu teoriye göre, genlerin potansiyel olarak taşıdığı özellikler, uygun şartlar sağlandığında insan kişilik ve karakteri üzerinde etkili olacak ve bu özellikler ortaya çıkacaktır. Kümûn-zuhûr teorisinin önemli bir yönü, genetik paradigmalarla ele alınan neden-sonuç ilişkisini ortadan kaldırmaması ve bu ilişkiyi Tanrı'nın bir düzeni olarak kabul etmesidir. Evrimsel süreçte gelişen birçok olgunun, Tanrı tarafından genlerde potansiyel olarak var edilmiş ve çevresel koşullarda duruma göre değişebilen olgular olarak yaratıldığı öne sürülebilir. Bu bağlamda, kümûn-zuhûr teorisi, insanın doğasının ve eylemlerinin yalnızca genetik faktörlerle sınırlı olmadığını, aynı zamanda çevresel ve ilahi faktörlerin de bu süreçte rol oynadığını öne sürer. Bu yaklaşımlar, insanın tüm eylemlerini gerçekleştirme potansiyeline sahip olduğunu ve gerekli şartlar sağlandığında bu potansiyelin ortaya çıkabileceğini savunur. Nitekim kümûn ve zuhûr teorisi insanda gizli bulunan potansiyel birçok özelliğin zaman içerisinde ortaya çıkacağını öne sürerek insan tabiatının veya karakterinin açığa çıkmasında etkili olan farklı birçok etkene de kapı açmaktadır. Ancak bu etkenlerin etki düzeyi tam olarak bilinmemektedir. Yukarıda Câhız'ın da ifade ettiği gibi bu etkenler kalıtsal veya ırksal olabileceği gibi çevresel faktörlerden de kaynaklı olabilir. Bu durum günümüzün biyolojik gelişmeleri göz önünde bulundurulduğunda genetiğin ve epigenetiğin insan tabiatının gelişiminde farklı düzeylerde etkili olabileceğini göstermektedir. Böylece insanın karar verme sürecinde yalnızca genlerin etkili olmayıp çevresel faktörlerin de etkilerinin olduğu söylenebilir. Bu durum insanı özgür irade noktasında da otonom bir konuma getirmektedir. Bundan dolayı insan Tanrı'nın vereceği mükâfat veya cezayı hak etmiş olacaktır.

Sonuç

Modern biyoloji ve genetik bilimlerinin gelişimi, insan doğası ve davranışlarına dair sunduğu bilgiler insan özgürlüğü ile iradesi konularında yeni sorular doğurmuştur. Kümûn-zuhûr teorisi ve genetik paradigmalar, insan doğasının özgürlüğe dayalı bir temele sahip olduğunu ve genetik determinizmin öne sürdüğü katı sınırlamaların ötesine geçilebileceğini göstermektedir. Bu teoriler, insanın doğasını ve eylemlerini hem teolojik hem de bilimsel açıdan anlamak için kapsamlı bir çerçeve sunar. İnsanın doğasında gizli olan yetenek ve becerilerin, onun ilgileri ve eylemleri üzerindeki etkisini vurgular. Ayrıca, tutumların durumlar ve şartlara göre şekillendiğini öne sürerek bu durumu genetik ve epigenetik alanına dahil eder. Bunun yanı sıra, insan eylemlerinde genlerin yanı sıra çevresel faktörlerin de etkili olabileceğini belirterek, insanın özgürlüğü konusunda teolojik bir paradigma sunar.

Genetik determinizm, bireyin genetik yapısının (genotip) belirleyici olduğunu ve bu yapının çevresel faktörlerle şekillendiğini (fenotip) öne sürer. Ancak, kümûn-zuhûr teorisi, varlıkların içsel potansiyellerinin zamanla ve çeşitli etkenlerle açığa çıktığını savunur. Bu bağlamda, insanın genetik kodu yalnızca potansiyel bir yapı taşır ve bu potansiyel, çevresel etkiler ve bireysel irade ile şekillenerek özgürlüğün imkânını ortaya koyar. İnsan, genetik ve çevresel belirleyiciliklerin ötesinde, kendi potansiyelini gerçekleştirme kapasitesine sahiptir. Bu yaklaşım, bilimsel paradigmaların yaratılış ve Tanrı inancıyla hiçbir şekilde çelişkili bir nitelik taşımadığını açıkça ortaya koymaktadır. Bilim, doğanın mekanizmalarını açıklamaya çalışırken Tanrı inancı bu mekanizmaların ardındaki nihai nedeni arayabilir. Tarihsel süreçte inşa edilen din-bilim çatışmasının ve bilimin tamamen dinden ve Tanrı'dan soyutlanmış halinin bu noktada pek anlamlı olmadığı ifade edilebilir. Bilimsel keşifler, doğanın işleyişine dair derinlemesine anlayışlar sunarken bu anlayışlar Tanrı inancıyla çelişmek zorunda değildir. Bu iki alan birbirini tamamlayıcı nitelikte olabilir ve daha geniş bir anlayış sunabilir. Genotip-fenotip ilişkisi, epigenetik ve kümûn-zuhûr teorisi, insan doğasının özgürlüğe dayalı bir temele sahip olduğunu savunarak hem bilimsel hem de teolojik perspektiflerin bir arada değerlendirilebileceğini göstermektedir. Epigenetik, genlerin çevresel faktörlerle nasıl etkileşime girdiğini ve bu etkileşimlerin genlerin ifadesini nasıl değiştirdiğini inceler. Bu, genetik yapının sabit ve değişmez olmadığını, çevresel etkilerle şekillenebileceğini gösterir. Dolayısıyla, insanın genetik kodu,

sadece belirli bir potansiyel sunar ve bu potansiyelin nasıl ortaya çıkacağı, bireysel seçimler ve çevresel faktörlerle belirlenir. Bu yüzden, bilimsel ilerleme ve dini inançlar arasında zorunlu bir çatışma bulunmadığını söylemek mümkündür. Aksine, bu iki alan birbirini zenginleştirerek daha kapsamlı ve derinlemesine bir anlayış sunabilir. Bilim, evrenin nasıl işlediğini açıklamaya çalışırken, din, bu işleyişin ardındaki anlamı ve amacı sorgular. Bu bağlamda, insan doğasının ve özgürlüğünün anlaşılmasında hem bilimsel hem de teolojik perspektiflerin bir arada değerlendirilmesi, daha bütüncül ve zengin bir anlayış sunabilir.

Beyanname/Declaration

1. Finans/Teşvik: Yazarlar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedir. / The authors declare that no funding/incentive was used in the study.

2. Çıkar Çatışması: Yazarlar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir. / The authors declare that there is no conflict of interest in the study.

3. Etik Beyan: Yazarlar bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedir. Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir. / The authors declare that research and publication ethics have been followed in this article. In addition, Ethics Committee Approval is not required for this research.

4. Yazar Katkısı: Her bir yazarın katkı oranı %50'dir. / The contribution rate of each author is 50%.

Kaynakça

- Aydın, İsmail Hakkı, *Beyin Sizsiniz 2.0 Metaverse Beyinler Arası İnternet Dünya Beyin Ağı*, Wbw. İstanbul: Girdap Yayınları, 2021.
- Bağdâdi, Abdulkâhir. *el-Fark beyne'l-fırak*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1995.
- Barış, Maide. *Umut ve Kaygı Arasında Genetik Müdahale*. İstanbul: BETİM, 2022.
- Câhız, Amr b. Bahr. "Kitmânü's-sır ve hıfzu'l-lisân". *Resâ'ilü'l-Câhız*. nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1964.
- Câhız, Amr b. Bahr. *Giysiler, Kitaplar, Öğretmenler ve Şarkıcı Kızlar Kitabı*. çev. Muharrem Hilmi Özev. İstanbul: Kapra Yayıncılık, 2021.
- Câhız, Amr b. Bahr. *Kitabü'd-Delâil ve'l-i'tibâr ale'l-halk ve't-tedbîr*. Beyrut: Daru'n-nedveti'l-İslâmiyye, 1988.
- Câhız, Amr b. Bahr. *Kitâbü'l-Hayevân*. nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 7 Cilt. Mısır: Mektebetu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1965-1968.
- Can, Seyithan. "İnsan Davranışlarının Kökenleri ve Karşılıklı Etkileşimleri Bağlamında Kelâm-Nörobiyoloji İlişkisi". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (15 Haziran 2024), 170-194. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1442616>
- Can, Seyithan. "Marifetullah'ın Vücûbiyetine İlişkin Yaklaşımlara İnsanın Psikolojik, Genetik ve Nörobiyolojik Doğası Bağlamında Bir Çözümleme". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 27/2 (15 Aralık 2023), 349-368. <https://doi.org/10.18505/cuid.1342573>
- Can, Seyithan. "Modern Anatominin Hareket Kuramı Ekseninde Klasik Kelâmın İnsan Fiilleri Anlayışına Uzlaşımçı Yaklaşım". *Kader* 18/2 (2020), 570-586.
- Cansız, Hasan. "Kelâmda Hikmet Teorileri ve Hikmet-İlâhî Fiil İlişkisi". *Akif* 53/1 (2023), 1-20. <https://dx.doi.org/10.51121/akif.2023.29>
- Carroll, Joseph vd. "A Cross-Disciplinary Survey of Beliefs About Human Nature, Culture, and Science". *Evolutionary Studies in Imaginative Culture* 1/1 (31 Temmuz 2017), 1-32. <https://doi.org/10.26613/esic/1.1.2>
- Castéra, Jérémy. – Clément, Pierre. "Teachers' Conceptions About the Genetic Determinism of Human Behaviour: A Survey in 23 Countries". *Science & Education* 23/2 (Şubat 2014), 417-443.
- Cengiz, Yunus. *Doğa ve Öznellik Câhız'ın Ahlâk Düşüncesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Churchill, Frederick B. "William Johannsen and the Genotype Concept". *Journal of the History of Biology* 7/1 (1974), 5-30.
- Crone, Patricia – Siurua, Hanna. "Al-Jâhiz on Aşhâb al-Jahâlât and the Jahmiyya". *The Iranian Reception of Islam: The Non-Traditionalist Strands*. 3 Cilt. Leiden: Brill, 2016, 196-211.
- Danışman, Nafiz. *Kelâm İlmine Giriş ve Mu'tezile Mütakellimlerinden Amr b. Bahr el-Câhız'ın Kitaplarından Parçalar*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1955.
- De Melo. - Martin, I. "Firing up the Nature/Nurture Controversy: Bioethics and Genetic Determinism". *Journal of Medical Ethics* 31/9 (01 Eylül 2005), 526-530.
- Demir, Osman. *Kelâmda Nedensellik İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Ebû Rîde, Muhammed Abdülhâdî. *Min şüyûhi'l-Mu'tezile İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm ve Ârâuhü'l-Kelâmiyye'l-felsefiyye*. Kahire: Dâru'n-Nedîm, 1989.
- Ess, Josef Van. "Kümûn", *The Encyclopaedia of Islam*. ed. C. E. Bosworth vd. Leiden: E. J. Brill, 1986.

- Gericke, Niklas vd., "Exploring Relationships Among Belief in Genetic Determinism, Genetics Knowledge, and Social Factors". *Science & Education* 26/10 (Aralık 2017), 1223-1259.
- Gildersleeve, Matthew. – Crowden, Andrew. "Genetic Determinism and Place". *Nova prisutnost* XVII/1 (26 Mart 2019), 139-162.
- Griffiths, Paul. – Stotz, Karola, *Genetics and Philosophy: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Güngör, Sümeyye. - Erdem, Ramazan. "Genetik Determinizme Dair Kavramsal İnceleme". *19 Mayıs Sosyal Bilimler Dergisi* 2/3 (30 Eylül 2021), 660-674.
- Hayyât, Ebü'l-Hüseyn. *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-red alâ İbnî'r-Râvendî el-mülhid*. thk. H.S. Nyberg. Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Misriyye, 1925.
- İbn Fûrek, Ebûbekir Muhammed b. Hasen. *Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Daniel Gimaret. Beyrût: Dârü'l-Meşrik, 1987.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn. *Lisânu'l-'Arab*. thk. A. Ali Kebîr vd. Kahire: Dârü'l-Me'ârif, t.y.
- İnan, Sibel. "Genin Ötesine Geçmek: Biyoloji Eğitiminde Epigenetik". *İnönü Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Dergisi*, (26 Mart 2021), 74-89.
- İsfahânî, Râgıp. *Müfredât fî garîbî'l-Kur'ân*. nşr. Mustafa Baz. y.y :Mektebut-u Nazar, t.y.
- Kandemir, Ahmet Mekin. *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Karakuş, Abdulkadir. "A'râf Suresi, 189-190. Ayetlerini Anlamak Bağlamında Yaratılışı Yeniden Düşünmek". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 48/48 (2019), 279-302.
- Karakuş, Abdulkadir. "Kur'an Perspektifinden Din-Bilim İlişkisi". *Akif* 52/2 (2022), 57-72. <https://doi.org/10.51121/akif.2022.22>
- Kegel, Bernhard. *Epigenetik*. çev. Sema Özgün. İstanbul: Say Yayınları, 2022.
- Kılıç, Türker. *Yeni Bilim: Bağlantısallık Yeni Kültür: Yaşamdaşlık*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2022.
- Koloğlu, Orhan Şener. "İbn Hazm'da Kümûn ve Yaratma". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2008), 193-218.
- Lewontin, Richard C. vd., *Genlerimizden İbarete Değiliz*. İstanbul: Yordam Kitap, 2015.
- Lidan, Sun vd., "Functional Mapping: How to Map Genes for Phenotypic Plasticity of Development". *Evolutionary Biology: Biodiversification from Genotype to Phenotype*. ed. Pierre Pontarotti. Evolutionary Biology Meeting, Cham Heidelberg: Springer, 2015.
- Mansûr, Said H. *The World-View of Al-Jahiz in Kitâb Al-Hayawân*. İskenderiye: Daru'l-Maarif, 1977.
- Muskavitch, Marc A.T., "Genetic Determinism in the Post-Genomic Age". *Integritas: Advancing the Mission of Catholic Higher Education* 3/1 (15 Ekim 2014), 1-21.
- Neşşâr, Ali Sami. *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu I*. çev. Osman Tunç. 2 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2020.
- Örsdemir, Fatmanur. "Âhiret Konularını Kelâm Kozmolojisiyle Temellendiren Eş'arî Bir Âlim: İbn Humeyr Es-Sebtî". *Rize İlahiyat Dergisi* 27 (Ekim 2024), 267-280. <https://doi.org/10.32950/rid.1503241>.
- P. Smith, George. - J. Burns, Thaddeus. "Genetic Determinism or Genetic Discrimination?". *Journal of Contemporary Health Law & Policy* 11/1 (1994), 23-61.
- Schlichting, Carl D. "Phenotypic Integration and Environmental Change: What Are the Consequences of Differential Phenotypic Plasticity of Traits?". *BioScience* 39/7 (01 Ağustos 1989), 460-464.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Ebû Ali Mehnâ ve Âli Hasan Fâ'ûr. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1993.
- Soysal, Esra Kartal, *Gen Ötesi-İnsan Sonrası*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022.
- Strickberger, Monroe. *Genetics*. New York: The Macmillan Company, 1968.
- Taylor, Peter. – Richard, Lewontin. "The Genotype/Phenotype Distinction". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. ed. Zalta Edward N., 2021.
- Watson, James Dewey. *Molecularbiology of the Gene*. New York: W.A. Benjamin, 1970.
- Wolfson, Harry Austryn. *The Philosophy of the Kalam*. Cambridge: Harvard University Press, 1976.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Kümûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 15 Ekim 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kumun>
- Zwart, Hub. "Genetic Determinism". *Encyclopedia of Global Bioethics*. ed. Henk Ten Have. Cham: Springer International Publishing, 2014.

Klasik Müslüman Tarihçilerin Dünya Tarih Yazıcılığındaki Yeri - George Sarton'un *Introduction to History of Science (Bilim Tarihine Giriş)* Çalışması Bağlamında Bir İnceleme-

*The Place of Classical Muslim Historians in World Historiography -A Study in the
Context of George Sarton's Introduction to the History of Science-*

Abdülvahid Yakub Sipahioğlu

Dr. Öğr. Üyesi, Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Siyer-i Nebi ve İslam Tarihi
Anabilim Dalı

Assist. Prof. Dr., Ataturk University, Faculty of Divinity, Department of Siyar and
History of Islam
Erzurum/Türkiye

a.sipahioğlu@atauni.edu.tr

ORCID: [0000-0001-7068-029X](https://orcid.org/0000-0001-7068-029X)

Makale Bilgisi | Article Information

Geliş Tarihi Received: 04.01.2025

Kabul Tarihi Accepted: 25.04.2025

Yayın Tarihi Published: 15.06.2025

Atıf | Cite as

Sipahioğlu, Abdülvahid Yakub. "Klasik Müslüman Tarihçilerin Dünya Tarih Yazıcılığındaki Yeri -George Sarton'un Introduction to History of Science (Bilim Tarihine Giriş) Çalışması Bağlamında Bir İnceleme-". *Van İlahiyat Dergisi* 13/22 (Haziran 2025), 55-72. <https://doi.org/10.54893/vanid.1613425>

Sipahioğlu, Abdülvahid Yakub. "The Place of Classical Muslim Historians in World Historiography -A Study in the Context of George Sarton's Introduction to the History of Science-". *Van Journal of Divinity* 13/22 (June 2025), 55-72. <https://doi.org/10.54893/vanid.1613425>

İntihal | Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/vanid>

Mail: vanyyuifd@yyu.edu.tr

Klasik Müslüman Tarihçilerin Dünya Tarih Yazıcılığındaki Yeri -George Sarton'un *Introduction to History of Science (Bilim Tarihine Giriş)* Çalışması Bağlamında Bir İnceleme-

Öz

Tarih yazıcılığı, tarih alanında yapılan araştırmaların önemli bir bölümünü oluşturmaktadır. Müslüman müelliflerin tarihçilik faaliyetleri söz konusu olduğunda da İslam'ın ilk devirlerinden itibaren tarih bilgisini nasıl kaydettikleri, hangi tür eserlerde sundukları, bu eserlerin tarihte yaşamış diğer milletlerin yazın geleneği ile ilişkisi ve tarihçilik faaliyetini etkileyen ekoller gibi konular gündeme gelmektedir. Özellikle 20. asrın başından itibaren Müslüman müelliflerin tarihçiliklerini çeşitli biçimlerde inceleyen pek çok eser telif edilmiştir. İlk örneklerden olan Brockelmann'ın çalışmasından sonra, Günaltay ve ilerleyen tarihlerde başka müellifler Müslüman tarihçileri tanıtan eserler kaleme aldılar. Diğer taraftan, Müslümanların tarihçilik faaliyetini nasıl yürüttüğü, hangi problemler etrafında bir tarih yazıcılığı biçimlendiğini soruşturan eserler de kaleme alınmıştır. İlk önemli örnek olarak sayılabilecek *A History of Muslim Historiography* (F. Rosenthal) kitabının yazıldığı dönemlerde ve sonrasında, İslam tarih yazıcılığını problematik bir üslup ile değerlendiren birçok eser kaleme alınmıştır. Bu iki eserin Türkçede ve farklı dillerde pek çok benzeri örnekleri ortaya çıkmıştır. Müslüman tarih yazıcılığı bugün devasa bir literatürü oluşturmaktadır. İlgili literatürde Müslüman tarih yazıcılığının kökenleri, Müslüman tarihçilerin tarihi hangi biçimlerde ve hangi sebeplerle kaleme aldıkları, tarih eserlerinin biçimleri, tarihçiliğin gelişim seyri, tarihçiliğin bölgesel ve periyodik durumu ve tarihçilik ekolleri gibi pek çok mesele ele alınmıştır. Bu konu çeşitliliğine karşın, Müslüman tarihçiliğinin çoklukla kendi içinden ele alındığı, kapalı bir evren olarak varsayıldığı görülmektedir. Az sayıda eser ya da araştırma, Müslüman tarih yazıcılığının dünya tarihi içindeki zeminini, onun farklı tarihçilik gelenekleri ile farkını ve benzerliğini konu edinmiştir. Bu da Müslüman tarihçiliğinin dünya tarih yazımı içindeki yerinin ve dünya tarihçiliğine olan katkısının nadiren ele alınmasına ve dolayısıyla belli başlı değerlendirme kalıplarına sıkışmasına neden olmuştur. Çalışmamız, bu problemten hareketle Müslüman tarih yazıcılığını bahsi geçen perspektifte ele alan çalışmalara değinmeyi ve bunların Müslüman müelliflerin tarihçilik faaliyetlerini değerlendirmek açısından sundukları katkıyı örneklendirmeyi hedeflemektedir. İncelenen örnekler arasında, bu perspektifin en kapsamlı biçimde kendini gösterdiği araştırma olan *Introduction to the History of Science* kitabı asıl inceleme alanını oluşturmaktadır. George Sarton'un kaleme aldığı eser, bilim tarihi içinde Müslüman tarih yazıcılığının beş asrını da ele almakta ve Müslüman tarihçiler hakkında dikkat çekici değerlendirmeler sunmaktadır. Müslüman tarihçilere ilişkin verdiği bilgilerin yanı sıra, konuyu incelerken dile getirdiği meseleler onu yukarıda zikredilen her iki tür tarih yazıcılığı eserlerinin bir akrabası haline getirmektedir. Sarton, Müslüman tarihçiliğinin dünya tarihçiliği içindeki yeri, tarihçiliğin doğası, tarihçilik bağlamında bilginin dolaşımı, tarih eserlerinin kaynaklık değeri ve Safedî, Reşidüddin ve İbn Haldûn gibi önemli tarihçilerin tarihteki özel konumları hakkında zengin bir birikim sunmaktadır. Çalışmamızda, Sarton'un bilim tarihçiliği çerçevesinde şekillenen tarih yazıcılığı değerlendirmelerini konu alacağız. Tarihçilik alanındaki çalışmalarda kendisine atfı yapılmayan bu eserin hem verdiği bilgiler hem de açtığı tartışma konularının bugün Müslümanların tarihçilik alanındaki birikimi hakkında önemli açılımlar sağlayacağını düşünmekteyiz.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Tarih Yazıcılığı, George Sarton, Franz Rosenthal, Arnold J. Toynbee, Safedî, İbn Haldûn.

The Place of Classical Muslim Historians in World Historiography -A Study in the Context of George Sarton's *Introduction to the History of Science*-

Abstract

Historiography constitutes an important part of research in the field of history. When it comes to the historiographical activities of Muslim authors, issues such as how they recorded historical information from the early periods of Islam, what kinds of studies they produced, the relationship of these studies with the literary traditions of other historical civilizations, and the schools that influenced historiographical activity come to the forefront. Especially since the beginning of the 20th century, numerous studies have been written examining the historiography of Muslim authors in various ways. After Brockelmann's study, which was among the first examples, Günaltay and other authors wrote studies introducing Muslim historians. On the other hand, some studies have investigated how Muslims engaged in historiographical activity and the key problems that shaped historiography. During and after the writing of *A History of Muslim Historiography* by F. Rosenthal—considered the first significant example—many studies have been produced

that critically evaluate Islamic historiography. Many similar studies in Turkish and other languages have followed these two examples. Today, Muslim historiography constitutes a vast body of literature. This literature addresses numerous issues, including the origins of historiography in the Muslim world, the methods and motivations of Muslim historians, the forms of historical studies, the development of historiography, its regional and periodic characteristics, and the historiographical schools. Despite this diversity, Muslim historiography has often been studied in isolation and treated as a self-contained universe. Few studies have examined Muslim historiography within the broader context of world history, comparing and contrasting it with other historiographical traditions. Consequently, the place of Muslim historiography within global historiography and its contributions to it have rarely been explored, leading to certain recurring patterns of evaluation. In light of this issue, our study aims to examine research that approaches Muslim historiography from this broader perspective and to illustrate its contributions to the historiographical study of Muslim authors. The main focus of our investigation is *Introduction to the History of Science*, the most comprehensive study from this perspective. Written by George Sarton, this book examines five centuries of Muslim historiography within the framework of the history of science and offers notable evaluations of Muslim historians. In addition to the information he provides on Muslim historians, the issues he raises while examining the subject align him with both types of historiographical studies mentioned earlier. Sarton provides a rich foundation for understanding the place of Muslim historiography in world historiography, the nature of historiography itself, the circulation of knowledge within historiography, the source value of historical works, and the unique contributions of prominent historians such as al-Safadī, Rashīd al-Dīn, and Ibn Khaldūn. In our study, we are going to focus on Sarton's evaluations of historiography which are shaped by the framework of the historiography of science. We believe that this work, which has not been widely cited in historiographical studies, is going to offer valuable insights into contemporary Muslim historiographical scholarship, both through the information it provides and the discussions it generates.

Keywords: History of Islam, Historiography, George Sarton, Franz Rosenthal, Arnold J. Toynbee, al-Şafadī, Ibn Khaldūn.

Extended Abstract

This study emphasizes a gap in the research on Muslim historiography at a certain point. The mentioned gap is specifically defined as the insufficient treatment of the place of classical Muslim historiography within the global historiographical tradition and its contributions to this tradition. While common studies on historiography adopt an approach that evaluates Muslim historiography from within itself, this approach neglects the place of Muslim historiography within the context of world historiography. The study argues that Muslim historiography should be addressed from a broader perspective.

The first example that strengthens this perspective is based on Toynbee's *A Study of History*. Toynbee, by examining the works of four major Muslim historians from the 13th and 14th centuries from the perspective of the history of civilizations, noted that these works aimed to search for the meaning of a new order after the collapse. According to him, the Muslim historians he examined (Rashīd al-Dīn Faḍl Allāh, 'Aṭā' Malik Djuwaynī, Ibn al-Ṭiḡṭaḡā', and Ibn Khaldūn) sought to understand the collapse of the Muslim world order before the rise of the Mongols and the new order that came with them. With the meaning they gained from Toynbee's perspective on the history of civilizations, for example, Rashīd al-Dīn is compared to the famous Greek historian Herodotus, and Ibn al-Ṭiḡṭaḡā' is compared to the Roman-Jewish historian Josephus. This approach provides an important contribution to understanding classical Muslim historiography within the context of world historiography. It allows us to claim that Muslim historians asked questions about the course of the world and, with these questions, resembled great historians from other periods.

Another important example is George Sarton. George Sarton is a significant figure in the history of science area, and in his studies, he extensively examined scientific fields based on historical chronology. In this context, he made significant evaluations not only on physics, chemistry, and medicine but also on disciplines such as historiography, philology, and sociology. What stands out when evaluating Sarton's approach to the history of science is his adoption of a cross-cultural perspective that encompasses the entire history of humanity. He approached the history of science from a more inclusive perspective, free from Eurocentrism, and attempted to establish a fair balance between Eastern and Western cultures. With his studies on Muslim

science history, he filled an important gap. Sarton's position in the literature was firmly established by presenting the history and cultural heritage of the West within a broader context and rejecting orientalist viewpoints.

One of Sarton's important contributions is that, in discussing Muslim historiography, he avoided discrimination and emphasized the universal dimension of historiography. In his detailed studies on Muslim historiography since the 8th century, he focused on the geographical and chronological order of historians, presenting Western and Eastern historiographies under separate headings; he treated historians from Andalusia and Maghreb under the Western heading and others under the Eastern heading. Classifications based on more specific geographical units from the 13th century onward further deepened this study. Sarton's wide and detailed classification reflects not only the historical evolution of scientific texts but also the cultural richness and diversity of a period.

In Brockelmann's *Geschichte der Arabischen Literatur*, the evaluations of Muslim historians cover a very broad time span, but it may be said that Sarton's approach is more profound and comprehensive. While Brockelmann's classification lacks a methodological approach to historiography, Sarton provides a much more extensive perspective. Additionally, Sarton's systematic analyses of Muslim historians within the framework of the history of science have been supported by researchers such as Fuat Sezgin. This deep interest in Muslim historiography has sparked more discussions, especially regarding the scientific aspects of historiography.

Other important figures, such as Rosenthal and Şeşen, have referenced Sarton when discussing historiography, but Sarton's criticisms reveal that some researchers have examined this field within a narrow framework. In his criticisms of Rosenthal's study, Sarton emphasized that Rosenthal ignored important studies on Muslim historiography and provided incomplete analyses, particularly in relation to significant historians such as Ibn al-Nadīm and Ibn Ebī Uşaybi'a.

While developing his thoughts on Muslim historiography, Sarton argued that Western historiography did not contribute to critical thinking and emphasized the deep thought processes of Muslim historians in this field. In this regard, Ibn Khaldūn's profound influence on the philosophy of history and Rashīd al-Dīn Fadlullah's innovations in historiography hold a special place. Ibn Khaldūn's historiographical methodology, which has not developed in Europe along similar lines, was praised by Sarton for its bold approach to historical research. Rashīd al-Dīn, with his diverse sources and multilingual studies, illuminated various aspects of history and was recognized by Sarton as a historian "unlike any in Europe."

One of Sarton's most significant contributions to historiography is his assertion that historiography is not only chronological but also a cultural, methodological, and interdisciplinary field. This approach not only gives historians the function of narrating the past but also questions how historical knowledge is produced and which techniques can be used to convey it. Furthermore, Sarton highlighted the versatility and interaction of historiography in the Islamic world, noting that even Christian historians writing in Arabic contributed to this heritage.

George Sarton, a major figure in the history of science, developed a perspective that took into account the universal contributions of Muslim historiography. His in-depth studies in this field reveal that historiography should be understood not only from the Western perspective but with a much broader cultural and methodological diversity. Sarton regarded historiography as a science, sparking debates and research developments in the field, thus making a valuable contribution to the literature of the history of science.

In conclusion, the researcher's perspective in historiographical studies will shape and expand the discoveries in the texts they examine. Addressing Muslim historiography within the context of world historiography will uncover broader implications of this tradition and facilitate the development of a more comprehensive understanding of historiography. In this context, using perspectives such as the history of science or the history of civilization in historiographical studies will enable a more in-depth evaluation.

Giriş

Toplumların geçmişlerini nasıl okudukları ve sundukları hakkındaki araştırmalar bugünün tarihçiliğinin önemli bir yönünü oluşturmaktadır. Hatta kimi zaman tarihçilik üzerine düşünmek ve konuşmak tarihi olayları konuşmaktan daha önemli hale gelebilmektedir. Zira tarihi bilgiler, onları kaydeden tarihçinin kim olduğu, eserini hangi dönemde, hangi koşullarda ve hangi düşünsel zeminde yazdığı bilgisiyle birleşince yeni anlamlar kazanmaktadır. Bundan daha da önemlisi tarih olarak bildiklerimiz çoğunlukla tarihçinin “gördüğünü” ifade ettiğinden dolayı o bilginin mahiyeti de tarih yazıcılığı incelemeleri ile gözden geçirilebilmektedir.

20. yüzyılda bu yönde önemli bir ilgi gören Müslüman tarihçiliğini incelemek de pek çok esere konu olmuştur. Bunlardan bazıları Müslüman tarih yazıcılığının seyrini ilk dönemlerden başlayıp periyotlara ve coğrafyalara göre ya da tarihçilerin kökenlerine göre tasnif ederek aktarmaktadırlar. Bu tip eserlerin önde gelen örnekleri; Carl Brockelmann (ö. 1956), Şemsettin Günaltay (ö. 1961), Fuat Sezgin (ö. 2018), Şakir Mustafa (ö.1997) ve Ramazan Şeşen gibi müellifler tarafından kaleme alınmıştır. Bunlardan Brockelmann, Şakir Mustafa ve Şeşen’in çalışmaları İslam’ın ilk asırlarından 20. yüzyıla kadar Müslüman tarihçileri tanıtan en kapsamlı eserlerdir. Günaltay 17. yüzyıla kadar Müslüman tarihçiler arasından seçtiği örnekleri, Sezgin ise 5. asrın ortalarına kadar Müslüman tarih yazıcılığını ele almaktadır. Bu isimler tarihçilerin biyografileri ve eserlerine ilişkin teknik ve eleştirel değerlendirmeler içeren bir anlatım ortaya koymaktadırlar.¹ Bu örneklerin yanında Ayaz’ın kaleme aldığı *Memlûkler’de Tarih ve Tarihçiler*² gibi belirli dönemleri ve bölgeleri ele alan çalışmalar da zikredilebilir.

Müslüman tarih yazıcılığını saydığımız örneklerden başka bir şekilde, teorik ve problematik çerçevede ele alan metinler de bu alanın önemli eserleri olmuştur. F. Rosenthal (ö. 2003), Nabia Abbott (ö. 1981), Abdülaziz ed-Dûrî (ö. 2010), Tarif Khalidi, C. Robinson gibi isimler Müslüman tarih yazıcılığının temel problemlerini ve belirli kesitlerini, kaynaklarını, biçimlerini, ekollerini, temalarını ele alan eserlerle literatüre katkı sağlamışlardır. Bunların dışında P.M. Holt (ö. 2006) ve Bernard Lewis’nin (ö. 2018) derledikleri *Historians of The Middle East* kitabında 20. asırda yaşamış önemli araştırmacılar, Müslüman tarih yazıcılığını gerek klasik dönem gerekse de modern dönemi içerecek çok sayıda konu ile ele almaktadırlar. Saydığımız bu araştırmacılar Müslüman tarih yazıcılığını problemleri etrafında ele almışlardır ve bu yönüyle yukarıda zikrettiğimiz isimlerden farklı bir içerik sunmaktadırlar.³ Zikrettiğimiz isimler dışında pek çok tez ve makale gibi sayısız çalışmada Müslüman tarih yazıcılığı farklı dönemler, bölgeler ve isimler özelinde ele alınmıştır. Gerek problem odaklı tarihçilik incelemeleri gerekse de tarihçilerin biyografileri ve eserlerini konu alan incelemeler hacimli bir literatürü oluşturmaktadır. Bunların içinde son dönemlerde dikkati çeken bir proje ve çıktıları anmakta fayda vardır. Türkiye’de

¹ Kronolojik olarak ilk sırayı Brockelmann’ın ilk baskısı 1898-1902 yıllarında gerçekleşen *Geschichte der Arabischen Litteratur* adlı eseri almaktadır. Carl Brockelmann, *History of Arabic Written Tradition*, çev. Josep Lameer (Leiden/Boston: Brill, 1996). Ardından Günaltay’ın 1923’te kaleme aldığı *İslam’da Tarih ve Müverrihler* gelmektedir. M. Şemseddin Günaltay, *İslam Tarihinin Kaynakları - Tarih ve Müverrihler-* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991). Bunları 1980’li yıllar ile 2000’ler arasında yazılmış diğerleri takip etmektedir: Fuat Sezgin, *Arap-İslam Bilimleri Tarihi*, çev. Nilüfer Epçeli vd. (İstanbul: İBTAV, 2020-2023); Şakir Mustafa, *et-Târîhu’l-‘Arabî ve’l-Müverrihûn* (Beyrut: Dârü’l-‘İlm Li’l-Melâ’în, 1983). Ramazan Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı* (İstanbul: İSAR Vakfı Yay., 1998). Bunlara ilave olarak *İslam Medeniyetinde Bilim Öncüleri* serisi içinde basılan *Tarih* cildi de son dönem örneklerden birisi olarak zikredilebilir. Bkz. *İslam Medeniyetinde Bilim Öncüleri 8 -Tarih-*, ed. Cahit Külekçi, (İstanbul: Mana Yay., 2012).

² Fatih Y. Ayaz, *Memlûkler’de Tarih ve Tarihçiler* (Ankara: TTK, 2020).

³ Franz Rosenthal 1952’de tarih yazıcılığının karakterini ve bazı Müslüman tarihçilerin tarih ilmi üzerine değerlendirmelerini konu alan eserini yayınladı. Franz Rosenthal, *A History of Muslim Historiography* (Leiden: Brill, 1968). Nabia Abbott ise 1957 yılında papirüsler üzerine yürüttüğü çalışmasının bir parçası olarak Müslüman tarih yazıcılığını da değerlendirdiği eserini yayınladı. Nabia Abbott, *Studies in Arabic Papyri I -Historical Texts-* (Chicago: The University of Chicago Press, 1957). Müslüman araştırmacılar içinde bu konuda en önde gelen isimlerden olan Abdülaziz ed-Dûrî ise Müslümanlarda tarih ilminin doğuşu ve ilk üç asırdaki gelişimini, ekollerini vb. konu alan kitabını 1960 yılında yayınlamıştır. Abdülaziz ed-Dûrî, *Neş’etü ‘ilmi’t-târih ‘inde’l-‘Arab* (Beyrut: Merkezi Dirâsâtü’l-Vahdeti’l-‘Arabî, 2007). Robinson ve Khalidi 21. asırda gördüğümüz telifler olarak tarih yazıcılığını teorik meseleler ekseninde ya da belirli temalar çerçevesinde kaleme almışlardır. Chase F. Robinson, *Islamic Historiography* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004); Tarif Khalidi, *Arabic Historical Thought in the Classical Period* (New York: Cambridge University Press, 1994). Lewis ve Holt’un editörlüğünde çıkan kitap Müslüman tarih yazıcılığını farklı problemleri, ekolleri, çeşitli dönemleri ve modern dönemdeki durumu itibarıyla ele alan çok sayıda makale içermektedir. Bu makaleler 20. asırda İslam tarihçiliği alanında kalem oynatmış birçok önemli ismi bir araya getirmektedir. *Historians of The Middle East*, ed. Bernard Lewis-P. M. Holt (Londra: Oxford University Press, 1962).

yürütülen bu proje; “Medeniyet Havzalarında Tarih ve Tarihçilik” üst başlığını taşıırken belirlenen on bölgede (İran, Mısır, Balkanlar, Hint Alt Kıtası, Mağrib ve Endülüs, Mâverâünnehir, Arabistan, Dicle ve Fırat, Anadolu, Bilâduşşam) tarihçiliğin izlerini İslam öncesinden başlayarak modern döneme kadar sürmeyi amaçlamaktadır.⁴ Bu projeye paralel olarak telif edilen ve ilgili havzalarda tarihçiliğin seyrini soruşturan makaleler de zikredilebilir.⁵

Bu literatür içinde Müslüman tarih yazıcılığının ekollerini, temsilcilerini, tarihsel gelişimini bulmak; modern döneme kadar örneklerini görmek mümkündür. Bu anlamıyla tek bir çalışmanın üzerinde yeterli soruşturmayı yürütmesi zor olan kapsamlı bir birikimle ile karşı karşıyayız.

Müslüman tarihçilerin eserlerinin neyi ele aldığı, nasıl bir arka plana sahip olduğu, hangi ekollerin olduğu ve dönemsel bazlı olarak hangi eğilimlerin eser tiplerinin şekillenmesinde belirleyici olduğu gibi meseleleri ele alan incelemeler tarih yazıcılığı alanında ağırlığı oluşturmaktadır. Bunun yanında yukarıda da ifade ettiğimiz gibi biyografik düzeyde tarihçiliği konu alan çok sayıda çalışma bulunmaktadır. Ancak bunların arasında klasik Müslüman tarih yazıcılığının dünya tarihçiliği içindeki yerine odaklanan bir perspektifle kaleme alınmış değerlendirmelerin sınırlı kaldığı görülmektedir. Denilebilir ki kim tarafından yapılsa yapılsın Müslüman tarih yazıcılığına ilişkin incelemeler içeriden, yalnızca kendisine odaklanarak kaleme alınmış görünmektedirler. Yukarıda saydığımız örneklerin pek çoğu bu minvalde çalışmalardır. Ancak bu ifademiz bir sınırlılık, işlevsizlik atfetmek anlamında ele alınmamalıdır. Zira ulaşılmak istenen düzey ne ise bunun temellerini bu tip çalışmalar oluşturacaktır. Müslüman tarihçilerin teliflerini ve bunun tarihsel seyrini genel bir bütünlük ya da yerel düzeyde takip edebilmenin yolu bu çalışmalardan geçmektedir.

Bununla beraber bizim çalışmamız dikkatini Müslüman tarih yazıcılığı birikiminin diğer tarihçilik gelenekleri ile kıyaslanması ve entelektüel derinliğinin nasıl görüldüğü meselesine odaklanmaktadır. Yukarıda bahsettiğimiz türde çalışmaların çokluğu karşısında tarih yazıcılığını ifade ettiğimiz gibi dışarıdan gören çalışmalar çok az görünmektedir. Dolayısıyla Müslüman tarih yazıcılığı birikiminin dışarıdan nasıl görüldüğü ve dünya tarihçiliğine nasıl bir katkı sunduğu belirsizliğini korumaktadır. Bu durum Müslüman tarihçiliğine ilişkin soruların, araştırma konularının da belirli bir kapsamı aşamaması şeklinde bir sonuç doğurmuştur.

Kimi araştırmacılar tarih yazıcılığını daha geniş bir okumanın parçası kılarak ya da tarihçilik birikimini bir bütün olarak ele almak suretiyle bu sınırlılığı aşabilmektedirler. Çalışmamızda bu tür araştırmalar arasından birkaçına değinip içlerinden önemli bir örnek üzerinde yoğunlaşmayı yol olarak benimsemekteyiz. Bu sayede Müslüman tarih yazıcılığını kendisiyle sınırlandırmanın dışına çıkmakla nasıl açılımlar yakalanabileceğinin bir örneğini ortaya koymayı hedefliyoruz.

Başlığı itibariyle Müslüman tarihçiliğini Batı tarihçiliği ile doğrudan kıyasladığı anlaşılan Bertold Spuler’in (ö. 1990) İslam ve Batı tarih yazıcılığını karşılaştırdığı çalışmasını ilk örnek olarak sunabiliriz. Bu çalışma bugünden bakıldığında oldukça erken bir örnek sayılabilir. Çalışmanın tercümesine eklenmiş editör notuna göre Spuler’in; Hamidullah (ö. 2002), Abbott, Dûrî gibi isimlerden çok önce, 1955 yılında, kaleme aldığı bu metinde güncelliğini yitirmiş bilgiler olsa da önemli bibliyografik notlar yer almaktadır.⁶ Spuler’in değerlendirmeleri günümüz tarih yazıcılığı birikimi için bahsettiğimiz yönde bir örnek teşkil ederken Batı ve Müslüman tecrübeleri arasında bilindik karşılaştırmalar yapmaktadır. Müslüman tarihçiler ile özellikle aydınlanma sonrası Batılı tarihçiler arasındaki tarihçiliğin kökenleri, temel konuları, biçimleri, kaynakları itibariyle sahip oldukları farklara ilişkin açıklamalar sınırlı bir örneklem üzerinden dini-seküler karşıtlığı baz alınarak oluşturulmuş görünmektedir. Bu karşıtlık Müslüman tarihçiliğinin genel olarak ancak sınırlı

⁴ Detaylı bilgi için bkz. İlmi Etüdler Derneği (İLEM), “Medeniyet Havzalarında Tarih ve Tarihçilik (MHTT)” (08.03.2025).

⁵ Bahis geçen projenin koordinatörlüğünü üstlenen Abdulkadir Macit’in ilgili havzalarda tarihçiliği ele aldığı makaleler önemli birer çıktı olarak karşımızda durmaktadır. Abdulkadir Macit ve Halil İbrahim Erol, “Mısır’da Tarih Yazıcılığı”, *İhya* 11/1 (2024); Abdulkadir Macit, “Müslümanlarda Tarih Yazıcılığının Teşekkül Dönemi (M. 7.-10. Yüzyıllar)”, *Trabzon İlahiyat Dergisi* 11/1 (2024); Abdulkadir Macit, “Hint Alt Kıtası’nda Tarih Yazıcılığı”, *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 7/2 (2024); Abdulkadir Macit, “An Assessment on Balkan Historiography”, *Journal of Balkan Studies* 5/1 (2025).

⁶ Bertold Spuler, “Islamic & Western Historiography”, çev. M.S. Khan, *Islamic Studies* 25/4 (1986), 417.

örnekler üzerinden incelenmesi ile ele alınmaktadır. Pek çok tarihçilik araştırmasında olduğu gibi Ya'kûbî (ö. 292/905), Taberî (ö. 310/923), Bîrûnî (ö. 453/1061), Reşîduddin Fazlullâh (ö. 718/1318), İbn Haldûn (ö. 808/1406) gibi sınırlı sayıda örneğe yaslanarak bir Müslüman tarihçilik analizi karşımıza çıkmaktadır.⁷ Bu haliyle, Spuler Müslüman tarih yazıcılığını tarihçilik alanına taşımış olsa da çalışması sınırlı bir çerçevede kalmıştır denilebilir.

Konumuz çerçevesinde zikredebileceğimiz bir diğer örnek, Müslüman tarihçiliği dünya tarihçiliğinin diğer gelenekleri ile ele alan, Oxford University Press tarafından yayınlanan, *The Oxford History of Historical Writing* derlemesidir. Antik çağlardan günümüze uzanan araştırmaların yer aldığı bu derleme tarihçiliği; dünya ölçeğinde yaklaşık beş bin yıllık bir birikim olarak, dönemlere ve coğrafyalara bölünmüş bir şekilde sunmaktadır. Derlemenin ikinci cildinden itibaren Müslüman tarih yazıcılığına dair birçok konunun işlendiği, başından 20. yüzyıla kadar Müslümanların farklı coğrafyalardaki ve dönemlerdeki teliflerinin belirli başlıklar altında bağımsız araştırmacılar tarafından ele alındığı görülmektedir. İlk asırlarda yeknesak bir Müslüman tarihçilikten bahseden bölümler karşımıza çıkarken⁸ sonraki periyotlarda Müslüman dünyanın farklı bölgelerinin tarih yazıcılığı gelenekleri ayrı başlıklar altında incelenmektedir. Bununla beraber klasik dönemin incelendiği kısımda (2. cilt) farklı tarih yazıcılığı türleri baz alınarak karşılaştırmalı bir yaklaşımla Hristiyan ve İslam gelenekleri, Doğu ve Batı tarihçiliği birlikte ele alınmaktadır. Ancak Spuler'in çalışmasına benzer şekilde klasik dönem Müslüman tarihçiliğinin incelendiği kısımlarda örneklem sınırlı kalmış görünmektedir. Bu kısımlar incelendiğinde Batı ve Müslüman tarihçiliğinin iki ayrı dünya olarak görüldüğü ve kıyaslanırken aynı kategorilerde nasıl bir farklılığa ya da benzerliğe sahip oldukları gibi hususların ele alındığı görülmektedir.

Örnek verme gerekirse; kitapta evrensel tarih eserleri, yerel tarihler, kurum tarihleri, hanedan tarih yazıcılığı, inanç tarihi gibi tarihçilik biçimleri ile birlikte; Abbâsî ve Bizans saraylarının yapısı ve tarihçiliğe etkisinin konu alındığı bir bölüm de yer almaktadır. Coğrafi perspektif farkı,⁹ hükümdarların tarihçiliği desteklemesi,¹⁰ dini ve bilimsel açıklamalar itibarıyla epistemolojik ayrımların durumu¹¹ gibi çeşitli hususlardaki benzerlikler ve farklılıklar bu bölümlerde konu edinilmektedir. Bu kıyaslamaların arka planında, Spuler'in çalışmasına da atıfta bulunarak¹² yaklaşacak olursak, Batı tarihçiliğinin nasıl bilimsel bir hüviyet kazandığı ve Müslüman tarihçiliğinin -İslam'ın her konuda geri kalması gibi- nasıl dini/teolojik, hükümdarlık ekseninde kalakaldığı büyük sorusu yer almaktadır.

Tarih yazıcılığı araştırmalarında sınırlı bir yere sahip olan bu perspektifi kastettiğimiz ölçüde benimsemiş önemli çalışmalardan bir tanesi Toynbee'nin (ö. 1975) *A Study of History* isimli hacimli eseridir. Medeniyetin (civilisation) yolunu takip eden bu metinde yer yer Müslümanların tarihi de gündeme gelmekte ve insanlığın büyük medeniyet hikayesinde Toynbee bir noktada Müslüman tarihçilere güçlü bir atıfta bulunmaktadır. Müslüman dünyanın 13. yüzyılda yaşadığı krize değinen Toynbee bu dönemler de ortaya çıkmış dört tarihçinin; Atâ Melik Cüveynî -*Târîh-i Cihângüşâ*- (ö. 681/1283), İbnü't-Tıktakâ -*el-Fahri*- (ö. 709/1309'dan sonra), Reşîdüddin Fazlullâh -*Câmi'u't-Tevârîh*- ve İbn Haldûn'un -*Târîhu'l-İber*- eserlerinde bu krizi/-kendisinin ifadesiyle- çöküşü sorguladıklarını ya da ortaya çıkan yeni durumu anlamlandırmaya çalıştıklarını ifade etmektedir.¹³

⁷ Spuler, "Islamic & Western Historiography", 425, 439, 443.

⁸ Klasik dönemi konu alan iki bölümden ilki 8-10. yüzyıllar arasını konu alan Chase Robinson tarafından yazılmıştır. Chase Robinson, "Islamic Historical Writing, Eighth through the Tenth Centuries", *The Oxford History of Historical Writing*, ed. Sarah Foot-Chase F. Robinson (Oxford: Oxford University Press, 2012), 2/238-265. İkinci ise 11-15. yüzyıllar arasında Arapça ve Farsça tarih yazıcılığını ele alan Konrad Hirschler tarafından telif edilmiştir. Bu bölümler bahsini ettiğimiz şekliyle Müslüman tarihçiliği kendi içinde değerlendiren araştırmalardır. Konrad Hirschler, "Islam: The Arabic and Persian Traditions, Eleventh-Fifteenth Centuries", *The Oxford History of Historical Writing*, ed. Sarah Foot-Chase F. Robinson (Oxford: Oxford University Press, 2012), 2/267-285.

⁹ Andrew Marsham, "Universal Histories in Christendom and the Islamic Wisdom c.700-c.1400", *The Oxford History of Historical Writing*, ed. Sarah Foot-Chase F. Robinson (Oxford: Oxford University Press, 2012), 2/448.

¹⁰ Marsham, "Universal Histories in Christendom and the Islamic Wisdom c.700-c.1400", 2/454.

¹¹ Thomas Sizgorich, "Religious History", *The Oxford History of Historical Writing*, ed. Sarah Foot-Chase F. Robinson (Oxford: Oxford University Press, 2012), 2/609.

¹² Spuler, "Islamic & Western Historiography", 430-431.

¹³ Arnold J. Toynbee, *A Study of History* (Londra: Oxford University Press, 1955), 10/87-88.

Bahsi geçen kriz ya da yeni durum Moğolların gelişi ile yaşanan büyük çöküş ve sonrasında ortaya çıkan dünyayı ifade etmektedir. İbnü't-Tıktakā ve İbn Haldûn'un eserlerinin bu kriz sorgusunu gerçekleştirdiğini ifade eden Toynbee,¹⁴ Reşîdüddin'in ise Moğolların fetihlerle birleştirdikleri yeni dünyayı tanımlamaya çalıştığını ve bu yönüyle meşhur Grek tarihçi Herodot'a benzediğini ifade etmektedir.¹⁵ İbnü't-Tıktakā'nın tarih eserinin ise katillerin maktûl hakkındaki merakını gidermek için kaleme alındığını ifade eden Toynbee, onun sorularını Yahudi tarihçi Josephus'un (ö. 100) soruları ile benzer görmektedir.¹⁶

Toynbee'nin tarihçilerin ilhamı başlığı altında konu edindiği bu meseleler Müslüman tarihçiliğinin kendi içinden değil dünya tarihinin ve tarihçiliğinin bir parçası olarak ele alındığında nasıl bir derinlik kazanacağını örneğidir. İlgili tarihçilerin Toynbee'nin kurduğu büyük medeniyet hikayesinde kazandıkları rol; onlar üzerinden 13-14. yüzyılların bir kriz ve geçiş dönemi olarak okunması ötesinde rivayet dizgileri ya da yorumsuz anlatımlar olarak algılanabilecek metinlerin aslında derinde bir sorgu zemini olduklarını göstermesi bakımından da önemlidir. Toynbee'nin kısa ve dar bir örnekleme gerçekleştirdiği bu açılım çalışmamızın problematiğini destekleyici bir temsili arz etmektedir. Toynbee'nin bu güçlü örnekliliği ne yazık ki klasik dönemden sınırlı bir kesiti ele almaktadır. Buna karşın bahsettiğimiz perspektifin tarihçiliğe yaklaşımda nasıl bir derinlik kazandırdığını güçlü bir şekilde yansıtmaktadır.

Klasik Müslüman tarihçiliğinin insanlık birikimi içindeki yeri ve dünya tarihçiliği karşısındaki konumuna dair değerlendirmeler bulabileceğimiz bir diğer eser George Sarton'un *Introduction to History of Science (Bilim Tarihine Giriş)* kitabıdır. İlk cildi 1927'de tamamlanan kitabın yayınlanmış son cildi 1947 yılında tamamlanmıştır. Kitap milattan önce 9. asırdan başlayarak miladi 15. yüzyıla kadar gelen dönemde bilim tarihini, çok sayıda bilimsel disiplinin dönemsel ve coğrafi gelişimini takip ederek ele almaktadır. Sarton çalışmasında tarih yazıcılığını da konu edinmiş ve miladi 9. asırdan başlayarak kitabın sonuna kadar Müslüman tarihçileri de ele almıştır.

Kitabın konsepti gereği Müslüman tarihçiler, ilgili dönemdeki farklı tarih yazıcılığı gelenekleri ile ortak bir başlık altında yer almaktadırlar. Sarton; Latin, Bizans, Süryani, Müslüman, Hint, Çin, Japon tarihçilik gelenekleri yanında ilerleyen asırlarda İngiliz, Fransız, Alman vb. tarih geleneklerini de konu başlığı haline getirmektedir. Yukarıda ifade edildiği biçimiyle Müslüman tarihçiliğinin diğer tarihçilik gelenekleriyle birlikte sunulduğu ve okuyucuya kıyaslama yapılması imkanının verildiği bir zemini bu eserde bulmak mümkündür. Klasik dönem boyunca yaklaşık 100 tarihçi ve eserleri ile önemli bir örneklem görülebiliyorken Sarton'un özellikle belirli tarihçiler hakkındaki değerlendirmeleri onları dünya tarihçiliği içine yerleştiren önemli bir sunum oluşturmaktadır. Bununla beraber çalışmanın sunduğu perspektifi önemli kılan bir diğer boyutu ise Sarton'un bilim tarihçiliği yaklaşımıdır.

Çalışmamızda yürüteceğimiz inceleme için öncelikle Sarton'un bilim tarihçiliğini ve literatürdeki yerini ele alacağız. Ardından dünya tarihçiliği içinde klasik dönem Müslüman tarihçilerin konumuna ilişkin örneklerini gözden geçireceğiz. Son olarak klasik dönemin sonlarına doğru yoğunlaşan örnekleri ile Müslüman tarihçilerin tarih birikimine katkılarını bakacağız. Bu sayede çalışmamızın ele aldığı problemi bu örneklikler üzerinden cevaplandırmayı deneyeceğiz.

1. George Sarton'un Tarih Yazıcılığına Yaklaşımı ve Literatürdeki Yeri

Sarton'un bilim tarihçiliğini değerlendirmeye kitabının yapısı hakkında bazı ilave bilgiler kaydederek başlayabiliriz. Öncelikle Sarton bilimin branşlarını oluşturan çok sayıda alanı (fizik, felsefe, astronomi, kimya, coğrafya, matematik, tıp, tarih yazıcılığı, filoloji, sosyoloji, hukuk vb.) kronolojiye göre incelemektedir. Belirlediği periyotlar içinde bu branşlara ayrı başlıklar açmakta ve bu başlıklar altında ilgili alanın temsilcilerini, doğudan batıya; Yunan, Latin (zaman ilerledikçe Fransız, İngiliz, İtalyan, İspanyol vb. şeklinde ayıracak), Bizans, Yahudi, Süryani, Müslüman, Hint, Çin ve Japon coğrafyalarını ele almaktadır. Sarton bilim tarihini okuyucusuna çok geniş bir kültürel zeminde, Quintern'in ifadesiyle kültürlerarası bir

¹⁴ Toynbee, *A Study of History*, 10/84-85.

¹⁵ Toynbee, *A Study of History*, 10/87-88.

¹⁶ Toynbee, *A Study of History*, 10/66-67.

tarihsel yaklaşımla sunmaktadır.¹⁷ Sartón'u öncelikli bir örnek olarak ele almayı uygun hale getiren önemli yönü de çalışmasında benimsediği tutumdur. Salamache'in söylediği biçimiyle ideolojik yaklaşımdan ve "oryantalist pratikten" uzak olmak vasfına sahiptir.¹⁸ Bu durumun açıklayıcı bir ifadesi olarak yine Quintern'e atıf yapacak olursak Sartón Avrupa merkezci dönemlendirme modellerinden uzak duran bir tarih soruşturması yürütmektedir.¹⁹ Bunun yanında Müslümanların ilim tarihini ele alan en kapsamlı çalışmanın müellifi Fuat Sezgin'in değerlendirmeleri de benzer bir şahitliği içermektedir. Sartón'un Müslümanların mirasını adil ve Avrupa merkezcilik anlayışından uzak ele aldığını Sezgin'in kaleminden okumak mümkündür.²⁰

Müslüman tarihçiliğini değerlendirmek için dengeli bir kaynak olduğunu bu şahitliklerden hareketle söyleyebileceğimiz Sartón'un "tarihe" yaklaşımı da dikkat çekicidir. Tarih bir bilim midir sorusunu soran Sartón, tarihin bir sanat olarak görülebileceğini ancak bilimsel tekniklerin uygulandığını ifade etmektedir. Ona göre insan bilgisinin ilerleyişi konu edinilirken geçmişe dair bilgi de dikkate alınmalıdır.²¹

Müslüman tarihçiler kitapta miladi 8. asrın ikinci yarısından itibaren görünmektedirler. Sartón buradan itibaren kitabının sonuna kadar Historiography (Tarih Yazıcılığı) bölümünün içinde bir Müslüman/Muslim başlığı açmaktadır. Bu başlık kitapta görüldüğü ilk bölümlerde sadece "Muslim" şeklinde tek parçadan oluşmaktadır. Müslüman tarihçiliği kitapta 12. asırdan itibaren batı ve doğu olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Endülüs ve Mağrib tarihçileri "Batı" başlığı altında, diğerleri de "Doğu" başlığı altında incelenmektedir. Batı ve doğu ayırımı 13. asırdan itibaren Farsça (Persian) tarih çalışmalarını içeren üçüncü bir kategori eklenmektedir. Sartón, 14. asrın ilk yarısından itibaren doğu-batı ayırımı yerine daha küçük coğrafi birimler üzerinden bir tasnif gerçekleştirmektedir. Burada tarihçiler şehirlere/bölgelere göre tasnif edilmektedirler: Gırnata, Tunus, Cezayir, Yemen, Arabistan, Memlük, Irak ve İran. Kitabın ele aldığı son periyot olan 14. asrın ikinci yarısında da bu tasnife sadık kalan Sartón'un ilave olarak Türk kökenli tarihçileri "Turkey" başlığı ile Müslüman tarihçiler kısmına eklemektedir.

Böylece altı buçuk asırlık bir dönemi kapsayan ve yüzden fazla Müslüman tarihçinin zikredildiği bir tablo içinde Müslüman tarih yazıcılığının kronolojik ve coğrafi bir şekilde tasnif edilmiş sunumu ortaya çıkmaktadır. Bir araştırmacı, belli bir dönemde ve coğrafyada hangi tarihçilerin yaşadığını ve ne tür eserler kaleme alındığını bu kitaptan genel hatlarıyla görebilir; ayrıca dönemin karakteristik tarihçilik örneklerini de tespit edebilir. Ayrıca ilgili dönem ve coğrafyada ortaya çıkan belirgin tarihçilik örneklerini saptayabilir. Kitap bu yönüyle mevcut literatürde Brockelmann, Günaltay, Şeşen ve Şakir Mustafa'nın eserleri ile aynı kategoride yer almaktadır.²²

Öncülü olan ve kaynak olarak da kullandığı Brockelmann'ın; *Geschichte der Arabischen Litteratur* kitabına baktığımızda Müslüman tarihçileri her ne kadar çok geniş bir zaman aralığında konu edinmiş olsa da değerlendirmelerinin bir tarih yazıcılığı perspektifi geliştirmeye yeterli olmadığını ifade edebiliriz. Brockelmann, belirli periyotlara ve her bir periyotta coğrafi bölgelere göre tasnif ettiği anlatımı içinde tarih

¹⁷ Detlev Quintern, "Fuat Sezgin and The Re-writing of The History of Geography", *Erdem* 77 (2019), 6.

¹⁸ Zaimche, "The Islamic Historical Literature", *Muslim Heritage* (Erişim 11 Eylül 2024).

¹⁹ Quintern bu hususu açıklarken Sartón'un Rönesans ile antik dönem arasında var olduğu düşünülen büyük boşluğu kabul etmediğini ve bugünün biliminin temellerinde Bağdat'ta 8. yüzyılda gelişen deney ruhunun yattığını ifade ettiğine değinmektedir. Quintern, "Fuat Sezgin and The Re-writing of The History of Geography", 8. Nitekim Sartón Arapçayı Batı bilim tarihi için bile zorunlu bir dil olarak görmekte ve kimi Latince metinlerin Arapça metinlerden daha az Batılı olduğunu ifade etmektedir. Buna ilaveten Müslümanların bilim tarihinde sadece mütercimlik yapmadıklarını bilimi canlandırdıklarını ve zenginleştirdiklerini ifade etmektedir. George Sartón, *Introduction to the History of Science* (Washington: Carnegie Institution of Washington, 1947), 3.1/20-21.

²⁰ Sezgin, *Arap-İslam Bilimleri Tarihi*, çev. Ersel Kayaoğlu (İstanbul: İBTAV, 2022), 4/114; Fuat Sezgin, *Arap-İslam Bilimleri Tarihi*, çev. Gökhan Yücel (İstanbul: İBTAV, 2023), 13/4.

²¹ George Sartón, "A History of Muslim Historiography by Franz Rosenthal", *Isis* 44/1 (1953), 79.

²² Bu eserlerden içerdiği tarihçi sayısı itibarıyla en kapsamlı olanı Brockelmann'ın *GAS*'ıdır. İlk dönemlerden 19. asra kadar Müslüman tarihçilere ilişkin kısımlar bulmak mümkündür. Şeşen ve Şakir ise hicri ilk bin yılı kapsayan hacimli çalışma örnekleri ortaya koymuşlardır. Sartón bunların arasında zaman itibarıyla daha kısıtlı bir aralığı ele alsada da konu edindiği dönem itibarıyla zikrettiği tarihçi sayısı az değildir.

yazıcılığını bir başlık olarak takdim etse de literatürün gelişimi ve tarihsel zemini hakkında sınırlı bilgiler vermektedir.²³

Brockelmann'ın bir Müslüman literatür tarihi kaleme alması hasebiyle tarih yazıcılığına yer vermesi olağandır. Ancak bilim tarihi başlığını taşıyan ve İslam özelinde yazılmamış kitaplarda, değil Müslüman tarihçilere genel olarak tarih yazıcılığına dahi yer verildiğini görmek mümkün değildir.²⁴ Bilim tarihi Müslümanlar özelinde yazıldığında ise bu durum farklı bir şekilde karşımıza çıkmaktadır. Fuat Sezgin'in *Arap-İslam Bilim Tarihi* kitabına baktığımızda Müslüman tarih literatürünün *takriben hicri 430 yılına kadar* konu edinildiği görülmektedir.²⁵

Sarton'la ilgili, onu bugün hala inceleme konusu kılacak bir diğer durum Müslüman tarih yazıcılığına ilişkin eserlerde dikkate alınmamış olmasıdır. Bunu Rosenthal, Şakir Mustafa, Şeşen ve C. Robinson'un kitaplarında fark etmek mümkündür. Her biri doğrudan "Müslüman tarih yazıcılığı" başlık olarak kullanan ve konuyu müstakil bir eserde ele alan müelliflerdir. Bu durum belirli açılardan dikkat çekici detaylar barındırmaktadır. Bu detaylar Sarton'un görmezden gelinebilir bir isim olup olamayacağını yeniden düşünmeye davet etmektedir.

Örneğin Rosenthal'in 1952 yılında yayınlanan *A History of Muslim Historiography* adlı eserine Sarton aynı yıl bir değerlendirme yazmış ve onun kitaptaki bazı tercihlerine önemli eleştiriler yöneltmiştir.²⁶ Fakat Rosenthal'in kitabın 1968'deki yeni baskısına yazdığı önsözde Sarton'a ve eleştirisine yer vermediği görülmektedir.²⁷ Sarton'un değerlendirmeleri Müslüman tarihçiliği hakkında ciddi bir yöntem ve perspektif eleştirisi taşıırken Rosenthal karşısında farklı bir tarih yazıcılığı incelemesi teklif etmektedir. Detaylarını ilerleyen kısımlarda ele alacağımız bu eleştirilerin Rosenthal tarafından görülmemesi dikkat çekmektedir.²⁸

Şeşen'in kitabında da Sarton'un incelediği tarihçiler ele alınsa da onun kitabının kaynak olarak kullanılmaması söz konusudur. Şeşen'in Sarton'un çalışmasına kaynaklık değeri atfetmemesi ya da onu görmemiş olması mümkündür. Zira başlığı bilim tarihi olan bir kitabın Müslüman tarih yazıcılığını konu edinmeyeceği, edinse de bunun çok sınırlı kalabileceği ilk etapta iddia edilebilir. Ancak kendisinin 1993 yılında *İslam Ansiklopedisi*'nde yazdığı bir maddede Sarton'a müracaat ettiği görülmektedir.²⁹ Bunun yanında Sarton'u görmemek suretiyle bazı Müslüman tarihçilere ilişkin kimi önemli detayların Şeşen'in kitabında (aşağıda örnekleri görüleceği üzere) eksik kaldığını söylemek de mümkündür.

2. Klasik Dönem Müslüman Tarihçilerin Dünya Tarihçiliğindeki Yeri

Sarton kitabında tarih yazıcılığını her periyotta diğer bilim dallarını ele aldığı gibi müstakil bir başlık altında (Historiography) konu edinmektedir. İlgili periyotta bu başlığa sıra geldiğinde tarihçileri; coğrafyalarına, kültürel zeminlerine göre batıdan doğuya sıralayarak zikretmektedir. Her bir tarihçiye ilişkin kısım tarihçinin biyografisine, kendisini kitaba konu eden eserinin içeriğine ve son olarak da ilgili eserin yazma, baskı ve edisyon kritiğine ilişkin bilgilerin sunumundan oluşmaktadır. Fakat kimi örneklerde Sarton, ele aldığı kişinin hayatına ve bilimsel yönüne ilişkin nadiren de olsa farklı fasıllar açabilmektedir. Sarton'un eserinde ortaya çıkan bu tablo içinde sadece biyografiler ve eserlere ilişkin teknik analizler değil

²³ Brockelmann Müslüman yazın tarihini bütün tarihi belirleyen önemli olayları baz alarak dönemlendirirken belirli noktalarda tarih yazıcılığı hakkında sınırlı değerlendirmeler yapmaktadır. Fakat eser türlerinin tasnifi bağlamında Sarton'da görülmecek derecede çeşitli ve kapsamlı bir tablo sunmaktadır. Bunun yanında eserlerin niteliği hakkında da ilgili müellifi incelerken kısa değerlendirmeler sunmaktadır. Ancak bunların Sarton'un ilerleyen sayfalarda inceleyeceğimiz değerlendirmeleri ayarında bir tarih yazıcılığı perspektifi sunmadığı görülmektedir. Örnek olarak bakınız; Brockelmann, *History of Arabic Written Tradition*, 1/333, 2/174.

²⁴ Örnek olarak bkz. Yavuz Unat- Hüseyin Gazi Topdemir, *Bilim Tarihi* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2014).

²⁵ Fuat Sezgin'in kapsamlı *Arap-İslam Bilimleri Tarihi* eseri içinde İslamî ilimler ve Müslüman tarihçiliği birinci ciltte yer almakta ve tarih yazıcılığı, Sezgin'in ilk dönemlerin yazılı kaynaklarına ilişkin tezi ve ilgisi nedeniyle olsa gerek, ilk dönemlerle sınırlı kalmaktadır. Fuat Sezgin, *Arap-İslam Bilimleri Tarihi*, çev. Nilüfer Epçeli (İstanbul: İBTAV, 2020), 1/227-376.

²⁶ Sarton, "A History of Muslim Historiography by Franz Rosenthal", 78-79.

²⁷ Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, V-VII.

²⁸ Rosenthal'in George Sarton ve çalışmaları hakkında bilgi sahibi olabileceğini rahatlıkla ifade edebiliriz. En azından kendisinin 1950 yılında, kurucusu Sarton olan ve onun bilim tarihi araştırmaları çalışmalarının bir mecrası olarak görebileceğimiz *Osiris* dergisinde makale yayınladığını görebiliyoruz. Rosenthal, "Al-Asṭurlâbî and as-Samaw'al on Scientific Progress" *Osiris* 9 (1950), 555-564.

²⁹ Şeşen, "Câmiu't-Tevârîh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/134.

ayrıca Müslüman tarihçiliğinin farklı boyutlarına ilişkin değerlendirmeler de yer almaktadır. Bu değerlendirmeler Sarton'un Müslüman tarihçiliği açısından bir perspektif ve tartışma alanı açmasını sağlamaktadır.

Bunların başında Müslüman tarihçilerin dünya tarihçiliği içindeki yerine ilişkin değerlendirmeleri gelmektedir. Söz gelimi Sarton 9. yüzyıl söz konusu olduğunda dönemin en önemli tarih metnlerinin Müslümanlar tarafından telif edildiğini ifade etmektedir.³⁰ Başka bir örnek olarak Sarton'un İbnü'l-Esîr (ö. 630/1233) hakkındaki döneminin en önemli Arap tarihçisi olmasının yanında orta çağların en iyi tarihçilerinden birisi olduğu değerlendirmesini sunabiliriz.³¹ Buna İbnü'n-Nedîm (ö. 385/995), Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (597/1201) ve İbn Hallikân (ö. 681/1282) gibi isimler için de benzer değerlendirmeleri eklenebilir.³²

Sarton için Müslüman tarihçilerden kimisi ise insanlığın bilim tarihinin bazı dönemlerine isimleri verilecek kadar kıymetlidirler. Bunlardan ilki Mes'ûdî'dir (ö. 345/956) ve 10. asrın ilk yarısı kitapta "Mes'ûdî Çağı" olarak isimlendirilir.³³ Birûnî 11. asrın ilk yarısı ve İbn Haldûn da 14. asrın ikinci yarısına isimleri verilen diğer iki Müslüman tarihçidir. Sarton'un eserinde yansıttığı üzere insanoğlunun bilginin ilerlemesi serencamında bu isimler bir devre isimleri verilecek kadar kıymetli eserler üretmişlerdir.

Diğer taraftan Sarton tarihte farklı kimliklerle ön plana çıkmış isimlerin tarihçilik yönlerine işaret ederek onları Müslüman tarihçiler arasında saymaktadır. Bunların arasında Şehristânî (ö. 548/1153), Muhyiddin İbnü'l-'Arabî (638/1240) ve Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) gibi isimler bulunmaktadır.³⁴ Bunlara Hristiyan kökenli tarihçilerin Müslüman tarihçiliğinin bir parçası olarak sayılmaları da eklenmektedir. Örnek olarak zikredebileceğimiz İbnü'r-Râhib (ö. 1295) ve İbnü'l-'Amîd el-Mekîn (ö. 672/1273) gibi isimler Şeşen gibi yazarlar tarafından da anılmaktadırlar. Ancak Sarton'un yaklaşımı sınırlar hakkında bir tartışma alanı açmaktadır. Neden bu gibi isimleri Müslüman tarihçilerle birlikte ele aldığını

³⁰ Sarton, *Introduction to the History of Science*, 1/588.

³¹ Sarton, *Introduction to the History of Science*, 2.2/527, 682. İbnü'l-Esîr hakkındaki bu değerlendirmesine bir karşılaştırma ile göz atabiliriz. Büyükyılmaz tarafından hazırlanan İbnü'l-Esîr'in tarihçiliğini ele alan tez çalışmasında bu tarihçiye oryantalistlerin yaklaşımı 19. yüzyıl ve öncesi baz alınarak değerlendirilmiş görülmektedir. Yusuf Büyükyılmaz, *İbnü'l-Esîr (555-630/1161-1233): Hayatı, Eserleri ve Tarihçiliği* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 104. Sarton dikkate alındığında Batılı ya da oryantalist yaklaşım için 20. yüzyıla da bir pencere açılacak ve orta çağların en iyi tarihçilerinden biri olması gündeme getirilebilecekti. Bu da onun tarihçiliğinin mahiyeti hakkında daha farklı analizlere kapı açabilecekti.

³² Buna verebileceğimiz en önemli örnek İbnü'n-Nedîm'in *Fihrist*'idir. Sarton bu kitabın değerini anlatırken okuyucusunu şayet antik dünyada bu şekilde biyografik notlar içeren bir eser yazılmış olsaydı İskenderiye ve Pergamon (Bergama) kütüphanelerinde kaybolan birikim hakkında nasıl bir bilgiye vakıf olabileceğini düşünmeye sevk etmektedir. Sarton, *Introduction to the History of Science*, 1/622. Bir diğer örnek Endülüslü bilgin Ebû Bekir Ahmed Muhammed er-Râzî'dir. Sarton eserinin Arapçası kayıp olan er-Râzî'nin eserinin bugüne Portekizce çevirisi ile ulaştığını belirttikten sonra İspanyolların onun için "El cronista por excelencia/muhteşem tarihçi" dediklerini aktarmaktadır. Sarton, *Introduction to the History of Science*, 1/643. Bir dönemde var olan tarihçiliğin panoramasını görmek de mümkündür. Bunun için 12. yüzyılın ikinci yarısına bakabiliriz. Sarton yerel tarihçiliğin ve otobiyografinin belirgin örneklerini sıralamakta ve ağırlığın daha çok biyografik yazına kaydığını ifade etmektedir. Bunun yanında İbnü'l-Cevzî'nin eserini dönemin nadir evrensel tarihçilik örneği olarak sunmaktadır. Sarton, *Introduction to the History of Science*, 2.1/312. Benzer bir yorumu 13. yüzyılın ikinci yarısında da görüyoruz. Bu çağda doğu Müslümanlarının Arapça yazan iki Hristiyan da dahil olmak üzere Arapça ve Farsça yazan tarihçiler yetiştirdiğini ve bunların dönemin diğer tarihçilerinden daha önde olduğunu vurguluyor. Sarton, *Introduction to the History of Science*, 2.2/796. Bunun bir başka örneği biyografi tipi eserlerin en bilineni olduğunu ifade ettiği *Vefeyâtü'l-A'yân* ve müellifi İbn Hallikân hakkındadır. İbn Hallikân'ın biyografi yazarlığı ile meşhur James Boswell'e (ö. 1795) benzetildiğini (Doğu'nun Boswell'i) ancak bunun bir hata olduğunu söylerken *Vefeyât*'ın eşsiz olduğunu vurgulamaktadır. Sarton, *Introduction to the History of Science*, 2.2/796, 1120.

³³ Sarton'a göre Mes'ûdî tüm zamanların en önemli gezgini ve coğrafyacılarından birisidir. Sarton, *Introduction to the History of Science*, 1/622. Bu yorumla onun Mes'ûdî'ye gösterdiği teveccüh Sezgin tarafından dahi abartılı bulunmaktadır. Sezgin, *Arap-İslam Bilimleri Tarihi*, çev. Hakan Alaycı (İstanbul: İBTAV, 2023), 14/188.

³⁴ Buna örnek verilebilecek en önemli isim Şehristânî'dir. Bugün *el-Milel ve'n-nihâl* daha çok dinler tarihi ve mezhepler tarihi metni olarak algılanıyor. Nitekim Şeşen'in kitabında Şehristânî atıfları olsa da bir tarihçi olarak incelendiğini göremiyoruz. Buna karşın Sarton onu 12. asrın ilk yarısındaki en önemli tarih metni olarak nitelendirmektedir. Hatta onun kitabı ve İbn Hazm'ın aynı konudaki kitabını herhangi bir dilde kaleme alınmış ilk dinler tarihi kitabı olarak nitelendirmektedir. Sarton, *Introduction to the History of Science*, 2.1/137, 249. Bir diğer örnek olarak Fahreddin Râzî'yi zikredebiliriz. Kelam ve tefsir alanında daha çok ismi anılan Fahreddin Râzî'nin Hulefâ-i Râşidîn dönemini incelediği *Târihü'd-Düvel* isimli çalışmasını Sarton'un metninde görebiliyoruz. Sarton, *Introduction to the History of Science*, 2.1/364. Bir diğer isim de İbnü'l-'Arabî'dir. Sarton, İbnü'l-'Arabî'nin *ed-Dürretü'l-fâhîra* isimli biyografik eserini 13. asrın ilk yarısının tarihçilik örnekleri arasında saymaktadır. Sarton, *Introduction to the History of Science*, 2.2/527. Başka bir yerde Fahreddin Râzî tarihçiliğinin Cüveynî'nin *Cihângüşâ*'sına kaynaklık ettiğini de görüyoruz. Sarton, *Introduction to the History of Science*, 2.2/1124. Sarton, İbnü'l-'Arabî'nin bu kitabıyla yozlaşmış Doğu karşısında kendi yetiştirdiği batı İslam memleketlerindeki çevresinin faziletini anlattığını ifade etmektedir. Sarton, *Introduction to the History of Science*, 12.2/597.

ifade ederken, anlattıkları tarihi vakaların yanında Arap dilinde yazmalarını ve Müslüman tarihçilerin üslubunu kullanmalarını gerekçe göstermektedir. Ona göre New York'ta yaşayan bir Suriyelinin İngilizce yazarak o dünyanın bir parçası olması gibi Arapça yazan bu gibi Hristiyan tarihçiler de Müslüman tarih yazıcılığının bir parçası olarak görülmelidir.³⁵

Görüleceği üzere tarih yazıcılığını bilim tarihinin bir parçası kabul eden bir yaklaşımla biçimlenmiş sunumu içinde Sarton, Müslüman tarihçinin kimliği, dünya tarihçiliği içindeki yeri gibi hususları içeren geniş bir tablo ortaya koymaktadır. Bunlara Müslüman tarihçiliğinin belirli dönemlerde ve coğrafyalarda ortaya çıkan karakteri gibi değerlendirmelerinin³⁶ yanı sıra tarih eserlerinin kaynaklık değeri,³⁷ metinlerarasılıkları ya da birbirinin devamı olmaları hakkındaki tespitleri³⁸ de eklemek mümkündür.

3. Müslümanlar Tarihçilerin Tarih Düşüncesine Katkısı

Çalışmamızın bu bölümüne Sarton'un Müslüman tarihçiliğe bakışta Rosenthal'e yönelttiği bir eleştirisini gözden geçirerek başlayacağız. Müslümanların "tarihçiliğin" kendisi hakkındaki değerlendirmeleri bağlamında yürüyecek bu tartışma Sarton'un teknik bir incelemenin yanı sıra bilim tarihçiliği perspektifinden bakarak Müslüman tarih yazıcılığına belirli açılımlar getirdiğini ortaya koyacaktır. Bununla beraber Rosenthal'e yönelttiği eleştirisinin ardından 13-14. yüzyılın bir kısım Müslüman tarihçileri bağlamındaki değerlendirmelerini ele alarak konunun dünya tarihçiliği mecrasını takip etmeye devam edeceğiz.

Yukarıda kısaca işaret edilen eleştiri Sarton'un, Rosenthal'in kitabına yazdığı değerlendirmede görülmektedir. Rosenthal kitabının ikinci kısmında seçmiş olduğu Müslüman müelliflerin tarihçilik hakkındaki değerlendirmelerini ele almaktadır. Bunlar el-İcî (ö. 756/1355), Kâfiyeci (ö. 879/1474), Şemseddin Sehâvî (ö. 902/1497) ve Taşköprüzâdedir (ö. 968/1561). Sarton'un eleştirisi ise bu değerlendirmeler hakkındadır. Ona göre Rosenthal Müslümanların tarihçilik hakkındaki görüşlerini konu edinirken önemli kitapları gözden kaçırmıştır. Safedî'yi (ö. 764/1363) konu edinen Sarton, Rosenthal'in önemli tarihçilere sadece değinip geçmesini eleştiriyor. Kendi kitabında da verdiği önemi gösteren Sarton Safedî ile Rosenthal'in eserinde önemli bir yer ayırdığı Sehâvî'yi kıyaslıyor. Sehâvî Rosenthal açısından, eseri *el-İ'lâm*'da tarihçiliği tartışması hasebiyle önem kazanırken Sarton da aynı sebeple Safedî'yi ön plana çıkarmaktadır. *el-Vâfî bi'l-vefeyât*'taki tarihçilik hakkındaki değerlendirmeleri ele alan Sarton burada filolojik yaklaşımın öne çıktığını ve teolojik bir çerçeve sunan Sehâvî karşısında bunun daha bilimsel

³⁵ Sarton, *Introduction to the History of Science*, 2.2/796-797.

³⁶ Müslüman tarihçiliğinin doğası hakkında dikkat çekici bir değerlendirmede Sarton, 12. asrın ikinci yarısında Batı'daki tarihçi sayısının doğudaki tarihçi sayısından düşük olmasını siyasi koşullarla ilişkilendiriyor. Ona göre Mağrib ve Endülüs'te tek bir hanedan (Muvahhidler) hüküm sürerken, doğuda 11 hanedan vardı ve bunlar arasındaki rekabet havası tarih yazıcılığının da zenginleşmesine katkı sağladı. Sarton, *Introduction to the History of Science*, 2.1/311. Bir başka dikkat çekici tespiti 14. yüzyıl özelinde Mağribli tarihçilerin hayatlarından hareketle Müslüman doğu ve batı ayrımının anlamlı olmadığına ilişkin değerlendirmesidir. Sarton, *Introduction to the History of Science*, 3.1/307. *Târih-i Vassafı* incelerken bu kitabın bilgi açısından iyi olduğunu ancak kompozisyonunun kötü olduğunu ve üslubunun da yine kötü olduğunu ifade etmektedir. Sarton bu tespitini Farsça tarih kitaplarında Vassaf'ın tarzının sürdürüldüğü şeklinde devam ettirmektedir. Sarton *Introduction to the History of Science*, 3.1/977.

³⁷ Sarton, Haşhaşiler önemli bir kaynak olarak gördüğü için Cüveynî'nin Moğol coğrafyasını gören ender Müslüman tarihçi olduğunu vurgulamaktadır. Sarton, *Introduction to the History of Science*, 2.2/1124. Moğollar için diğer eserlerin yanında Minhâc-ı Sirâc'ın *Tabâkât-ı Nâsirî* kitabının (Sarton, *Introduction to the History of Science*, 2.2/1123), Kurtuba Emevîleri için İbn İzzârî'nin (Sarton, *Introduction to the History of Science*, 2.2/1118-1119) önemli olduğu gibi örnekler zikredilebilir. Çin'de İslam, İsmâilîlere dair karmaşık meseleler gibi konular için Reşîdüddin Fazlullâh'ın *Câmî'u't-Tevârih*'ini kullanabileceğimizi ifade etmektedir. Sarton, *Introduction to the History of Science*, 3.1/971. İbnü'l-Fuvâtî'nin aktardığı anekdotlar ile Hülâgü döneminden (1256-1265) başlayarak Moğol vahşetinin zamanla nasıl yumuşadığını takip edebileceğimiz bir kaynak olduğu değerlendirmesi de bir diğer örnektir. Sarton, *Introduction to the History of Science*, 3.1/968.

³⁸ El-İzzârî el-Merrâkûşî'nin (ö. 712/1312'den sonra) 'Arîb b. Sa'd'ın (ö. 369/979-80) eserini, (Sarton, *Introduction to the History of Science*, 1/680), İbn Ebi Usaybia'nın İbn Cülcül'ün (ö. 384/994) kitabını (Sarton, *Introduction to the History of Science*, 1/682) kaynak olarak kullandıkları Sarton'un değerlendirmelerinde görülmektedir. Yine Sarton, es-Sem'ânî'nin (ö. 1166) *Kitâbü'l-Ensâb*'ının Mâverâünnehir, Orta Asya ve bugünkü İran'da yaşamış ulema için önemli bir ve kimi hususlarda tek kaynak olduğunu ve İbnü'l-Esir'in *Lubâb*'ı ve Suyûtî'nin *Lubbu'l-Lubâb*'ında bugüne taşındığını ifade etmektedir. Sarton, *Introduction to the History of Science*, 2.2/1119. Bir başka örnek İbn Hallikân'ın eserinin 14. yüzyıl tarihçileri Fazlullâh b. Ebi'l-Fahr el-Muvaffak İbnü's-Sukâî (ö. 726/1326) ve Muhammed b. Şakir el-Kütübî (ö. 764/1363) tarafından devam ettirilmesidir. Sarton, *Introduction to the History of Science*, 3.1/308.

olduğunu ifade etmektedir. Bununla kendisinden bir yüzyıl sonra gelen Sehâvî'ye göre çok daha ileride olduğunu ifade etmektedir.³⁹

Sarton'un Rosenthal'e bir diğer eleştirisi eserinde; İbnü'n-Nedîm'in *Fihrist*'i, Sâid el-Endelüsî'nin (ö. 462/1070) *Tabakât*'ı, el-Kiftî'nin (ö. 646/1248) *İhbârü'l-ulemâ*'sı ve İbn Ebû Usaybi'a'nın (ö. 668/1269) *Uyûnü'l-enbâ*'sı gibi eserleri görmemesidir. Sarton'a göre bu eserler anıtsaldır ve Latin dünyasında benzerleri yoktur. Ayrıca bunların neden Hristiyan dünyada değil de Müslüman dünyada ortaya çıktığını sorması gerektiğini ifade etmektedir.⁴⁰ Burada tarihçiliğe hangi zeminde bakıldığının beraberinde hangi konuları önümüze getirdiğinin bir örneğini görebiliyoruz. Sarton'un inşa ettiği bilim tarihçiliği nosyonunun; var olan eserlerin kendi dönemlerinin dünyasında neye tekabül ettiğinin soruşturulduğu, değerlerinin diğer tarihsel zeminlerde ortaya çıkanlarla kıyas ederek belirlendiği bir tablo halinde ortaya koyduğunu ifade edebiliriz.

Safedî'nin Sarton için son derece önemli bir isim oluşunu *Introduction to History of Science* kitabındaki ilgili bölümden de görebiliyoruz. Safedî'nin eseri *el-Vâfî bi'l-vefeyât*'a verdiği değer onu neredeyse Sarton'un zihnindeki Müslüman tarih yazıcılığı dünyasının merkezine oturttuğunu göstermektedir. Sarton bu eseri "İslam'ın ulusal biyografisi"⁴¹ olarak tercüme edilebilecek bir ifadeyle isimlendirmektedir. Sarton, Safedî'nin kitabın mukaddimesinde giriştiği tarihçilik hakkındaki analizlerine büyük önem atfetmektedir. Ona göre Safedî'nin tarihçiliğe dair tespitleri türünün dünya tarihindeki ilk örnekleridir.⁴² Dikkat çekici husus onun tarihçilik hakkındaki beyanlarının Ayaz'ın ve Şeşen'in eserlerinde mâkes bulmamasıdır. Elbette bir araştırmacı bahsi geçen her durumu ele almak durumunda değildir. Ancak tarihçiliğin incelendiği metinlerde tarih hakkındaki değerlendirmelerin öncelikli olarak ele alınması yönünde bir beklentinin de haksız olacağını düşünmek mümkün değildir.⁴³

Safedî'nin yanında iki isim daha Sarton'un anlatımında dünya tarihçiliği açısından kritik bir öneme sahiptirler. İbn Haldûn'un *Târîhu'l-İber*'i kitapta tarihçiliğin neredeyse zirve anı olarak belirlemektedir. Sarton'a göre tarih hakkında düşünen filozofların öncüsü ve Avrupa'da kendisine benzer hususlar üzerinde yazanların çok çok üstünde olan İbn Haldûn'un en önemli yönü *tarihsel araştırma yöntemleri hakkında spekülasyon yapma cesareti* göstermesidir.⁴⁴ İbn Haldûn'la ortaya çıkan fark dikkat çekici bir benzetme ile ortaya konmaktadır. Sarton onun krizler ve sürgünlerle dolu yaşamının sunduğu deneyiminin ancak dehâsı ve felsefi düşünme yetisi ile anlam kazandığını ifade etmektedir. Buna karşın hastalıklar, savaşlar ve krizler içindeki Avrupa'da bu zor koşullardan ilham alan Boccaccio (ö. 1375) ve Petrarca (ö. 1374) gibi düşünürlerin onun yaptığını akıllarına getirememiş olmaları İbn Haldûn'u biricik yapmaktadır.⁴⁵

Bir karşılaştırma yapmak gerekirse örneğin Günaltay da İbn Haldûn'un eserinde tarih felsefesinin yüksek ilkelerini içeriyor olduğunu ifade etmektedir. Batılıların Müslüman tarihçilerin eleştirel düşünceye yer vermedikleri şeklindeki eleştirilerine verdiği bu cevapta İbn Miskeveyh (ö. 421/1030) ve Bîrûnî'yi de anarak bir itiraz geliştirmektedir.⁴⁶ Ancak onun ifadeleri daha çekingen ve bu isimlerin de kıymeti haiz

³⁹ Sarton, "A History of Muslim Historiography by Franz Rosenthal", 79.

⁴⁰ Sarton, "A History of Muslim Historiography by Franz Rosenthal", 79. Rosenthal *A History of Muslim Historiography*'ye yazdığı önsözde İbnü'n-Nedîm'e özel bir atıfta bulunarak *Fihrist*'in tercümesinin henüz tamamlanmaması dolayısıyla kullanamadığını ifade etmektedir. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, VIII.

⁴¹ Sarton, *Introduction to the History of Science*, 3.1/308. Sarton'un değerlendirmeleri hakkında kısa bir not düşmekte fayda vardır. Bu tartışmaları Müslüman müelliflerin bugün elimizde olan birçok kitabının henüz tahkik edilmeyi beklediği bir zamanda yürüten Sarton; hakkında ciddi değerlendirmeler yaptığı bu gibi eserlerin tam edisyonlarına ulaşamamaktan muzdariptir. Nitekim 14.000 biyografi içeren *el-Vâfî*'nin en geniş biyografik eser olduğunu ifade etmektedir. Sarton, *Introduction to the History of Science*, 3.1/960. Ancak bugün biliyoruz ki 40.000 biyografi ile Zehebî'nin (ö. 748/1348) *Târîhu'l-İslâm*'ı daha geniş bir hacme sahiptir. Fakat Sarton durumun bir nebze farkındadır. Safedî'nin yanı sıra dönemin önemli müellifleri Zehebî, Nüveyrî -*Nihâyetü'l-İreb*- (ö. 733/1333) ve İbn Fazlullah el-Ömerî'nin -*Mesâlikü'l-Ebsâr*- (ö. 749/1349) eserlerinin tam bir edisyondan geçmiş ve indekslenmiş baskıları henüz yapılmamıştır. Bu nedenle Sarton, özellikle son üç ismin eserlerini kıyaslamakta ve içeriklerini analiz etmekte zorlandığını ifade etmektedir. Ancak bu durum eserlerin tarih yazıcılığı açısından değerlendirmesine engel teşkil etmemektedir. Sarton, *Introduction to the History of Science*, 3.1/308-309.

⁴² Sarton, *Introduction to the History of Science*, 3.1/309. Safedî'nin mukaddimesinde yer alan tarih ilmi hakkındaki konular için bkz. Sarton, *Introduction to the History of Science*, 3.2/960-961.

⁴³ Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, 192-194; Ayaz, *Memlûkler'de Tarih ve Tarihçiler*, 171-172.

⁴⁴ Sarton, *Introduction to the History of Science*, 3.2/1262.

⁴⁵ Sarton, *Introduction to the History of Science*, 3.2/1263.

⁴⁶ Günaltay, *İslam Tarihinin Kaynakları -Tarih ve Müverrihler-*, 12-13.

oldukları iddiasıyla sınırlı kalmaktadır. Sarton'un ifadeleri İbn Haldûn'un tarihteki yerini daha net ve iddialı bir şekilde göstermektedir.

Sarton'un özel ilgi gösterdiği ve hacim itibarıyla en fazla yer ayırdığı ikinci bir isim Reşîdüddin Fazlullâh'tır.⁴⁷ İlhanlı Devletinin veziri olan Reşîdüddin, Sarton'un ifade ettiği şekliyle Avrupa'da eş olmayan bir eser ortaya koymanın yanında özellikle ilgili dönemin Avrupa'sı hakkında dikkat çekici bilgiler sunmaktadır. Bunlar, o dönemde iki papa olması ve bunların arasında çatışma bulunması, İskoçların İngilizlere haraç ödemesi ve İrlanda adasında yılan olmaması gibi bilgilerdir.⁴⁸ Bunun yanı sıra Sarton, Reşîdüddin'in Çince, Moğolca ve Uygur Türkçesinden olmak üzere çok çeşitli bir kaynak havuzundan kitabını yazdığını da ifade etmektedir.⁴⁹ Kaynak çeşitliliği hakkındaki bilgi Şeşen tarafından sadece Moğolca kaynaklar kullanması şeklinde ifade edilmektedir.⁵⁰

Sarton'un değerlendirmeleri arasında Reşîdüddin hakkında dikkat çekici ve bilim tarihçiliği yaklaşımı münasebetiyle değerlendirme konusu olduğu anlaşılan önemli bir tartışma yer almaktadır. *Câmi'ut-Tevârîh*'in nüshalarını konu edinen Sarton; Reşîdüddin'in kurduğu kitabını istinsah ettirmek konusunda özel bir gayret göstererek her yıl 2 kopya hazırlattığını ve kitabın kopyalarını büyük şehirlerin camilerine gönderdiğini ifade etmektedir. Ancak gözden düşmesinden sonra kitabının da kötü bir akıbete uğradığını ve baştan sona tüm bölümleri içeren bir nüshanın kalmadığını kaydetmektedir. Burada Sarton Çin'de bulunan matbaayı/blok baskıyı bilen ve kitabında bu matbaa hakkında bilgiler veren Reşîdüddin'in kitabını çoğaltmak için bu tekniğini neden kullanmadığını sormaktadır. Ona göre Müslümanlar bilmelerine rağmen matbaaya ilgi göstermemişler ve Batı'ya aktarılması önünde de engel olmuşlardır.⁵¹ Elbette burada engelden kasıt bilginin ve tekniğin Batı'ya aktarılabilmesi için kanal olmaları ve kendilerinin ilgi duymadığı bir konunun doğal olarak Batı'ya ulaşmaması anlamındadır.

Bilindiği üzere matbaanın varlığı hatta "icat" edilmesi Avrupa'da devrimlerin önemli yapı taşlarından birisi olarak kabul edilir. Sarton'un bu hususa dikkat çekmesi kitabının konusu gereği olağandır. Kitabın üçüncü cildinin giriş kısmında da aynı konuda daha genel bir değerlendirmede bulunmaktadır. Çin'de Moğol hakimiyeti altında Müslümanlar için de almanaklar basıldığını ancak buna karşın örneğin Kur'ân'ın bir baskının yapılmadığını ifade eden Sarton Hristiyanların da esasında matbaa ile böyle bir ilişki kurmadığını ifade etmektedir. Bununla beraber basılan eserlerin genelde Konfüçyüs ve Tao hakkında olmak üzere sınırlı bir alanı kapsadığını kabul etmektedir.⁵² Ancak başka bir zeminde Müslümanların "dinî bağınazlık" sebebiyle matbaaya sıcak bakmadıklarını ve o dönemde Batı ile iş birliğinin giderek azaldığını iddia etmektedir. Bunlara Rönesans'ın matbaanın sağladığı verim ile ortaya çıktığını da eklemektedir.⁵³

Elbette matbaa ve Müslüman düşünce ve yazın kültürü arasındaki ilişki çok daha derinlikli bir analizi gerektirmektedir. Çalışmamız açısından öncelikli olarak Sarton'un böyle bir bilgiye sahip olmalarına karşın Müslüman dünyanın matbaayı neden bir araç olarak kullanmadığı sorusu önemlidir.

Sarton'un; Safedî, İbn Haldûn ve Reşîdüddin hakkındaki değerlendirmeleri, Müslüman tarih yazıcılığını dünya tarihçiliği içinde konumlandırmasının önemli birer örneğidir. Özellikle tarihçiliğin esaslarını kaleme almak, tarih hakkında felsefî spekülasyonlar üretmek anlamındaki tanımlamalar, Müslüman tarihçiliğin bu örneklerini sadece "İslam tarih yazıcılığı" ya da "Memlûk tarih yazıcılığı" içinde ele almanın yeterli olmayacağı bir zeminin varlığına işaret etmektedir. Bu bakımdan Sarton'un bilim tarihçiliğinin Müslüman tarih yazıcılığı açısından anlamlı yönlerinden birini görebilmemiz mümkün

⁴⁷ Reşîdüddin Fazlullâh'ın hayatı, eserleri, tarihinin kaynakları, tıp ve kimya alanındaki çalışmaları, eserlerinin sistematik tasnifi, Tebriz okulu hakkında notlar gibi farklı başlıklardan oluşan geniş bir bölüm hüviyeti kazanmaktadır. Sarton, *Introduction to the History of Science*, 3.1/969-976.

⁴⁸ Sarton, *Introduction to the History of Science*, 3.1/971.

⁴⁹ Sarton, *Introduction to the History of Science*, 3.1/970.

⁵⁰ Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, 236.

⁵¹ Sarton, *Introduction to the History of Science*, 3.1/974.

⁵² Sarton, *Introduction to the History of Science*, 3.1/138.

⁵³ Sarton, *Bilim Tarihinde Yöntem*, çev. Remzi Demir vd. (Ankara: Doruk Yay., 1997), 23.

olmaktadır. Diğer örnekler içinde İslam tarih yazıcılığı her zaman kendi içinde değerlendirilmekte ve bu yüzden Safedî'ye tarihçiliğin esaslarını yazmış bir kimse gözüyle bakılamamaktadır.⁵⁴

Ön plana çıkarılabilecek bir diğer önemli ve Müslüman tarihçiliğini Sartón'dan okumanın anlamlılığını en çok gösteren konu, Müslüman ve Latin dünya arasında bilginin dolaşımıdır. İki tarihçi, İbnü'l-Adîm el-Mekîn ve Benâkîfî (ö. 730/1329), hakkındaki değerlendirmeler Doğu hakkındaki bilginin ya da Doğu'da bulunanlara dair olan bilginin Latin dünyaya aktarımına dair detaylar barındırmaktadır. Baştan ifade etmek gerekirse bu detaylar Latin dünya ile kast ettiğimiz modern öncesi Avrupa'da Doğu'ya ilişkin bilginin köklerini de soruşturmanın yollarını açmaktadır.

İlk zikredeceğimiz örnek Sartón'un İbnü'l-Adîm el-Mekîn hakkındaki değerlendirmeleridir. Sartón'a göre Avrupa'da dolaşıma giren ilk Arapça tarih kitaplarından birisi el-Mekîn'in eseri *Mecmû'u'l-Mübârek*'dir ve Avrupalıların Müslümanlara dair düşünceleri ilk zamanlarda bu kitaba dayanıyordu.⁵⁵ Bu örnek Sartón'un yaklaşımını sunmak açısından kıymetlidir. Bir karşılaştırma bu örneğin kıymetini ortaya koyacaktır. Şeşen de el-Mekîn'den bahsetmekte ve onun kitabının çok erken tarihlerde (17. yüzyıl) Avrupa'da tercüme edildiğini ifade etmektedir.⁵⁶ Ancak kitabın bilginin dolaşımı açısından kıymetine dair bir ifadeye yer vermemektedir. Sartón'un Avrupa'nın Müslümanların tarihini ilk bu kitaptan tanıdıklarını söylemesi onun bilim tarihçiliğinin bize sunduğu bir araştırma alanıdır. Avrupa'da özellikle erken modern dönemden itibaren Müslümanlara bakışın nasıl şekillendiğini araştırmak isteyen bir kimse için el-Mekîn'in kitabı başlangıç sayılabilir.

Diğer bir örnek ise Benâkîfî'dir. Sartón'un ifadesiyle *Târîh-i Benâkîfî* Avrupa'da erken tarihlerde (17. yüzyıl) tercüme edilen Müslüman tarihçiliğinin örneklerinden birisidir. Kitabın içinde Roma imparatorları ve papaları konu edinen bir bölüm de bulunmaktadır. Sartón kitabın Avrupa tarihini ilgilendiren bu kısımlarının adil ve gerçekçi olduğunu kaydetmektedir.⁵⁷ Bir araştırmacı, Sartón'a müracaat ettiği takdirde Benâkîfî'nin bahsettiğimiz hususiyetlerine de işaret edebilecekken⁵⁸ Sartón'un kitabına rastlamadığı takdirde Benâkîfî'nin sadece tercüme edildiği bilgisini verilebilmektedir.⁵⁹

Benâkîfî'nin Sartón'un değerlendirmelerinde Batılıların bilim tarihine olan bilinçlerini eleştirmenin bir vesilesi olduğu da görülmektedir. Çin matbaası hakkındaki bilginin hikayesine bu tarihçiye incelediği kısımda yeniden giren Sartón Avrupa'da bu matbaadan bahseden ilk tercümenin Benâkîfî'nin kitabı olduğunu kaydetmektedir. Ancak aslında daha önce yani 16. yüzyılda zaten bir Avrupalının bu matbaadan bahsettiğini, 19. yüzyılda yeniden gündeme getirildiğini ifade ederken kendi döneminde dahi okumuş-yazmış insanların bu konuyu bilmediklerinden yakınmaktadır.⁶⁰ Bu tartışma dikkat çekicidir. Zira Sartón'un insanlığın bilgi birikiminin serencamı içinde yürüttüğü tarihçilik soruşturması karşımıza kitapların, sadece tarih yazıcılığına odaklanmış eserlerde görülmeyen boyutlarını ortaya çıkarabilmektedir.

Sonuç

Çalışmamızda Müslüman tarih yazıcılığı hakkındaki incelemelerin önemli bir noktada zayıf kaldığı tespitinden yola çıktık. Bugün çok geniş bir araştırma sahasını ve devasa bir literatürü oluşturan araştırmalar Müslüman tarihçiliği; boyutları, dönemleri, ekolleri, kaynakları vb. üzerinden önemli ölçüde incelerken klasik Müslüman tarihçiliğinin dünya tarihçilik birikimi açısından anlamını ve bu birikime olan katkısını değerlendirmekte eksik kalmaktadır. Diğer bir ifadeyle Müslüman tarihçiliği kendi içinden ele alan

⁵⁴ Bu konuda önemli bir örnek Kasım Şulul'un eseri *İslâm Düşüncesinde Tarih Tasavvuru ve Usûlü*'dür. Kitap, İbn Haldûn ve Kâfiyeci örnekliliğinde Müslümanların tarihçiliği nasıl tasavvur ettiklerini ve tarih usulü hakkındaki metinlerini incelemektedir. Şulul'un bu iki isim dışında başka müellifleri de zikrettiği görülüyor. Ancak Safedî'nin bunlar arasında yer almadığı dikkat çekiyor. Şulul, *İslâm Düşüncesinde Tarih Tasavvuru ve Usûlü* (İstanbul: İnsan Yay., 2008), 49-56.

⁵⁵ Sartón, *Introduction to the History of Science*, 2.2/1122.

⁵⁶ Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, 150.

⁵⁷ Sartón, *Introduction to the History of Science*, 3.1/976.

⁵⁸ Tahsin Yazıcı, "Benâkîfî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/430.

⁵⁹ Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, 240.

⁶⁰ Sartón, *Introduction to the History of Science*, 3.1/976.

ve kapalı bir evren olarak değerlendiren bu yaklaşımlar karşısında onu dünya tarihçiliğinin içinde gören bir perspektifin eksikliği burada ön plana çıkmaktadır.

Çalışmamızın giriş kısmında sıraladığımız pek çok tarih yazıcılığı araştırmasının arasından Toynbee ve Sarton'un ayrıştığını ifade etmiştik. Toynbee'nin "medeniyet" in hikayesini takip ettiği *A Study of History* kitabına bakıldığında medeniyet tarihçiliğinin Müslüman müellifleri dünya tarihçiliği içinde gören bir perspektif sağladığı görülmektedir. Toynbee 13-14. yüzyıllarda yaşamış dört önemli Müslüman tarihçinin eserlerini medeniyet tarihi perspektifinden incelediğinde; onların eserlerinin tarih adına önemli bir soruyu cevaplamaya çalıştığını ifade edebilmektedir. Ona göre; Moğolların ve bedevilerin saldırıları altında çöken doğu ve batı Müslüman dünya düzeninin neden çöktüğü ve yeni ortaya çıkan düzenin ne anlama geldiği bu eserlerde sorulmuş sorulardır.

Bu güçlü ancak son derece sınırlı örneklik Müslüman tarihçiliğini kendi içinde değerlendiren çalışmalara karşı bahsettiğimiz perspektifte ele almanın açacağı anlam alanlarının genişliğine dair önemli bir göstergedir. Çalışmamızda buradan hareketle bir diğer örnek olan George Sarton ve onun temeline bilim tarihçiliği perspektifini yerleştirdiği okumasını/incelemesini ele aldık. Sarton'un eserinde Müslüman tarihçiliğe ilişkin yer alan değerlendirmeler, Toynbee'nin birkaç tarihçi özelinde sağladığı açılımın farklı konular ve meseleler bağlamında çok daha kapsamlı bir örneğini ortaya koymaktadır.

Bu bağlamda öncelikle dünya tarihçiliği içindeki yerlerine dair değerlendirmelerde bulunduğu isimleri gözden geçirdiğimiz bölümde Sarton'un Müslüman tarihçilerden kimisini yaşadığı çağın bilgi anlayışının timsali olarak nitelendirdiğini gördük. Mes'ûdî hakkındaki bu değerlendirme onun sadece Müslüman birikim özelinde değil dünya yazın birikimi bağlamında bir değer taşıyabileceğini göstermektedir.

Sarton'un özel dikkat gösterdiği tarihçilere bakıldığında bize Müslüman tarihçiliğin ufukları hakkında fikir vermektedir. Safedî hakkındaki değerlendirmelerinde tarihçilik üzerine düşünmenin dikkat çekici ilk örneklerinden birini görmesi dikkat çekicidir. Buna İbn Haldûn'un tarih yazıcılığına getirdiği felsefi derinliğinin ve Avrupa düşün tarihindeki örnekler karşısındaki yetkinliğinin ifadesi de eklenebilir. Diğer taraftan Reşîdüddin Fazlullâh'ın eserinin kalıcı olması için çabası ve bunun Müslüman kültür ile matbaa fenomeni arasındaki ilişkiyi gündeme getirecek bir açılım sağlaması bir diğer örnektir.

Benâkîf ve el-Mekîn bağlamında Avrupa'da Müslümanlara ilişkin bilginin dolaşımı ve kaynaklarına açılan konular Sarton'un bilim tarihi yaklaşımının Müslüman tarih yazıcılığını değerlendirmede sağladığı bir başka inceleme zemini.

Elbette Sarton'un iddiaları sadece o söylediği ya da Müslümanlar hakkında olumlu fikirler beyan ettiği için kabul edilmelidir diyemeyiz. Müslüman tarihçiler hakkındaki övgüleri veya diğer tespitleri; onların tarihçiliğini değerlendirmenin nasıl bir ufka taşınabileceği, hangi düzeylerde gerçekleştirilebileceği hakkında farklı açılımlar sağlayabileceği fikriyle ele alınmalıdır. Sarton, özellikle betimleyici ve kaynaklık değerine indirgenmiş tanıtımların tarihçiliğin hikayesi ile yoğrulabileceğini göstermektedir. Bu sayede örneğin İbnü'l-Esîr'i; rivayet tarihçisi, Taberî'nin müstensihisi gibi kalıplara indirgemektense onun nasıl orta çağın en büyüklerinden birisi olabileceği sorusundan başlayarak değerlendirmek imkânı bulunacaktır.

Yahut Safedî'nin tarihçilik üzerine dünya tarihçiliğinde ilk derli toplu değerlendirmeleri yaptığını bilmek tarih yazıcılığının geçmişini ondan başlatarak anlatmayı, onu Memlûk dönemi bürokrasisi ve siyasi tarihi için özel bir kaynak olmaktan ötede görmeyi sağlayacaktır. O dönemde bir kâtibin tarihsel bilginin değeri hakkında konuşmasının anlamına kafa yormak ise dönemin tarihçiliğinin yanında düşünsel atmosferinin çok daha farklı açılardan görülmesini sağlayacaktır.

Diğer örnekler bağlamında da değerlendirmeler yapmak mümkündür. Bununla beraber bu okuma biçimleri bize bir durumu daha işaret etmektedir. Tarihçilik incelemelerinde, araştırmacının zihnindeki kategoriler incelediği metinlerdeki keşiflerini de belirleyecek, genişletecek yahut sınırlandıracaktır. Safedî'yi okuduğunda onun tarihçilik hakkındaki değerlendirmelerinin bize anlamlı gelip gelmemesi, İbn Haldûn'u okuduğunda onu Giambattista Vico ya da Nicolo Machiavelli gibi isimlerle kıyaslamak ve tabii bu

kıyastan üstünlükle çıkarmak temelde araştırmacının bakışındaki derinlikle mümkün olacaktır. Tarih araştırmacılığının benzer açılımları sağlamak için bilim tarihi ya da medeniyet tarihi perspektifine benzer yaklaşımları kazanmasının önemli olduğu bu bağlamda ortaya bir sonuç olarak çıkmaktadır.

Beyanname/Declaration

1. Finans/Teşvik: Yazar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedir. / The author declare that no funding/incentive was used in the study.

2. Çıkar Çatışması: Yazar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir. / The author declare that there is no conflict of interest in the study.

3. Etik Beyan: Yazar bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedir. Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir. / The author declare that research and publication ethics have been followed in this article. In addition, Ethics Committee Approval is not required for this research.

Kaynakça

- Abbott, Nabia. *Studies in Arabic Papyri I -Historical Texts-*. Chicago: The University of Chicago Press, 1957.
- Ayaz, Fatih Yahya. *Memlûkler'de Tarih ve Tarihçiler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2020.
- Brockelmann, Carl. *History of Arabic Written Tradition*. çev. Joseph Lameer. Leiden/Boston: Brill, 1996.
- Büyükyılmaz, Yusuf. *İbnü'l-Esîr (555-630/1161-1233): Hayatı, Eserleri ve Tarihçiliği*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Dûrî, Abdülaziz. *Neş'etü 'İlmi't-Târîh 'İnde'l-'Arab*. Beyrut: Merkezu Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-'Arabî, 2007.
- Günaltay, M. Şemseddin. *İslam Tarihinin Kaynakları -Tarih ve Müverrihler-*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991.
- Hirschler, Konrad. "Islam: The Arabic and Persian Traditions, Eleventh-Fifteenth Centuries". *The Oxford History of Historical Writing*. ed. Chase F. Robinson ve Sarah Foot. 2/267-85. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- İLEM, İlmi Etüdler Derneği. "Medeniyet Havzalarında Tarih ve Tarihçilik". Erişim 08 Mart 2025. <https://www.ilem.org.tr/proje/medeniyet-havzalarinda-tarih-ve-tarihcilik-projesi-mhht>.
- Khalidi, Tarif. *Arabic Historical Thought in the Classical Period*. New York: Cambridge University Press, 1994. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511583650>.
- İslam Medeniyetinde Bilim Öncüleri 8 -Tarih-*. ed. Cahit Külekçi. İstanbul: Mana Yayınları, 2012.
- Lewis, Bernard; Holt, P. M.. ed. *Historians of The Middle East*. Londra: Oxford University Press, 1962.
- Macit, Abdulkadir. "An Assessment on Balkan Historiography". *Journal of Balkan Studies* 5/1 (2025), 39-78. <https://doi.org/10.51331/A052>.
- Macit, Abdulkadir. "Hint Alt Kıtası'nda Tarih Yazıcılığı". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 7/ 2 (2024), 709-31. <https://doi.org/10.52637/kiid.1513312>.
- Macit, Abdulkadir. "Müslümanlarda Tarih Yazıcılığının Teşekkül Dönemi (M. 7.-10. Yüzyıllar)". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 11/1 (2024), 95-120. <https://doi.org/10.33718/tid.1448396>.
- Macit, Abdulkadir; Erol, Halil İbrahim. "Mısır'da Tarih Yazıcılığı". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 11/1 (2025): 178-209. <https://doi.org/10.69576/ihya.1534742>.
- Marshall, Andrew. "Universal Histories in Christendom and the Islamic Wisdom c.700-c.1400". *The Oxford History of Historical Writing*. ed. Sarah Foot ve Chase F. Robinson. 2/431-55. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Mustafa, Şakir. *et-Târîhu'l 'Arabî ve'l-Müverrihûn*. Beyrut: Dârü'l-'İlm Li'l-Melâyîn, 1983.
- Quintern, Detley. "Fuat Sezgin and The Re-writing of The History of Geography". *Erdem* 77 (2019), 1-22. <https://doi.org/10.32704/erdem.656964>.
- Robinson, Cahse F. "Islamic Historical Writing, Eighth through the Tenth Centuries". *The Oxford History of Historical Writing*. ed. Chase F. Robinson ve Sarah Foot. 2/238-65. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Robinson, Chase. *Islamic Historiography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Rosenthal, Franz. *A History of Muslim Historiography*. Leiden: Brill, 1968.
- Rosenthal, Franz. "Al-Asturlâbî and as-Samaw'al on Scientific Progress". *Osiris* 9 (1950), 555-64.
- Sarton, George. "A History of Muslim Historiography by Franz Rosenthal". *Isis* 44/1 (1953), 78-79.
- Sarton, George. *Bilim tarihinde yöntem*. çev. Remzi Demir, Melek Dosay, Yavuz Unat ve Güldeniz Can. Ankara: Doruk Yayıncılık, 1997.
- Sarton, George. *Introduction to the History of Science*. 3 Cilt. Washington: Carnegie Institution of Washington, 1927-1947. Sezgin, Fuat. *Arap-İslam Bilimleri Tarihi*. çev. Nilüfer Epçeli vd.. 17 Cilt. İstanbul: İBTAV, 2020-2023.

- Sizgorich, Thomas. "Religious History". *The Oxford History of Historical Writing*. ed. Sarah Foot ve Chase F. Robinson. 2/604-627. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Spuler, Bertold. "Islamic & Western Historiography". çev. M.S. Khan. *Islamic Studies* 25/4 (1986), 417-44.
- Şeşen, Ramazan. "Câmiu't-Tevârîh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/132-34. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Şeşen, Ramazan. *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*. İstanbul: İSAR Vakfı Yayınları, 1998.
- Şulul, Kasım. *İslâm Düşüncesinde Tarih Tasavvuru ve Usûlü*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.
- Toynbee, Arnold J. *A Study of History*. 12 Cilt. Londra: Oxford University Press, 1955.
- Unat, Yavuz, ve Hüseyin Gazi Topdemir. *Bilim Tarihi*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2014.
- Yazıcı, Tahsin. "Benâkıtı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5/429-30. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.

Mevzûât Edebiyatında İman Anlayışı: Mukayeseli Bir İnceleme

A Comparative Analysis of the Concept of Faith in Mevzûât Literature

Muhammet Ali Asar

Doç. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Ana Bilim Dalı
Assoc. Prof. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli University, Faculty of Divinity, Department of
Hadith

Ankara/Türkiye

muhammetali.asar@gmail.com

ORCID: [0000-0002-3672-5885](https://orcid.org/0000-0002-3672-5885)

Makale Bilgisi | Article Information

Geliş Tarihi Received: 06.01.2025

Kabul Tarihi Accepted: 11.06.2025

Yayın Tarihi Published: 15.06.2025

Atıf | Cite as

Asar, Muhammet Ali. "Mevzûât Edebiyatında İman Anlayışı: Mukayeseli Bir İnceleme". *Van İlahiyat Dergisi* 13/22 (Haziran 2025), 73-90. <https://doi.org/10.54893/vanid.1614673>

Asar, Muhammet Ali. "A Comparative Analysis of the Concept of Faith in Mawḍū'āt Literature". *Van Journal of Divinity* 13/22 (June 2025), 73-90. <https://doi.org/10.54893/vanid.1614673>

İntihal | Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/vanid>

Mail: vanyyuifd@yyu.edu.tr

Mevzûât Edebiyatında İman Anlayışı: Mukayeseli Bir İnceleme

Öz

Hicrî birinci asırda büyük günah işleyenin imanı hakkındaki tartışmalarla başlayan iman konusundaki ayrışmalar imanın tarifi, iman-amel ilişkisi, iman-İslam ilişkisi, imanın artması ve eksilmesi, imanın kemali ve imanda istisna gibi başlıklar altında çok sayıda mezhep ve ekolün katılımıyla asırlarca devam etmiş, bu konulardaki farklı görüşler hadis edebiyatına da yoğun olarak yansımıştır. Özellikle hicrî 3. asırda Ehl-i hadîs tarafından tasnif edilen musannef hadis kaynaklarında iman konusu ve bu çerçevedeki meseleler genişçe ele alınmış, konu Buhârî, Müslim ve Tirmizî'nin el-Câmi' ve Nesâî'nin es-Sünen adlı eserlerinde müstakil bir bölüm olarak, İbn Mâce'nin es-Sünen'inde ise bâb başlığı şeklinde yer almıştır. Her mezhep, fırka ve ekolün kendi görüşünü terviç etmek, muhaliflerinin iddialarını da çürütmek için Hz. Peygamber'in dolayısıyla hadisin otoritesine ihtiyaç duyduğu açıktır. Bu doğrultuda bazı fırka ve ekollerin Hz. Peygamber adına yalan isnad etmekten ve onun adına hadis uydurmaktan çekinmedikleri de tarihi bir gerçekliktir. Muhaddisler ise hadis uydurma faaliyetleriyle çetin bir mücadeleye girişmiş Hz. Peygamber'e isnad edilen uydurma rivayetleri bu konuya tahsis ettikleri eserlerde cem etmeyi bu mücadelenin temel yöntemlerinden biri olarak kabul etmişlerdir. Muhaddislerin hicrî 5. asırdan itibaren mevzû rivayetleri cem ettikleri eserler mevzûât edebiyatını oluşturmuştur. Bu makalede mevzûât edebiyatındaki imana dair rivayetler irdelenerek iman anlayışı ortaya konmaktadır. Bu yapılırken ilgili literatürdeki rivayetlerin gerçekten uydurma olup olmadığı araştırılmamakta eserin müellifinin rivayeti uydurma kabul etmesi esas alınarak iman anlayışı ortaya çıkarılmaktadır. Böylece temel hadis kaynaklarındaki iman anlayışı ile mevzûât literatüründeki iman tasavvurunun mukayesesine olanak sağlanmakta, iman konusu özelinde itikâdî veya siyasî ihtilafların hadis uydurmadaki rolü gösterilmektedir. Çalışmanın neticesinde mevzûât edebiyatında yeknesak bir iman anlayışının bulunmadığı, her fırka ve mezhebin kendi iman tasavvurunu destekleyen rivayetleri uydurdıkları için karmaşık bir iman fotoğrafının ortaya çıktığı görülmektedir. Temel hadis kaynaklarındaki iman konularına dair çok sayıda çalışma yapılmışken mevzûât edebiyatındaki iman anlayışına dair bir çalışmanın henüz yapılmamış olması makalenin değerini ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Mevzûât edebiyatı, Uydurma rivayet, İman.

A Comparative Analysis of the Concept of Faith in Mawdû'ât Literature

Abstract

The divergence on the subject of faith, which commenced in the first century of Hijrî with debates concerning the faith of those who commit major sins, persisted for centuries with the involvement of numerous sects and schools. The aforementioned debates encompassed a wide range of topics, including the definition of faith, the relationship between faith and deeds, the relationship between faith and Islam, the increase and decrease of faith, the perfection of faith, and exceptions in faith. These diverse perspectives on these issues were reflected in hadith literature. This subject was extensively discussed in muṣannaf hadith sources classified by ahl al-ḥadīth in the 3rd century, and it was included as a separate chapter in al-Bukhārī Muslim and Tirmidhī's al-Djāmi' and al-Nasā'ī's al-Sunan, and as a chapter heading in Ibn Mādjā's al-Sunan. It is evident that various sects, factions, and schools of thought rely on the authority of the Prophet and legitimacy of hadiths to substantiate their own perspectives and counter the assertions of their adversaries. Historically, numerous sects and schools of thought have engaged in propagation of falsehoods attributed to the Prophet and fabrication of hadiths in his name. Conversely, muḥaddiths or specialists in Hadith, engaged in a persistent effort to combat the fabrication of Hadiths. They regarded the collection of fabricated narrations ascribed to the Prophet as a pivotal aspect of this endeavor. With the beginning of 5th century, studies of muḥaddiths that comprised mawdû' narrations came to constitute mawdû'ât literature. This article utilizes an analytical approach to elucidate the nature of faith by examining the narratives concerning faith within the context of mawdû'ât literature. The investigation does not extend to the veracity of narrations within mawdû'ât literature; rather, it is based on the assumption of their fabrication by the author. This approach enables a comparative analysis of understanding of faith in mawdû'ât literature and the main hadith sources. Additionally, it sheds light on role of the theological and political conflicts in fabrication of hadith. The study's findings indicate the absence of a uniform understanding of faith in mawdû'ât literature, thereby unveiling a multifaceted conception of faith, with each sect fabricating narrations that align with their unique interpretation of faith. The paucity of research on understanding of faith in mawdû'ât literature, despite the abundance of studies on subject of faith in the main hadith sources, underscores the significance of this article.

Keywords: Hadith, Mawdû'ât literature, Fabricated narration, Faith.

Extended Abstract

The situation regarding Muslims who died or were killed in the civil wars that began following the martyrdom of Caliph ‘Uthmān (Hz. Osman) was a subject of considerable theological discussion. In this context, the earliest theories regarding the relationship between faith (īmān) and actions (‘amal), as well as the impact of major sins on faith, were formulated by the Khārijites. They defined faith as the comprehensive fulfillment of all obligatory good deeds—through heart, speech, and actions—asserting that a sinner loses their faith and becomes a disbeliever. In contrast to Khārijite perspective, which equated faith with an inner expression of heart, or “confession by tongue and affirmation by heart,” without incorporating actions into its definition, Murji’a proposed an alternative view. They contended that faith neither increases nor decreases based on actions, and that a person who commits a major sin would not remain in Hell forever. However, according to the Shī’a, who regard the doctrine of Imamate as a central tenet of faith and associate it with the concept of major sins and they argues that those who hold the position of Imamate, even if not descended from him, are considered to have committed significant sins.

According to the Mu‘tazila, who approached the issue of faith through the concept of major sin, a sinner occupies an intermediate position: neither a believer nor a disbeliever. This state exists between belief and disbelief. If such a person dies without repenting, this person will remain in Hell forever; however, if the sinners repent, they will ultimately enter Paradise as a believer. In response to the different views that emerged regarding the nature of faith and its relationship to major sins, ahl al-ḥadīth formulated a theory of faith based on the transmission of genuine narrations. According to their approach, faith consists of three components: the affirmation of heart, the acknowledgment of tongue, and the performance of deeds. A believer is not to be declared a disbeliever simply for committing a sin; however, every believer who dies in a state of faith is assured entry into Paradise. The Ahl al-Ḥadīth articulated their views on faith in the relevant sections of hadith collections dedicated to specific theological issues, where they also refuted the opinions of opposing groups, often using subject headings and preferred narrations. As a result of the theological discussions stemming from debates over the status of those who perished in the civil wars, some major sects such as the Khārijites, Shī’a, Murji’a, Mu‘tazila, and Ahl al-Ḥadīth developed distinct theories of faith, leading to divergent views and approaches regarding its nature.

First of all, the Shī’a supporters began speaking of various hadiths about the virtues of ‘Alī, and in response, the supporters of Mu‘āwiya also fabricated hadiths about his virtues too. The fabrication of hadiths, which began in the first century (after Hijra) by the Shī’a, accelerated toward the end of this century as a result of the theological disputes that emerged within the framework of discussions on faith and major sins. Having initially been very political in nature, these fabricated narrations were later supplemented by fabricated hadiths reflecting the views of various theological groups. Similarly, the members of the Murji’a fabricated hadiths claiming that faith neither increases nor decreases, others fabricated hadiths that condemned the Qadariyya, Jahmiyya, and Murji’a. One of the methods developed by hadith scholars against the attempts to fabricate hadiths was to compile studies that collected the fabricated reports (mawḍū‘āt). In this context, it is known that when hadith sources were being compiled, independent studies specifically on fabricated hadiths were not written in the second and third centuries after Hijra. However, the compilation of fabricated hadiths in independent studies began in the fifth century(Hijri). The general name of these studies is al-Mawḍū‘āt. After this century, Islamic scholars have authored numerous works compiling fabricated hadiths.

This article aims to present a conception or understanding of faith by examining the narrations concerning faith seen in literature of fabricated traditions. This study also focuses on analyzing the narratives related to faith within these sources in order to explore the perception of faith they imply. Furthermore, this study highlights the role that fabricated hadiths play in doctrinal and political disputes, particularly through the comprehension of the concept of faith. Moreover, this study seeks to deal with the following questions: “What understanding of faith emerges from the narrations in the literature of fabricated reports?” “What indications are present regarding the motivations behind the fabrication of hadiths on faith within this literature?” “What are the similarities and differences between the understanding of faith in the primary hadith sources and that presented in the fabricated report literature?”

As a result of the research, it is seen that the issues and debates on faith in the mawḍū‘āt literature and the issues on faith in the main hadith sources are almost the same. This phenomenon reveals that both types of literature were influenced by and shaped within the framework of these debates. The conception of faith in the mawḍū‘āt literature is not a uniform understanding of faith that has its own internal integrity like the conceptions of faith of Ahl al-ḥadīth, al-Murji’a or Khārijites. Rather than a homogeneous understanding of faith, this literature presents a complex conception of faith that reflects the views of many factions and groups. A chronological survey of the mawḍū‘āt literature on the

subject of faith reveals that the narrations in different studies are largely similar and that the authors generally repeat each other, and only the methodological differences in the studies draw attention.

Giriş

Hiz. Osman'ın şehit edilmesiyle başlayan iç çatışmalarda ölen ve öldürülen Müslümanların dünya ve ahiretteki durumları ile ilgili tartışmalarla bağlantılı olarak; Hâricîler günah işleyen kişinin imanını kaybederek kâfir olacağı ve ebedi cehennemde kalacağı fikrini ortaya atmış,¹ iman; kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve organlarla amel şeklinde tarif etmişlerdir. Böylece ilk iman nazariyesi ortaya çıkmıştır.²

Hâricî iman nazariyesine karşı iman "dil ile ikrar, kalp ile tasdik" şeklinde tanımlayan, iman tariflerinin hiçbirine ameli dâhil etmeyen, amel etmekle iman artmayacağı ve günah işlemekle de iman azalmayacağı fikrini savunan Mürcie'nin iman anlayışı tebârüz etmiştir.³ Onlara göre büyük günah işleyen durumunu Allah bilir. Ancak o kişi ebediyen cehennemde kalmaz.⁴

Şîa ise imamet meselesine odaklanarak tartışmalara katılmış imamların günahsız ve masum olduklarını savunmuştur.⁵ Onlara göre Hiz. Ali ve onun soyundan gelmeyip de imamet makamında bulunanlar günahkârdır. Büyük günah işleyen kimse tövbe etmeden ölürse ebedi olarak cehennemde kalır.⁶

Büyük günah işleyen kişinin ne mümin ne de kâfir olduğunu söyleyen Mu'tezile'ye göre günahkâr kişi iman ile küfür arasında fîsk denilen bir mertebededir. Tövbe etmeden ölürse ebedi cehennemde kalacak, tövbe ederse mümin olarak cennete girecektir."⁷

İmanın mahiyeti ve iman-büyük günah ilişkisi çerçevesinde ortaya çıkan farklı görüş ve düşüncelere karşılık Ehl-i hadis de nakli esas alarak bir iman nazariyesi geliştirmiştir. Buna göre iman; "Kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve amel etmek şeklinde tarif edilmektedir. İman, artar ve azalır. Günah işlediği için bir mümin, kâfir olmadığı gibi sırf iman ettiği için de cehennemden korunamaz. Ancak iman etmiş olarak ölen her mümin mutlaka cennete girer."⁸ Hicrî ikinci asrın ortalarından itibaren Ehl-i hadis tarafından tasnif edilen musannef veya câmi' türü eserlerde Ehl-i hadisin iman nazariyesinin iz düşümlerini görmek mümkündür.⁹ Takip eden süreçte tasnif sisteminin gelişimine bağlı olarak muhaddisler eserlerine iman başlıklı bölümler ve iman nazariyelerini ifade eden bâb başlıkları¹⁰ yerleştirmişlerdir."¹¹ Ayrıca iman adı altında çok sayıda müstakil eser de Ehl-i hadis tarafından telif edilmiştir.¹²

Hâriciye, Şîa, Mürcie, Mu'tezile ve Ehl-i hadis gibi ana akım ekollerin iman nazariyelerinin yanında çok sayıda grup ve fırkanın kendine has iman görüşü vardır. Hatta Mürcie gibi bazı fırkaların kendi içlerinde dahi imana dair birbirinden çok farklı görüş ve yaklaşımları mevcuttur.¹³

Diğer taraftan çok erken dönemde siyasi fırkalar teşekkül etmiş ve her bir grup kendi görüş ve iddiasını güçlendirmek için Hiz. Peygamber'in otoritesine ihtiyaç duymuştur. Bu doğrultuda hadis uydurma faaliyetlerine girişilmiş öncelikle Şîa taraftarları Hiz. Ali ve Ehl-i Bey'tin faziletine dair hadis uydurmuşlar; Muâviye taraftarları da onun lehine hadis uydurarak buna mukabelede bulunmuşlardır.¹⁴ Birinci asırda Şîa eliyle başlayan hadis uydurma faaliyetleri, bu asrın sonuna doğru belirmeye başlayan itikâdî ihtilafların neticesinde ortaya çıkan akaid mezhepleriyle süratini artırmış, başlangıçta siyasi hüviyet taşıyan uydurma rivayetlere özellikle iman konusunda çeşitli itikâdî mezheplerin görüşlerini yansıtan uydurma hadisler de eklenmiştir.¹⁵

Hadis uydurma girişimlerine karşı muhaddislerin aldıkları ilmî tedbirlerden biri de hadis diye uydurulmuş sözleri toplayan eserler telif etmektir.¹⁶ Ancak mevzû hadisleri bir arada cem eden müstakil

¹ Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim eş-Sehrîstânî, *el-Milel ve'n-nihâl* (Haleb: Müessesetü'l-Halebî, ts), 1/114.

² Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler* (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2002), 16.

³ Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Maqâlatü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-muşallîn*, thk. Helmut Ritter (Viesbaden: Daru Franz Şitayz, 1980), 32-41.

⁴ Şehristânî, *el-Milel*, 1/143.

⁵ Şehristânî, *el-Milel*, 1/146.

⁶ Ahmet Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslam Akâidi ve Kelâm'a Giriş* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004), 467.

⁷ Şehristânî, *el-Milel*, 1/43-46; Muhammed b. Abdurrahman el-Malatî, *et-Tenbih ve'r-red 'alâ ehli'l-ehvâi ve'l-bida'i*, thk. Muhammed Zâhid Kevserî (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye, ts), 35-38.

⁸ Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih*, thk. Muhammed Zühry b. Nâsir (Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422/2001), "İmân", 1, 16, 21, 32; Kamil Çakın, "Buhârî'nin Mürcie İle İman Konusunda Tartışması", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32/1 (1992), 198.

⁹ Ebû Amr Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'*, thk. Habîbürrahmân el-A'zamî (Beyrut: el-Meclisü'l-İlmî, 1403/1987), 11/126.

¹⁰ Örneğin bk. Buhârî, "İmân", 1.

¹¹ Mahmut Yeşil, "Tarihî Süreçte Te'lif Edilen 'Kitabu'l-İman'lar ve Günümüze Yansımaları", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (2011), 8.

¹² Kitâbü'l-İmân adıyla yazılan eserlerin tam listesi için bk. Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, 22-28.

¹³ Mürcie'nin imana dair on iki farklı görüşü için bk. Eş'arî, *Maqâlat*, 32-41.

¹⁴ Talat Koçyiğit, *Hadis Tarihi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 135-143.

¹⁵ Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, 143.

¹⁶ İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Usûlü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1998), 162-165.

eserler hadis kaynaklarının telif edildiği ikinci ve üçüncü asırlarda yazılmamış,¹⁷ bu dönemlerde ravi tanıtımı için kaleme alınan eserlerde ravilerle ilgili bilgiler aktarılırken örnek kabilinden hadis uyduran ravilerin uydurdıkları hadislere işaret edilmiştir.¹⁸ Mevzû hadisleri müstakil eserlerde toplama faaliyetleri ise hicrî beşinci asırda başlamıştır.¹⁹

Bu makalede mevzûât edebiyatının meşhur eserlerindeki imana dair rivayetler irdelenerek bir iman tasavvuru ya da iman anlayışı ortaya konmaktadır. Bu yapılırken rivayetin gerçekten uydurma olup olmadığıyla ilgili bir araştırma yapılmamakta, bu eserlerdeki iman konulu rivayetler ele alınarak algı resmedilmektedir. Böylece temel hadis kaynaklarındaki iman anlayışı ile mevzûât literatüründeki iman anlayışının mukayesesine olanak sağlanmakta, iman konusu üzerinden itikâdî veya siyasi konulardaki ihtilafların hadis uydurmadaki rolü ortaya konmaktadır. Temel hadis kaynaklarındaki iman anlayışına dair çok sayıda çalışma yapılmışken²⁰ mevzûât edebiyatında iman konusuna dair bir çalışmanın henüz yapılmamış olması makalenin değerini ortaya koymaktadır.

1. Mevzûât Literatüründe İman

Mevzûât edebiyatındaki iman konularına bakıldığında; meselelerin hadisçilerin erken dönemde telif ettiği iman isimli müstakil eserlerde ve temel hadis kaynaklarının iman bölümlerinde işlenen konularla büyük ölçüde benzeştiği görülmektedir. Nitekim iman özelinde telif edilen ve günümüze ulaşan ilk eserlerden biri olan Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın (öl. 224/838) *Kitâbü'l-îmân* adlı eserinde iman konusu imanın tanımı, imanda istisna, imanda artma ve eksilme, iman günah ilişkisi ve imanın muhtevası gibi başlıklar üzerine kurgulanmıştır.²¹ Yine temel hadis kaynağı denildiğinde akla ilk gelen eser olan Buhârî'nin (öl. 256/870) *Sahîh*'inin iman bölümünde de; "İmanın tanımı, imanın muhtevası, imanın artıp eksilmesi, imanın kemali, iman-İslâm ilişkisi, iman günah ilişkisi, din- iman ilişkisi gibi konular yer almaktadır."²²

Mevzûât edebiyatının müstakil ilk örneklerinden sayılan ve müellifi İbnü'l-Kayserânî'nin (öl. 507/1113) "Yalancıların, zayıf ve metrûk ravilerin rivayet ettiği, halkın da tartışmalarda delil olarak kullandığı hadisleri bilmek isteyenlerin kolayca faydalanabilmelerini sağlamak amacıyla alfabetik olarak tertip ettim." diyerek tanıttığı²³ *Tezkiretü'l-mevzû'ât*'ında da imanın tarifi, imanın mahiyeti, imanın artması ve eksilmesi gibi konuların yer aldığı görülmektedir.²⁴

Müslümanların kendisinden zayıf, mevzû ve hiçbir asla dayanmayan rivayetleri derlemesini, bunlara mukabil gelen sahîh ve meşhur hadisleri de göstermesini istedikleri için *el-Ehâdîşü'l-ebâtîl ve'l-menâkîr ve's-şihâh ve'l-meşâhîr* adlı eseri telif ettiği belirtilen²⁵ Cûzekânî (öl. 543/1148), eserinin "Kitâbü'l-îmân" bölümünde imanın artması ve azalması, amel-iman ilişkisi, imanda istisna gibi konulara yer vermiştir.²⁶

Bazı sahîh hadislere dahi mevzû damgası vurduğu iddiasıyla tenkit edilen²⁷ ancak Mevzûât edebiyatının en meşhur kaynaklarından biri kabul edilen eserinde İbnü'l-Cevzî (öl. 597/1201), imanın tanımı, mahiyeti, artması ve eksilmesi, iman-amel ilişkisi, imanda istisna, imanın kemalinin alâmetleri, iman-İslâm ilişkisi gibi konulara değinmiştir.²⁸

Hiçbir sahîh hadisın bulunmadığı ve Hz. Peygamber'den herhangi bir rivayetin gelmediği konuların başlıklar halinde sıralandığı eserinde Ebû Hafs Ziyâüddîn el-Mevsîlî (öl. 622/1225); imanın artması ve

¹⁷ Ahmet Yücel, *Hadis Usulü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2019), 215.

¹⁸ Çakan, *Hadis Usulü*, 164.

¹⁹ Uydurma hadisleri cem eden literatür için bk. Muhammed b. Cafer el-Kettânî, *Hadis Literatürü*, çev. Yusuf Özbek (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994), 324-329; Mücteba Uğur, *Hadis İlimleri Edebiyatı* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 174-181.

²⁰ Hadis edebiyatında iman konulu çalışmalara örnek olması açısından bk. Mahmut Yeşil, "Tarihî Süreçte Te'lif Edilen 'Kitabu'l-İmân'lar ve Günümüze Yansımaları", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (2011), 7-34; Emin Aşıkkutlu, "Buhârî Döneminde İmanla İlgili Yaklaşımlar ve Sahîh'inin İmân Bölümü Çerçevesinde Buhârî'nin İmân Yaklaşımı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2000), 59-83; İsmail Lütfi Çakan, "Hadis Edebiyatında İmanla İlgili Bölümlerin Muhteva Değerlendirmesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5-6 (1993), 256-275; Tuğba Eruçar, *Hadisçilerin İman Anlayışı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020); Çakın, "Buhârî'nin Mürcie ile Tartışması".

²¹ Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî b. Sellâm Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-îmân ve me'âlimühü ve sünenühü ve istikmâlühü ve derecâtühü*, thk. Muhammed Nasûriddîn Elbânî (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403/1983), 9-48.

²² Buhârî, "İmân", 1-42.

²³ Ebû'l-Fazl Muhammed b. Tâhir b. Alî el-Makdisî eş-Şeybânî İbnü'l-Kayserânî, *Ma'rîfetü't-tezkire fi'l-ehâdîş'i'l-mevzû'a*, thk. İmâdüddin Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1406/1985), 81.

²⁴ İbnü'l-Kayserânî, *Ma'rîfetü't-tezkire*, 134.

²⁵ M. Yaşar Kandemir, *Mevzu Hadisler Menşei Tanıma Yolları Tenkidi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997), 141.

²⁶ Ebû Abdillâh Hüseyin b. İbrâhîm el-Cûzekânî, *el-Ebâtîl ve'l-menâkîr ve's-şihâh ve'l-meşâhîr*, thk. Abdurrahman b. Abdülcebbar el-Firyevâî (Riyad: Dârü's-Samî li'n-Neşr, 1422/2002), 1/139-221. Adından da anlaşılacağı üzere eserde uydurma rivayetlerin yanında sahîh ve müşhûr rivayetler de bulunmaktadır. Bu çalışmada eserdeki imana dair rivayetlerden yalnızca müellifinin mevzû ya da bâtil olarak nitelendirdikleri dikkate alınmıştır.

²⁷ Abdurrahmân Celâleddîn es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî fi şerhi takrîbi'n-Nevevî*, thk. Ebû Kuteybe Muhammed el-Feryâbî (Riyad: Dârü Taybe, ts), 1/329.

²⁸ Cemâlüddîn Abdurrahmân İbnü'l-Cevzî, *el-Mevdû'ât*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman (Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1966), 1/128-139.

azalması, imanın söz ve amel olduğuna dair tanımlamalar²⁹ ile Mürcie, Cehmiyye, Kaderiyye ve Eş'ariyye'ye dair Hz. Peygamber'den bir bilginin gelmediğini belirtmektedir.³⁰ Zehebî (öl. 748/1348), İbnü'l-Cevzî'nin *Mevzû'ât*'ına yazdığı *Telhîsü'l-Mevzû'ât* adlı eserinde iman bölümünü, imanın tarifi, imanın artması eksilmesi, imanda istisna, iman-amel ve günah ilişkisi, Mürcie ve Kaderiyye gibi konulara ayırmıştır.³¹ Süyûtî de (öl. 911/1505), *el-Le'âli'l-masnû'a* adlı eserinde; imanın tarifi, imanın artması ve azalması, imanın unsurları, imanda istisna, iman günah ilişkisi gibi konulara yer vermiştir.³²

Müellifi İbn Arrâk'ın (öl. 963/1556), "Elinde bu kitap bulunan kişi başka bir mevzûât kitabına bakma ihtiyacı hissetmez" diyerek tanıttığı ve İbnü'l-Cevzî ile Süyûtî'nin bu alandaki mü'ellifâtını ihtisar ettiği *Tenzihü's-şerî'a* adlı eserinde geniş bir bibliyografyadan da faydalanılmıştır.³³ O, eserinin iman bölümünde; imanın artması ve eksilmesi, imanın tarifi, iman-amel ilişkisi, imanda istisna, imanda kemâl gibi konuları işlemektedir.³⁴ Cemâlüddîn Muhammed el-Fettenî de (öl. 986/1578) *Tezkiretü'l-mevzû'ât* adlı eserinde hemen hemen aynı konu başlıklarından bahsetmektedir.³⁵ Ali el-Kârî (öl. 1014/1605), halk arasında dolaşan hadislerden sadece mevzû ve asılsız olanları ile uydurma olduğunda hiçbir ihtilaf bulunmayan hadisleri topladığı³⁶ ve alfabetik olarak tanzim ettiği eseri *Esrârü'l-merfû'a*'da; imanın tarifi, imanın artması ve eksilmesi, imanın alametleri gibi konuları muhtevi rivayetlere yer vermiştir.

Şevkânî'nin (ö. 1250/1834) "Elinde bu kitap bulunan kişi uydurma hadisleri cem etme gayesiyle telif edilen bütün kitaplara sahiptir" diyerek övdüğü³⁷ *el-Fevâ'idü'l-mecmû'a* adlı eserinde iman mevzuuna bir bölüm ayrılmıştır. Burada da imanın tarifi, imanın artması ve azalması, Mürcie ve Kaderiyye, imanda istisna, imanda şüphe, imanın kemali, iman-günah ilişkisi gibi konular işlenmektedir.³⁸

Mevzûât kaynaklarındaki iman anlayışını kapsamlı bir biçimde ortaya koyabilmek için mevzûât literatüründeki iman başlıklı bölümler ya da imana dair rivayetler incelendiğinde; konunun belli başlı meseleler etrafında ele alındığı görülmektedir. Bu konular imanın tarifi, mahiyeti, artıp-eksilmesi, imanda istisna, iman-günah ilişkisi, imanın kemâli vb. başlıklar altında cem edilebilir. Söz konusu edebiyattaki iman ile ilgili konu başlıklarının temel hadis kaynaklarında yer alan başlıklarla benzerliği dikkat çekmektedir. Mevzû rivayetler genellikle temel hadis kaynaklarındaki iman konulu hadislerin ortaya koyduğu anlayışa karşıt olsa da kimi zaman her iki kategorideki kaynaklardaki rivayetlerin aynı düşünceyi dillendirdikleri de vâkidir. İman konusu özelinde mevzûât edebiyatı kronolojik olarak tarandığında bu literatürde yer alan rivayetlerin büyük ölçüde aynı olduğu da görülmektedir. Müellifler genellikle birbirini tekrar etmekte, eserlerde sadece yöntem değişmektedir. Buradan anlaşıldığına göre erken dönemde hadis münekkithlerinin uydurma olduğunu belirttikleri rivayetlerin üstüne yeni metotlarla farklı uydurma hadisler tespit edilememiştir. Erken dönemde uydurma hükmünün verilme gerekçesi ise büyük ölçüde isnad tenkidine dayanmaktadır. Genellikle ilgili rivayeti nakleden râvinin yalancı olması rivayete mevzû hükmünün verilmesinin temel nedenidir. Sonraki asırlarda iman konusu özelinde metin tenkidi gibi yöntemlerden hareketle mevzû hükmü verilen bir rivayetin varlığı tespit edilememiştir. İbn Kayım el-Cevziyye (öl. 751/1350) *el-Menârü'l-münîf* adlı eserinde senedi dikkate almaksızın rivayetin mevzû olup olmadığını tespiti çalışsa da eserinin telifinde İbnü'l-Cevzî'nin *Mevzû'ât*'ını esas aldığı için genellikle oradaki rivayetleri değerlendirebilmiştir.

2. Mevzûât Edebiyatında İmana Dair Temel Meseleler

2.1. İmanın Tarifi

İmanın nasıl tanımlanması gerektiği ilk defa Mürcie tarafından tartışılmış; imanın söz mü, fiil mi, amel mi, mârifet mi yoksa bunların bütünü mü olduğu soruları ilk dört asır boyunca ilim adamlarını meşgul etmiş, âlimler, ideolojik ve mezhebi kabullerine göre imanı tanımlamaya çaba göstermiştir.³⁹ Farklı ekoller

²⁹ Ebû Hafs Ziyâüddîn Ömer b. Bedr b. Saîd el-Mevsilî, *el-Muğnî 'anî'l-hıfzî ve'l-kitâb bi-kavlihim lem yaşıhha şey'un fî hâze'l-bâb* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-Arabî, 1407/1987), 1/25.

³⁰ Mevsilî, *Muğnî*, 1/29.

³¹ Şemsüddîn Ebû Abdullah ez-Zehebî, *Telhîsü kitâbi'l-mevzû'ât*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1419/1998), 26-29.

³² Abdurrahmân Celâleddîn es-Süyûtî, *el-Le'âli'l-masnû'a fî'l-eḥâdîsi'l-mevzû'a*, thk. Ebû Abdurrahman Salâh (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1996), 1/37-49.

³³ Ebû'l-Hasen Nûrüddîn el-Hicâzî el-Kinânî İbn Arrâk, *Tenzihü's-şerî'ati'l-merfû'a 'anî'l-aḥbâri's-şenî'ati'l-mevzû'a*, thk. Abdülvehhâb Abdüllatîf (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1399/1979), 1/3-4.

³⁴ İbn Arrâk, *Tenzihü's-şerî'a*, 1/149-155.

³⁵ Cemâlüddîn Muhammed Tâhir el-Fettenî, *Tezkiretü'l-mevzû'ât* (Kahire: İdâretü't-Tıbbâ, 1343/1924), 11, 14.

³⁶ Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân el-Kârî el-Herevî Ali el-Kârî, *el-Esrârü'l-merfû'a fî'l-aḥbâri'l-mevzû'a*, thk. Muhammed es-Sabbâğ (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1391/1971), 73.

³⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî eş-Şevkânî, *el-Fevâ'idü'l-mecmû'a fî'l-eḥâdîsi'l-mevzû'a*, thk. Abdurrahman el-Muallimî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 4.

³⁸ Şevkânî, *Fevâ'idü'l-mecmû'a*, 452-456.

³⁹ Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, 75.

iman mevzuuna tahsis ettikleri eserlerde bu tanımları dile getirmiştir. Aynı şekilde Ehl-i hadis de gerek müstakil iman konulu eserlerde gerekse temel hadis kaynaklarında benimsedikleri iman tanımına yer vermişlerdir. İmanın tarifi; temel hadis kaynaklarının iman bölümlerinde musanniflerin dikkat çektiği ilk konulardan biri olduğu gibi⁴⁰ mevzûât edebiyatında da imanla ilgili bölümlerde işlenen temel meselelerdendir. Mevzûât literatüründe iman genelde ikrar, marifet ve amel ilişkisi bağlamında tarif edilmektedir. Mevzûât edebiyatında göze çarpan ilk iman tarifi “İman dil ile ikrardır.”⁴¹ şeklindedir. İmanı ikrarla özdeşleyerek yapılan bu tanım genellikle Kerrâmiyye’nin ve bazı Mürcîîlerin benimsediği bir tariftir.⁴² İmanı sadece ikrarla tahdit ederek yapılan bu tarife Ehl-i hadis şiddetle karşı çıkmış; Buhârî, binden fazla âlimden hadis aldığını ve ‘iman sadece sözdür’ diyen hiç kimseden hadis yazmadığını vurgulamıştır.⁴³

Cûzekânî’nin batıl olduğunda şüphe yoktur diyerek nitelediği bir rivayette de ameli imandan ayırmayan kişinin cemaatten nasibinin olmadığı belirtilir.⁴⁴ Bu çerçevedeki başka bir rivayette de iman sadece kalbin mârifeti ve dilin ikrarı olarak tarif edilir.⁴⁵ Böylece Hâricî ve Ehl-i hadis iman nazariyesiyle çelişen ancak Hanefî-Mürçîî iman anlayışına aynen uyan bir iman tanımı ortaya çıkar. Mürcie’nin çoğunluğuna göre iman; “Kalp ile tasdik dil ile ikrardır.” Bu tanım Ebû Hanîfe (öl. 150/767) dâhil Kûfeli fakihlerin anlayışını da yansıtmaktadır.⁴⁶

Mevzûât edebiyatında iman; marifet, dil ile ikrar ve organlarla amel şeklinde de tanımlanır.⁴⁷ Bu tanım Hâriciyye, Mu’tezile, Zeydiyye ve Ehl-i hadisin iman görüşü ile bire bir örtüşmektedir. Bu görüşe göre imanın tasdik amel ve ikrar olmak üzere üç rûknü vardır. Bu rûkûnlerden biri gerçekleşmezse orada imandan söz edilemez.⁴⁸ Ancak Ehl-i hadis ameli imandan bir cüz saymakla birlikte kalbinde iman bulunan ve imanını diliyle ikrar eden kişinin gûnahtan dolayı kâfir addedilemeyeceğini sadece günahkâr mümin olacağını da belirtmiştir.⁴⁹ Ehl-i hadisin iman nazariyesini hicrî 3. asrın başında konu özelinde telif ettiği muhtasar ve müfit eseriyle ortaya koyan Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm’a göre imanın tanımı noktasında âlimler ikiye ayrılmıştır. Bunlardan birinci gruba göre imanın tarifi şöyledir: “Kalpten Allah’a samimiyetle iman etmek, imanını diliyle ikrar etmek ve azalarıyla bu doğrultuda güzel işler yapmaktır.” Diğer gruba göre iman: “Sadece kalben inanmak ve dil ile ikrar etmekten ibarettir.” Amellere gelince bunlar yalnızca iyiliktir ve imandan değildir.⁵⁰ Her iki iman tarifini değerlendiren Ebû Ubeyd’e göre Kur’an ve sünnet açısından tasdik, söz ve amelin birlikteliğiyle iman tanımlanabilir. Bu üç unsuru bir arada barındırmayan iman tarifleri reddedilmelidir.⁵¹ Ahmed b. Hanbel’in (öl. 241/855) oğlu aynı zamanda Ehl-i hadisin hararetli savunucularından Abdullah b. Ahmed de (öl. 290/903) iman nazariyesini Cehmî iman anlayışı ile karşılaştırmalı olarak ele almakta, onlara göre imanın amel ve ikrardan yoksun sadece marifetten ibaret olduğunu belirtmekte, Ehl-i sünnete göre ise imanın marifet, ikrar ve amel olduğunu ifade etmektedir.⁵²

Mevzûât edebiyatındaki iman tarifleri imana dair görüşü olan ve bu konuda belli bir tanımlama yapan ana akım bütün fırka ve grupların iman anlayışını yansıtan bir mahiyet arz etmektedir. Bu tarifler Cehmî, Hâricî, Mürcîî iman tanımlarını yansıttığı gibi Ehl-i hadisin iman tanımını da aktarmaktadır. Mevzûât edebiyatındaki iman tanımları incelendiğinde; hadis uydurmanın başlıca sebeplerinden biri sayılan itikâdî fırka ve mezheplerin kendi görüş ve fikirlerini Hz. Peygamber’in sözleriyle destekleme arzularının tezahür

⁴⁰ Buhârî, “İmân”, 1.

⁴¹ İbnü’l-Cevzî, *el-Mevdû’ât*, 1/129.

⁴² Kılavuz, *İslam Akâidi*, 42.

⁴³ Ebû’l-Kâsım Hibetullah b. Hasan b. Mansûr el-Lâlekâî, *Şerhu uşûli’i’tikâdi Ehl-i’s-sünne ve’l-cemâ’a*, thk. Hamdân el-Gâmîdî (Riyad: Dâru Taybe, 1423), 5/959.

⁴⁴ Cûzekânî, *Ebâtîl ve’l-menâkîr*, 1/160.

⁴⁵ Zehebî, *Telhîs*, 26.

⁴⁶ Ebû’l-Abbâs Takıyyüddîn İbn Teymiyye, *el-İmân*, thk. Muhammed Nâsuriddîn Elbânî (Umman: Mektebetü’l-İslâmî, 1996), 303.

⁴⁷ İbnü’l-Cevzî, *el-Mevdû’ât*, 1/128; Süyûtî, *Le’âli’l-maşnû’a*, 1/37.

⁴⁸ Aşıkutlu, “Buhârî’nin İmân Yaklaşımı”, 66.

⁴⁹ Buhârî, “İmân”, 32.

⁵⁰ Ebû Ubeyd, *Kitâbü’l-imân*, 9-10.

⁵¹ Ebû Ubeyd, *Kitâbü’l-imân*, 9.

⁵² Ebû Abdurrahmân Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*, thk. Muhammed b. Saîd b. Sâlim el-Kahtânî (Demâm: Dâru İbnî’l-Kayyim, 1406), 1/305-307.

ettiği görülmektedir. Nitekim kendi kelâmî fikir ve düşüncelerini takviye eden görüşleri dillendiren hadisleri uydurmayı mübah kabul eden kalamcılarının varlığı da bilinmektedir.⁵³ Mürcie mezhebinin önde gelen isimlerinden biri kabul edilen Muhammed b. Kâsım et-Taykânî bunlardandır.⁵⁴

2.2. İman-Amel İlişkisi

Hâricîlerin ameli terk eden mümini tekfir etmeleri sonucunda amelin imanın oluşumundaki rolü, amelin neliği ve iman olgusundaki konumu, imana dâhil olup olmaması gibi meseleler iman konulu tartışmaların odağında yer almıştır. Bu bağlamda Mürcie; imanın oluşumunda ve gerçekleşmesinde amelin bir etkisinin bulunmadığını ancak amelin imana bağlı olarak şekillenen ve iman gereği olarak ortaya çıkan davranışlar olduğunu iddia etmiştir. Mürcie'nin söz konusu iddiası tartışmanın yönünü de imanda amelin konumu ve iman-amel ilişkisi başlıklarına çevirmiştir. Bu noktada iman-amel ilişkisi çerçevesinde ameli iman ayrılmaz bir parçası kabul eden Hâricî, Mu'tezilî ve Ehl-i hadis çizgisi ile hiçbir şekilde ameli iman bir cüzü ve iman teşekkül için bir gereklilik kabul etmeyen Mürcîî iman anlayışı ortaya çıkmıştır.⁵⁵

Burada hangi amel iman ayrılmaz bir parçasıdır? Sorusunun da dikkate alınması gerekir. Bu bağlamda; Hâricîler ve bir kısım Mu'tezile, farz veya nafile bütün amelleri iman ayrılmaz bir parçası kabul ederken Ehl-i hadis âlimleri de amelin içerisine iman edilecek bütün esasları, yapılması istenilen bütün tâat ve iyilikleri, terkedilmesi istenen bütün yasakları dâhil etmektedirler. Nitekim Ehl-i hadis tarafından tasnif edilen temel hadis kaynaklarındaki iman şubeleri anlatısı bunu göstermektedir.⁵⁶

Özellikle Ehl-i hadisin taraf olduğu konuya dair tartışmalar temel hadis literatürüne bölüm, konu başlığı ve tercih edilen rivayetlerle aktarılmıştır. Nitekim Buhârî, meşhur eseri *Sahîh*'in iman bölümünde yoğun olarak iman-amel ilişkisine yer vermiş, amelin iman gereği ve ayrılmaz bir cüzü olduğunu bâb başlıklarında tek tek vurgulayarak ortaya koymuştur. “Kadir gecesini tâatle geçirmek imandandır.”, “Cihad imandandır.”, “Ramazan gecelerini nafile ibadetle geçirmek imandandır”, “Mükâfatını yalnız Allah'tan umarak Ramazan orucunu tutmak imandandır.”, “Namaz imandandır.”, “Cenazenin arkasından gitmek imandandır.”⁵⁷ şeklindeki konu başlıkları Ehl-i hadisin önemli bir temsilci olan Buhârî'nin amel-iman ilişkisine yaklaşımını net olarak göstermektedir. Buhârî'nin iman-amel ilişkisine benzer bir yaklaşımı öğrencisi Tirmizî'de (öl. 279/892) de görmek mümkündür. O, “Farz ibadetlerin imana eklenmesi hakkında nakledilen rivayetler” adlı konu başlığı⁵⁸ altında amelin imandaki konumuna vurgu yapmaktadır. Ayrıca o, iman ikrardan ibaret olduğunu dillendiren kişinin tövbeye davet edilmesine ve bunu kabul etmezse katledilmesine imkân tanıyan bir rivayeti naklederek de Ehl-i hadis düşüncesini tahkim etmektedir.⁵⁹ Tirmizî “Bizimle münafık, müşrik ve kâfirler arasındaki fark namazdır. Kim onu terk ederse kâfir olur.” şeklindeki rivayeti tahrîc ederek namaz-iman dolayısıyla iman-amel ilişkisinin ehemmiyetine ışık tutmuş ancak burada da Abdullah b. Şakîk el Ukaylî'den naklettiği “Muhammed'in ashabı namazdan başka amellerden hiçbirinin terk edilmesini küfür saymazlardı ancak namazın terk edilmesini küfür sayarlardı.” nakliyle ameli imandan bir cüz sayan diğer fırka ve gruplarla Ehl-i hadisin farkını ortaya koymuştur.⁶⁰ Nesâî'nin (öl. 303/915) *Sünen*'indeki iman bölümünde de bazı bâb başlıkları tıpkı Buhârî'nin *Sahîh*'inde olduğu gibi doğrudan belli başlı ibadetlere tahsis edilerek amelin imandaki konumuna dikkat çekilmiştir.⁶¹

Mevzûât edebiyatında iman-amel ilişkisi öncelikle İslam-iman ilişkisi çerçevesinde değerlendirilir. “İslam alenidir, zahirdir; iman ise kalptedir.” rivayeti bu perspektifi yansıtır.⁶² Böylece iman kalpte olduğu vurgulanarak amel imandan bir cüz kabul edilmez. İmanın kalpte olmasından maksat; Allah'ın varlığını,

⁵³ Kandemir, *Mevzu Hadisler*, 39.

⁵⁴ Süyûtî, *Le'âli'l-maşnû'a*, 1/43.

⁵⁵ Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, 89.

⁵⁶ Ebû'l-Hasan İbnü'l-Haccâc el-Müslim, *el-Câmi'u's-şâhih*, thk. M. Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts), “İman”, 35.

⁵⁷ Buhârî, *İmân*, 26, 20, 27, 28, 29, 31, 35, 36, 41.

⁵⁸ Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şakîr (Kahire: Matbaatü Mustafâ, 1375/1975), “İmân”, 5.

⁵⁹ Tirmizî, “İmân”, 9.

⁶⁰ Tirmizî, “İmân”, 9.

⁶¹ Ebû Abdurrahman Ahmed en-Nesâî, *es-Sünen (el-Müctebâ)*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Haleb: Mektebetü'l-Matbûati'l-İslâmiyye, 1406/1986), “İmân”, 21-26.

⁶² İbnü'l-Kayserânî, *Ma'rifetü't-tezkire*, 135.

birliğini ve iman esaslarını kalben kabul etmektir. Özellikle Mürcie'nin Yûnusiyye kolu iman; Allah'ı bilmek, O'na karşı kibirden kaçınarak tevazu sahibi olmak ve O'na karşı kalbî muhabbet beslemek şeklinde tanımlar.⁶³ Söz konusu bu nitelendirme iman kalple tahdit ederek amelden soyutlamaktadır. Cehmiyye ise, iman sadece marifet olarak kabul edip dil ile inkârın imana zarar vermeyeceğini imanın inanç, ikrar ve amel şeklinde taksim edilemeyeceğini belirtmektedir.⁶⁴ Mevzûât edebiyatındaki bu rivayet Cehmiyye'nin bu yaklaşımıyla da uyumludur.

Uydurma hadisleri cem eden kaynakların hemen hepsinde yer alan "İman sözdür, amel ise onun davranışlardaki göstergesidir." şeklindeki rivayette⁶⁵ iman-amel ilişkisi amelin imandan bir cüz ve iman için bir gereklilik değil de imanın şerâ'i' olarak takdim edilmekte; amelin imanın gereği olarak ortaya çıkması beklenen davranışlar şeklinde anlaşıldığı görülmektedir. Bu düşünce Kerrâmiyye'nin iman; ne organlarla ameldir ne de kalben tasdiktir, sadece sözdür yaklaşımıyla örtüşmektedir.⁶⁶

"Ameli imandan ayırmayan kişinin cemaatte nasibi yoktur." şeklindeki rivayetle de Mürcîî iman anlayışı desteklenmektedir.⁶⁷ Bununla birlikte bu anlayışa muhalif görüşleri benimseyenlerin ya da ameli imanın gereği olarak kabul edenlerin cemaatten nasibinin olmadığı vurgusu Ehl-i hadisin söylemine bir atıf mahiyetindedir. Bu vurgu ile rivayetin uydurma olduğu adeta gizlenmeye çalışılmıştır. Zira cemaat vurgusunu Ehl-i hadis sıkça yapmakta, kendilerini cemaat olarak kabul edip sünnet ehli olarak nitelerken ehl-i bid'at olarak isimlendirdikleri fırkaların cemaatin dışında olduğunu belirtmektedirler.⁶⁸

İbnü'l-Cevzî'nin naklettiği bir rivayette "İman ikrar ve ameldir, artar ve eksilir. Kim bundan başka bir şey söylerse o bid'at ehliendir." denilmektedir. İbnü'l-Cevzî rivayetin senedinde bulunan Ahmed b. Harb ve İbn Humeyd'i iki büyük felaket olarak tavsif etmektedir. Ona göre İbn Hibbân ve İbn Adî, Ahmed b. Harb'i yalancı ve hadis uydurmacısı olarak kaydetmişler; Ebu Zür'a da İbn Humeyd'i yalancı olarak tespit etmiştir.⁶⁹ İbn Arrâk bu rivayete eserinin ikinci faslında yer vermiş böylece İbnü'l-Cevzî'nin uydurma olduğunu iddia ettiği bu hadisin Süyûtî tarafından aynı şekilde değerlendirilmediğini belirtmiştir.⁷⁰ Bu rivayette Ehl-i hadisin sıkça kullandığı bid'at ehlinden olma söylemi dikkat çekmekte rivayetin Ehl-i hadis taraftarlarınca dillendirildiği düşünülmektedir.⁷¹

İmanın sadece söz olduğunu eleştirmek için uydurulan bir rivayet de şöyledir: "Üç haslet vardır ki bunlar kimde bulunursa benden değildir ben de ondan değilim. Ali'ye buğzetmek, ehl-i beytime düşmanlık etmek ve iman sadece sözdür demek."⁷² Bu rivayet Kerrâmiyye'ye karşı Şîa tarafından uydurulmuş görülmektedir. Zira Kerrâmiyye; iman sadece kelimadan ibaret gören, bunun yanında ilk dört halifenin tarihi sıralamasını fazilet sıralaması kabul eden, Hz. Osman dönemindeki olaylara müdahale etmediği için Hz. Ali'yi tenkit eden, Hz. Ali ile birlikte Muaviye'nin halifeliğini de meşru gören bir fırkadır. Bütün bu parametreler birlikte değerlendirildiğinde rivayetin uydurulma gayesi ve uyduranlar açığa çıkmaktadır. Bunlara ek olarak rivayetin senedinde yer alan Abbâd b. Yakûb (öl. 250/864) propagandist bir Râfîzî ve Şîî olarak da tanıtılmaktadır.⁷³

İman-amel ilişkisini veya amelin imandaki konumunu belirten bir rivayette de "Şirkle birlikte hiçbir amelin fayda vermediği gibi imanla birlikte hiçbir amel de zarar vermez." denilir.⁷⁴ Böylece amelin imanda

⁶³ Şehristânî, *el-Milel*, 1/140.

⁶⁴ Şehristânî, *el-Milel*, 1/88.

⁶⁵ İbnü'l-Kayserânî, *Ma'rifetü't-tezkire*, 134.

⁶⁶ Şehristânî, *el-Milel*, 1/133.

⁶⁷ İbn Arrâk, *Tenzihü's-serî'a*, 1/149.

⁶⁸ Muhammet Ali Asar, "Ehl-i Hadisin Sünnet Savunusunun Temel Paradigmaları", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2021), 285.

⁶⁹ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevdû'ât*, 1/130.

⁷⁰ İbn Arrâk, *Tenzihü's-serî'a*, 1/150. İbn Arrâk eserini tertip ederken her babı fasıl adı altında kendi arasında üç kategoriye ayırmıştır. Birinci kategoride İbnü'l-Cevzî'nin mevzu saydığı, Süyûtî'nin de bunu kabul ettiği; ikinci kategoride İbnü'l-cevzî'nin mevzû kabul edip Süyûtî'nin ona muhalefet ettiği; üçüncü kategoride de İbnü'l-Cevzî'nin eserinde yer alamayan ancak Süyûtî'nin mevzu saydığı rivayetler yer almaktadır.

⁷¹ Ebû Abdullah Muhammed İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. M. Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts), "Mukaddime", 7.

⁷² İbn Arrâk, *Tenzihü's-serî'a*, 1/154.

⁷³ Zehebî, *Mizân*, 2/379-380.

⁷⁴ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevdû'ât*, 1/136.

hiçbir etkisinin olmadığı, günah olarak nitelenen davranışlarda bulunmanın imana hiçbir zarar vermeyeceği vurgulanmıştır. Bu rivayet aslında büyük günah işleyen imandan çıkar mı? O, mümin mi, kâfir mi, fasık mı? Onun ahiretteki durumu nedir? Gideceği yer cennet mi, cehennem mi? sorularına cevap olarak üretilmiştir. Bu yönüyle rivayet Mürcîî, Kerrâmî ve Cehmî anlayışı yansıtmaktadır. Daha önce geçtiği üzere Kerrâmiyye'ye göre iman söz iken; Cehmiyye'ye göre iman, ne dilin şehadeti ne nübüvveti ikrar ne de farzları eda etmektir. O sadece kalple Allah'ı bilmektir. Meleklerin imanı bunun örneğidir.⁷⁵ Mürciilere göre; büyük günah işleyenle ilgili karar kıyamet günü verilecektir. Bu dünyada onların cennetlik ya da cehennemlik olduklarına dair fikir beyan edilmemelidir. Allah dilerse affeder dilerse azap eder. Küfürle birlikte iyiliklerin hiçbir fayda vermediği gibi imanla birlikte kötülüklerin de hiçbir zararı olmaz.⁷⁶ Bu anlayış Ehl-i hadis, Havâric, Mu'tezile başta olmak üzere amelin imanda etkisinin bulunduğunu kabul eden tüm itikâdî fırkaların görüşü ile çelişmektedir. Ehl-i hadis iman-amel ilişkisi bağlamında muhalif fırkalardan özellikle Mürcie'yi muhatap almış ilgili literatürde buna göre argümanlar geliştirmişlerdir.⁷⁷ Bu bağlamda Ehl-i hadis ırcâ fikrini bid'at ve Mürcie'yi de bid'at fırkalarından birisi olarak görmekte ve "imanla birlikte günahın zararsız olduğunu savunanlar" olarak niteledikleri Mürcie'nin lanetlendiğini kabul etmektedirler.⁷⁸

Ameli imanın cüzü ve önemli bir unsuru olarak kabul eden Ehl-i hadis amelin terki ya da büyük günah işleyenin durumu ile ilgili olarak Havâric ve Mu'tezile'den farklı düşünmektedir. Ehl-i hadis genel telakkisi büyük günah işlemekle imandan çıkılmayacağı ve büyük günahlardan birini işlemesinden dolayı ehl-i tevhidin küfre nisbet edilmemesi şeklindedir.⁷⁹ Bu çerçevenin en güzel örnekleri de Buhârî'nin *Sahîh*'inde görülür. O, "İmanın artması ve azalması" bâb başlığı altında "Lâ ilahe illallah deyip de kalbinde zerre ağırlığınca iman bulunan kimse cehennemden çıkacaktır."⁸⁰ rivayetine yer vermektedir. Böylece Buhârî büyük günah işleyenin ebedi cehennemde kalacağını iddia eden Hâricîler ile büyük günah işleyenin durumunu el-menzile beyne'l-menzileteyn olarak ifade eden Mu'tezile'nin iddiasını çürütmektedir. Ona göre büyük günah işleyen dinden çıkarak kâfir olmayacağı gibi cehennemde de ebedi kalmaz.⁸¹ Onun "Ensarı sevmek imanın alametlerindendir" bâb başlığı da⁸² hakem olayından dolayı sahâbenin bir kısmını büyük günah işlemek dolayısıyla küfre düşmekle suçlayan Havâric'e reddiye niteliğindedir. Üçüncü asırda Ehl-i hadis in önde gelen temsilcilerinden olan Ebû Dâvûd "İrcâ görüşünü ya da Mürcie'yi red" başlığı altında iman olgusunda amele yer vermeyen Mürcie'nin görüşlerini reddetmektedir.⁸³ Tirmizî ise *Sünen* adlı eserinin iman bölümünde "Mümin bir kimseyi küfürle itham etmemek"⁸⁴ konu başlığı ile Ehl-i kiblenin tekfir edilmesini yasaklayan Ehl-i hadis çizgisini devam ettirmektedir.⁸⁵ "Zina eden iman üzere zina etmez"⁸⁶ başlığının akabinde Ehl-i ilimden zina, hırsızlık ve şarap içme gibi büyük günahlar sebebiyle kişinin kâfir olacağına hüküm veren Ehl-i ilimden birini tanımadığını nakletmektedir. Burada onun Ehl-i ilimden kastettiği Ehl-i hadis olmalıdır.⁸⁷ O, bölümün sonlarına doğru da iman eden bir kişinin ebedi olarak cehennemde kalmayacağı, günahlarının cezasını çektikten sonra mutlaka cennete gireceğine dair haberlere yer vermektedir.⁸⁸ Ezcümle Ehl-i hadise göre amel imanının ayrılmaz bir parçasıdır. Temel hadis kaynaklarının iman bölümleri bu ana fikir üzerine inşa edilmiştir.

⁷⁵ Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-îmân*, 50.

⁷⁶ Şehristânî, *el-Milel*, 1/139.

⁷⁷ Süleyman b. Eş'as İshak es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût, Muhammed Kâmil Karabelâ (Beyrut: Dârü'r-risâle, 1430/2009), "Sünne", 15.

⁷⁸ Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, 57.

⁷⁹ Malatî, *et-Tenbîh*, 14-15.

⁸⁰ Buhârî, "İmân", 32.

⁸¹ Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, *İrşâdü's-sârî li şerhi şahîhi'l-Buhârî* (Kahire: Matbaatü'l-Kübrâ, 1323/1905), 1/131.

⁸² Buhârî, "İmân", 9.

⁸³ Ebû Dâvûd, "Sünne", 15.

⁸⁴ Tirmizî, "İmân", 16.

⁸⁵ Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, 69.

⁸⁶ Tirmizî, "İmân", 11.

⁸⁷ M. Hayri Kırbaoğlu, *Ehl-i Sünnetin Kurucu Ataları Ashâbü'l-Hadise Göre Allah'ın Sıfatları Meselesi* (Ankara: Otto Yayınları, 2020), 37.

⁸⁸ Tirmizî, "İmân", 17.

2.3. İmanın Artması ve Eksilmesi

İman-amel ilişkisi çerçevesinde tartışılan konuların başında imanın artması ve eksilmesi meselesi gelmektedir. Konu lehte ve aleyhteki görüşlere mebni olarak hicrî ilk beş asırda çokça tartışılmıştır. Günümüze ulaşan iman konulu ilk eserlerden biri olan Ebû Ubeyd'in (öl. 224/838) *Kitâbü'l-îmân*'ında konuya bir bölüm ayrılırken⁸⁹ dördüncü asrın sonlarında binden fazla haberi derleyerek *Kitâbü'l-îmân* adlı eserini telif eden İbn Mende de (öl. 395/1005) eserinde konuya müstakil bir başlıkla yer vermiştir.⁹⁰ Beşinci asırda Ehl-i hadis inancını ortaya koymak amacıyla üç bine yakın haberden oluşan hacimli bir eser kaleme alan Lâlekâî de (öl. 418/1027) eserinde imanın artması ve azalmasına dair müstakil başlıklar açmıştır.⁹¹ Temel hadis kaynaklarının imanla ilgili bölümlerinde de mesele bâb başlıklarında ve başlıklar altına kaydedilen rivayetlerle ele alınmıştır.⁹²

Bu başlık altındaki tartışmalar; imanda artma ve eksilme olur mu? İmanın artması ve eksilmesi ikrarda, tasdikte, amelde mi yoksa ahlaki ve duygusal boyutta mı gerçekleşir? İmandaki artma ve eksilme niteliksel midir yoksa nicel midir? şeklindeki sorular ve bu meyanda üretilen cevaplardan oluşmaktadır.⁹³ Ayrıca imanda kemâl ve efdaliyet gibi başlıklar da konu çerçevesindeki ihtilaflı alanlardandır.

Ameli imanin parçası ve rüknü sayan Hâriciyye, Mu'tezle, Zeydiyye ve Ehl-i hadise göre iman hem nicelik hem de nitelik bakımından artar ve eksilir. Bu durumda işlenen salih amellerle iman artarken günah ve kötülüklerle de azalır. Kur'an'daki çok sayıda ayet de imanın artıp azaldığını göstermektedir. Buna mukabil Ehl-i sünnet kelmacıları, Mürcie ve Ebû Hanîfe'ye göre iman artmaz ve eksilmez.⁹⁴

İmanın artması ve eksilmesi çerçevesindeki bahsi geçen karşıt görüşler mevzûât edebiyatına aksetmiş konu ihtilaflı grupların görüşlerini yansıtacak rivayetlerle ele alınmıştır.⁹⁵ Bu konuda rivayetler genellikle iki ana grupta temerküz etmektedir. Birinci grup rivayetlerde; imanin asla artıp eksilmeyeceği ifade edilirken bunun zıddını savunanlara yani iman artar ve eksilir diyenlere ölüm cezasına kadar varan yaptırımlar öngörülmektedir. İkinci grup rivayetlerde ise; imanin artıp eksileceği ifade edilmektedir. İmanın artıp azalmayacağını belirten rivayetler şöyledir: Ebû Hüreyre'den nakledildiğine göre bir gün Sakîf heyeti Hz. Peygamber'e geldi ve iman artar mı azalır mı? diye sordu. Peygamber (sav); "Hayır, imanin artması küfür, onun azalması şirk'tir." buyurdu.⁹⁶ Rivayete eserinde ilk olarak yer veren Cûzekânî rivayeti mevzû, bâtil ve asılsız olarak nitelendirmektedir. Rivayetin senedinde yer alan Hakem b. Abdullah (öl. 199/815) ricâl kaynaklarında Ebû Hanîfe'nin ashabından bir fıkıh âlimi olarak tanıtılır. Belh kadılığı da yapmıştır. Yaşadığı dönemde re'y ehlinin önde gelen âlimlerindendir. Bununla birlikte onun hadis uydurduğu, Mürcie'nin önde gelen isimlerinden biri olduğu da belirtilmiştir.⁹⁷ Ebû Mutî Hakem b. Abdullah hakkındaki bilgilerle, rivayet birlikte değerlendirildiğinde; rivayetin imanin artması ve azalmasına karşı çıkan Mürcie taraftarlarınca uydurulduğu anlaşılmaktadır.

Mevzûât literatürünün hemen hepsinde geçen bir başka rivayet de "İman artmaz ve eksilmez." şeklindedir.⁹⁸ Cûzekânî'nin uydurma, bâtil ve asılsız olarak nitelendirdiği rivayeti uyduran ravi Ahmed b. Abdullah el-Cûbârî'dir (öl. 247/862). Cûbârî'nin Kerrâmîyye mezhebinin kurucusu Muhammed b. Kerrâm'ın isteği üzerine çok sayıda hadis uydurduğu nakledilir.⁹⁹ İbn Uyeyne, Tavus b. Keysân gibi meşhur hadisçiler adına onlardan duymadığı binlerce hadis uydurmuştur. Hadis münekkitleri tarafından pis bir

⁸⁹ Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-îmân*, 24.

⁹⁰ Ebû Abdullah Muhammed b. İshâk İbn Mende, *Kitâbü'l-îmân*, thk. Ali b. Nâsırb. Muhammed el-Fakîhî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1406), 1/541.

⁹¹ Lâlekâî, *Şerh*, 5/1028.

⁹² Örnek için bk. Buhârî, "İmân", 32; Tirmizî, "İmân", 6.

⁹³ Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, 119.

⁹⁴ Kılavuz, *İslam Akâidi*, 54-55.

⁹⁵ Ali el-Kârî, *Esrârü'l-merfû'a*, 478.

⁹⁶ Cûzekânî, *Ebâtil ve'l-menâkir*, 1/144; Zehebî, *Telhîs*, 25; Süyûtî, *Le'âli'l-maşnû'a*, 1/41; İbn Arrâk, *Tenzihü's-şerî'a*, 1/149.

⁹⁷ Zehebî, *Mizân*, 1/574.

⁹⁸ Cûzekânî, *Ebâtil ve'l-menâkir*, 1/142; İbnü'l-Cevzî, *el-Mevdû'ât*, 1/132; Zehebî, *Telhîs*, 27; Süyûtî, *Le'âli'l-maşnû'a*, 1/42; İbn Arrâk, *Tenzihü's-şerî'a*, 1/149; Ali el-Kârî, *Esrârü'l-merfû'a*, 46.

⁹⁹ Ebû Ahmed Abdullah İbn Adî, *el-Kâmil fî qu'afâi'r-ricâl*, thk. Adil Ahmed Abdülmecud (Beyrut: el-Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1997), 1/291.

yalancı ve deccallardan bir deccal diye vasıflandırılmıştır.¹⁰⁰ Ahmed el-Cûbârî'nin Muhammed b. Kerrâm ile olan ilişkisi rivayetin uydurulma amacını da göstermektedir. Buhârî'nin "İman artmaz ve eksilmez." rivayetini nakledenlerin müebbet hapis ve şiddetli dayak ile cezalandırılması gerektiğini söylemesi de¹⁰¹ Ehl-i hadis muhitlerinde rivayete, bunu nakledenlere ve onun yalancı ravisine duyulan tepkinin göstergesidir.

Buhârî ve Ehl-i hadisın şiddetli tepkisinin karşısında imanın artıp azalmayacağını savunanların uydurduğu şu rivayet daha sert bir karşı tepkiyi dillendirmektedir: "İmanın artıp azalacağını iddia edenler bilsin ki, onun artması nifak azalması küfürdür. Bu kişiler ya tövbe ederler ya da boyunları kılıçla vurulur. Onlar Allah'ın düşmanıdır. Dini terk etmiş, küfrü benimsemişlerdir. Allah yeryüzünü onlardan temizlesin. Onların namazı, orucu, zekâtı ve haccı makbul değildir. Onların dini de yoktur. Onlar Resûlullah'tan uzak Resûl de onlardan uzaktır."¹⁰²

İmanın artıp azalmayacağına dair rivayetlere mukabil imanın artıp azalacağına dair rivayetler de mevzûât edebiyatında bulunmaktadır. İbnü'l-Cevzî eserinde imanın artıp azalacağına dair Muaz, Ebû Hüreyre ve Vâsile b. Eska'dan üç hadis nakletmektedir. Bunlardan ilki "İman artar ve azalır." şeklindedir.¹⁰³ Rivayetin ravilerinden Ammâr b. Mutar'ı İbn Adî (öl. 365/976) metrûk'ül-hadis olarak nitelendirmiş,¹⁰⁴ diğer hadis münekkitleri de onun yalancı olduğunu, hadislerinin bâtil bulunduğunu, güvenilir hadis âlimlerine nisbet ederek münker rivayetler naklettiğini kaydetmişlerdir.¹⁰⁵ Bazı hadis münekkitleri de onu güvenilir bulmuş özellikle hıfz kabiliyetine dikkat çekmişlerdir.¹⁰⁶ Bu kapsamda İbnü'l-Cevzî'nin kaydettiği ve Ebû Hüreyre tarihiyle nakledilen ikinci rivayet "İman ikrar ve ameldir, artar ve eksilir. Kim bundan başka bir şey söylerse o bid'at ehlindendir." şeklindedir.¹⁰⁷ İbnü'l-Cevzî'nin Vâsile b. Eska' (öl. 85/704) tarihiyle naklettiği üçüncü rivayet "İman söz ve ameldir. Artar ve eksilir." şeklindedir.¹⁰⁸ İbnü'l-Cevzî'nin uydurma olduğunu vurguladığı rivayete dair farklı kanaatler de bulunmaktadır. Aslında rivayet hakkındaki tartışmaların kaynağı rivayetin senedinde tâbiûn tabakasında yer alan Marûf b. Abdullah el-Hayyât'a dayanmaktadır. Aynı zamanda Vâsile b. Eska'nın azatlısı da olan Marûf b. Abdullah hadis rivayetinde tartışmalı bir figürdür. İbn Adî eserinde onun naklettiği ve tarihi süreç içerisinde hep tartışmalara neden olan çok sayıda hadisi serd etmiş akabinde de bu rivayetlerin hiç birinde mütâbaâtın bulunmadığını belirtmiştir.¹⁰⁹ Bu rivayetlerden birinin "İman söz ve ameldir, artar ve eksilir. İkrarsız amel, amelsiz de ikrar olmaz. Sünnete tabi olmanız ve ona sıkı sıkı tutunmanız gerekir." şeklinde¹¹⁰ olması Marûf b. Abdullah'ın imanda artma ve azalmanın varlığı ile sünnet olgusu arasında bir bağ kurma gayreti olarak da görülebilir. İbnü'l-Cevzî'nin uydurma olduğunu belirttiği Vâsile b. Eska' rivayetinin uydurma olmadığını bunun mütâbilerinin bulunduğunu savunan Süyûtî'nin (öl. 911/1505) eserinde imanın artıp eksilmesinin zikredilmesinden sonra yukarıda işaret edilen ve İbn Adî'nin naklettiği sünnete sıkıca yapışılmasını tavsiye eden rivayete yer vermesi dikkat çekmektedir.¹¹¹ O, adeta imanın artıp eksilmesi fikrini ve bu düşüncüyü benimseyip dillendirmeyi sünnet kabul etmektedir. Bu yüzden de imanın artıp azalacağını bildiren rivayetlere çok sayıda sahih hadisin mütâbaât ettiğini iddia etmektedir. Rivayetin bazı tariklerinde bulunup bazılarında yer almayan sünnete yapışma söylemi Ehl-i hadisın kabulüne mazhar olmuş ve onların iman konusunda temel düşüncelerinden biri haline gelmiş "İman artar ve azalır" yaklaşımına muhalif görüşleri sünnet söylemi ile adeta bastırmaya çalışmaktadır. Ayrıca Mâruf b. Abdullah'ın naklettiği ve kendisini

¹⁰⁰ Zehebi, *Mizân*, 1/107-108.

¹⁰¹ Ebû'l-Kâsım Ali İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, thk. Amr b. Ğurâme el-Umerî (Şam: Dârü'l-fıkr, 1415/1995), 55/129.

¹⁰² Cûzekânî, *Ebâtîl ve'l-menâkir*, 1/147; İbnü'l-Cevzî, *el-Mevdû'ât*, 1/133; İbn Arrâk, *Tenzîhü's-şerî'a*, 1/149.

¹⁰³ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevdû'ât*, 1/130; İbn Arrâk, *Tenzîhü's-şerî'a*, 1/151.

¹⁰⁴ İbn Adî, *el-Kâmil*, 6/138.

¹⁰⁵ Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002), 6/52.

¹⁰⁶ Zehebi, *Mizân*, 3/169.

¹⁰⁷ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevdû'ât*, 1/130. İman-amel ilişkisi başlığı altında bu rivayetle ilgili değerlendirme yapılmıştır.

¹⁰⁸ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevdû'ât*, 1/130.

¹⁰⁹ İbn Adî, *el-Kâmil*, 8/31-36.

¹¹⁰ İbn Adî, *el-Kâmil*, 8/32.

¹¹¹ Süyûtî, *Le'âli'l-maşnû'a*, 1/40.

destekleyen herhangi bir haberin de bulunmadığı başka bir rivayet “Bir Mürcî’ veya Kaderî öldükten üç gün sonra onların kabirleri açılrsa mutlaka yüzleri kıbleden başka bir tarafa çevrilmiş halde bulunur.” şeklindedir.¹¹² Buradan Marûf b. Abdullah’ın Mürcie düşmanı biri olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Mürcie ile ilgili böyle bir haberi ihdas edip yayma ihtimali bulunan birinin Mürcie’ye karşı fikirleri uydurması da kuvvetle muhtemeldir.

İbnü’l-Cevzî’nin, senedindeki ravileri dikkate alarak Ehl-i hadisin klasik retoriği haline gelen “İman artar ve azalır” söylemini dillendiren rivayetleri uydurma kabul etmesi Ehl-i hadis muhitlerinde kendine taraftar bulabilmiş değildir. Eserinde bu meseleye müstakil başlık ayıran ve Ehl-i hadis ideolojisini benimseyen Cûzekânî ve Süyûtî gibi âlimler bu tür rivayetlerin uydurma olduğu konusunda çekingen davranmışlar, sahih hadislerle bu fikrin desteklendiğini zikretmişlerdir.¹¹³ İbn Arrâk ise imanın artıp azalacağına dair tüm rivayetleri eserinin ikinci faslında zikretmiştir. Böylece o bu konudaki rivayetlerin uydurma kabul edilmesinin ihtilaflı olduğunu vurgulamak istemektir.¹¹⁴ İbnü’l-Cevzî ise bu konuda daha cesur görünmektedir. Onun bu tavrında hadisçi olduğu gibi kalamcı da olmasının, tenkitçi bir zihin yapısına sahip bulunmasının ve özellikle hadisçi, kalamcı ve mutasavvıfları eleştirmekten çekinmemesinin, İslami çevrelerin dinin genel prensipleri ile çeliştiğini düşündüğü görüş ve uygulamalarını tenkit etmesinin etkisi muhtemeldir.¹¹⁵

Mevzûât literatüründe uydurma olup olmadığı tartışmalı bir şekilde yer alan imanın artması ve azalması meselesi temel hadis kaynaklarında hiçbir şüpheye mahal vermeyecek derecede “İman artar ve azalır” şeklinde bir söylem birliği ve bu fikri destekleyen argümanlarla birlikte sunulmaktadır. İmanın artıp eksilmesi konusunu gerek bu isimle bir bâb başlığı koyarak gerekse bu fikri destekleyen ayet hadis, sahâbe ve tâbiûndan önde gelenlerin sözlerine eserinde yer vererek detaylı bir şekilde işleyen muhaddislerin başında Buhârî gelmektedir. O, *Sahîh* adlı eserinin iman bölümüne “İman artar ve azalır” diyerek giriş yapmakta, imanın artacağını vurgulayan çok sayıda ayete peş peşe yer vermektedir.¹¹⁶ Buhârî imanın artıp azalmasını imanın kemale ermesi perspektifiyle ele almaktadır.¹¹⁷

Buhârî’nin dışında temel hadis kaynaklarının müelliflerinden İbn Mâce (öl. 273/887), *Sünen* adlı eserinin mukaddimesinde iman konu başlığının son iki rivayetini Ebû Hüreyre ve Ebu’d-Derdâ tarikleriyle nakledilen “İman artar ve azalır” şeklindeki haberlere tahsis etmiştir.¹¹⁸ *Sünen* adlı eserinde iman konusuna müstakil bölüm ayıran Tirmizî (öl. 279/892) ise “İmanın kemali artması ve eksilmesi hakkında gelen rivayetler” şeklinde bir konu başlığına yer verip bu başlık altında imanı kâmil müminin vasıflarını ortaya koyan bir rivayeti tercih ederek hocası Buhârî gibi imanın artması ve azalması konusunu imanın kemali ile birlikte değerlendirdiğini göstermektedir.¹¹⁹ Nesâî de (öl. 303/915) *Sünen*’inde “İmanın artması” ve “İman ehlinin birbirine üstünlüğü” gibi bâb başlıkları koyarak ve başlıkları destekleyen rivayetlere vererek konu çerçevesindeki fikrini ortaya koymuştur.¹²⁰

2.4. İmanda İstisna

Bu konu bir Müslümanın mensubiyetini nasıl ifade edeceğiyle ilgilidir. Bir kimse ‘ben gerçekten müminim’ mi demeli yoksa ‘inşallah müminim’ mi demelidir? sorusunun cevabı teorik bir sorun alanı oluşturmuştur. İmanda istisna meselesi; imanın tarifi, imanın rükünleri, iman-amel ilişkisi, imanın artması ve eksilmesi ile ilgili tartışmaların bir sonucu olarak tezahür etmiş, konu kavram çerçevesindeki farklı görüş ve düşüncelerden kaynaklı itikâdî bir sorun haline gelmiştir. İmanın kalp ile tasdik ve dil ile ikrardan ibaret

¹¹² İbn Adî, *el-Kâmil*, 8/33.

¹¹³ Cûzekânî, *Ebâtil ve’l-menâkîr*, 1/154-158; Süyûtî, *Le’âli’l-maşnû’a*, 1/40.

¹¹⁴ İbn Arrâk, *Tenzihü’s-şerî’a*, 1/150-151.

¹¹⁵ Yusuf Şevki Yavuz - Casım Avcı, “İbnü’l-Cevzî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 20/543-547.

¹¹⁶ Buhârî, “İmân”, 1.

¹¹⁷ Buhârî, “İmân”, 1.

¹¹⁸ İbn Mâce, “Mukaddime”, 9.

¹¹⁹ Tirmizî, “İmân” 6.

¹²⁰ Nesâî, “İmân”, 17-18.

olduğunu savunan Ebû Hanîfe'nin bu şartları sağlayan kişiyi gerçek mümin olarak kabul etmesine karşılık özellikle Ehl-i hadis mensupları ameli imanin unsurlarından biri saymış ve amel bakımından kişinin Allah nezdinde gerçek mümin olup olmadığının bilinemeyeceğini savunmuşlardır.¹²¹ Bu bağlamda Ebû Ubeyd'in şu nakli önemlidir: "Süfyân b. Uyeyne ve onun gibi düşünenler imanda istisna görüşünü benimsiyorlardı. Onların mümin olduklarını kesin olarak 'ben müminim' şeklinde söylemeyi çirkin görmelerinin sebebi nefislerini temize çıkarma ve Allah katında kendilerini mükemmel bir mümin olarak kabul etme korkusundandır. Yoksa ki onlar, bu dinin bütün mensuplarını mümin olarak isimlendirir."¹²² Bu yüzden Ehl-i hadisın önde gelen isimlerinden Evzâî (öl. 157/774), imanda istisnayı onu terk etmeyi eşit görür. Yani ona göre her ikisi de caizdir.¹²³

İmanda istisna meselesi de konu çerçevesinde görüş sahiplerinin hadisle kendi fikirlerini destekleme ya da karşıt fikirleri yıpratma adına hadis uydurdıkları alanlardandır. Dolayısıyla mevzûât literatüründe bu konu özelinde rivayetler de bulunmaktadır. Bu rivayetlerin bir kısmında imanda istisna fikri reddedilip bu düşünce sahipleri telin edilirken diğer kısmında imanda istisna fikri kabul edilerek bu düşünce sahipleri tafdil edilmektedir. İmanda istisna fikrinin reddedildiği rivayetler şöyledir: "Ümmetimden iki sınıf vardır ki onlar asla şefaata nail olamazlar. Bunlar Kaderiyye ve Mürcie'dir. Kaderiyye kimdir? diye sorulduğunda onlar kaderi inkar edenlerdir. Mürcie kimdir? denildiğinde; onlar ahir zamanda gelecek olup kendilerine mümin olup olmadıkları sorulduğunda inşallah müminiz diyenlerdir."¹²⁴ Bu rivayet kendi içinde paradoksal bir görüntü arz etmektedir. Zira Mürcie imanda istisnayı reddetmektedir. Burada Mürcie'nin 'inşallah müminiz' diyenler şeklinde tanıtılması vakıya aykırıdır. İnşallah müminiz sözü Ehl-i hadisın söylemidir. Hatta onlar imanda istisna yapmayanları ayıplar.¹²⁵ Ehl-i hadisın önde gelen isimlerinden Süfyân es-Sevrî (öl. 161/778); "İnşallah müminim demeyi kerih gören kişinin kendilerine göre Mürciî olduğunu belirtmektedir."¹²⁶ Abdurrahman b. Mehdi (öl. 198/813) ise; "İmanda istisnayı terk etmek gerçek ırcadır." demektedir.¹²⁷ Bu rivayette Ehl-i hadisın söylemi Mürcie'ye nisbet edilerek sunulmaktadır. Rivayette imanda istisna yapanlar Mürciî olarak nitelendirilmişlerdir. Rivayeti uyduran Me'mûn b. Ahmed'in Şafî mezhebinin kabullerine aykırı olarak "Namazda rükû esnasında ellerini kaldıranın namazı yoktur." ve "Cemaatle namazda imamın arkasında okuyan kişinin ağzı ateşle doldurulur." gibi rivayetler uydurması¹²⁸ onun Hanefî-Mürciî çizgiye daha yakın olup imanda istisnayı kabul etmediğini göstermektedir. Buna rağmen imanda istisnayı kabul edenleri Mürciî olarak nitelendirmesi bu kişinin bir mensubiyetinin bulunmadığı ve Müslümanlar arasında kargaşa yaratmaya çalıştığı fikrini de akla getirebilir. Kendisinin deccal olarak isimlendirilmesi, güvenilir hadis âlimleri adına hadis uydurduğunun belirtilmesi¹²⁹ ve hadis uydurmakla meşhur oluşu bu yargıyı desteklemektedir.¹³⁰

Bu konuda mevzûât kaynaklarındaki başka bir rivayet "Ümmetim imanda istisna yapmadıkça ve kıbleyi değiştirmedikleri müddetçe hayırdadır." şeklindedir. İbnü'l-Cevzi rivayeti Mürcie'nin uydurduğunu ve senesinde çok sayıda zayıf ve meçhul râvi bulunduğunu bildirir.¹³¹ Rivayetin senesinde yer alan Cafer b. Harûn'un hadis uydurduğu da belirtilmiştir.¹³² Başka bir rivayette de "Kim iman artar ve azalır derse Allah'ın dininden çıkar. Her kim de ben inşallah müminim derse onun İslam dininde hiçbir nasibi yoktur." denilir.¹³³ Bu rivayetle Ehl-i hadisın temel görüşleri reddedilmekte Hanefî-Mürciî görüş desteklemektedir.

¹²¹ Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-îmân*, 21; İlyas Üzümlü, "İstisna", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 23/392.

¹²² Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-îmân*, 21.

¹²³ Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Hârûn el-Hallâl, *Kitâbü's-Sünne*, thk. Atiyye ez-Zehrânî (Riyad: Dârü'r-Râye, 1410/1989), 3/598.

¹²⁴ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevdû'ât*, 1/134; İbn Arrâk, *Tenzihü's-şerî'a*, 1/150; Şevkânî, *Fevâ'idü'l-mecmû'a*, 450.

¹²⁵ Lâlekâî, *Şerh*, 5/1051.

¹²⁶ Cûzekânî, *Ebâtil ve'l-menâkir*, 1/177.

¹²⁷ Ebû Bekr Muhammed b. Hüseyin b. Abdillâh el-Âcurrî, *eş-Şerî'atü*, thk. Ömer b. Süleyman ed-Dümeycî (Riyad: Dârü'l-Vatan, 1420), 2/663.

¹²⁸ Zehebî, *Mizân*, 3/429.

¹²⁹ İbn Hacer, *Lisân*, 4/447.

¹³⁰ İbn Asâkir, *Târîh*, 57/3.

¹³¹ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevdû'ât*, 1/135.

¹³² Zehebî, *Mizân*, 1/420.

¹³³ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevdû'ât*, 1/135.

Haneffî-Mürçîî görüşü destekleyen başka bir rivayette de ben inşallah müminim diyenin yani imanından şüphe eden kişinin amelinin boşa gittiği ve o kişinin ahirette hüsrana uğrayanlardan olduğu nakledilir.¹³⁴ Rivayetin ravilerinden Muhammed b. Temîm, Buhârî tarafından Hz. Peygamber adına yalan söylemek, İbn Hibbân tarafından hadis uydurma, Hâkim tarafından pis bir yalancı olmakla tavsif edilmiştir.¹³⁵

Mevzûât edebiyatında imanda istisnaya dair Haneffî-Mürçîî görüşü destekleyip Ehl-i hadis düşüncesini tezyif eden rivayetlerin yansira Ehl-i hadis düşüncesini destekleyen rivayetler de bulunmaktadır. “İnşallah müminim demek kişinin imanının tam olduğundandır.” rivayeti bunlardan biridir.¹³⁶ Ancak daha önce de vurgulandığı gibi mevzûât literatüründe Ehl-i hadis düşüncesini yansıtan rivayetlerin uydurma olduğu konusunda bir ittifak bulunmamaktadır. İbnü'l-Cevzî bu rivayetin sahîh olmadığını¹³⁷ Şevkânî (öl. 1250/1834) mevzû olduğunu kaydetmiştir.¹³⁸ Buna mukabil Cûzekânî rivayetin garîb, imanda istisnanın da sünnet olduğunu belirtmiş, düşüncesini destekleyen sahîh hadisleri naklederek rivayetin uydurma olduğunu karartma çabasına girmiştir.¹³⁹ Süyûtî de Cûzekânî'nin görüşlerini aynen aktararak ona katılmıştır.¹⁴⁰ Rivayetin ravisi Meârik b. Abbâd hakkında Buhârî, Ebû Zür'a, Ebû Hâtim, Dârekutnî gibi hadis münekkithleri “hadisi sahîh değildir, hadisi aşırı zayıftır, hadisleri münkerdir, zayıftır” şeklinde değerlendirmeler yapmış; Ahmed b. Hanbel ise ondan bir hadis nakleden kişiye Rabbinden bağışlanma dilemesini tavsiye etmiştir.¹⁴¹ Meârik'in rivayetteki hocası Abdullah b. Saîd de aşîkâr yalancı, metrûk ve sika değil gibi nitelemelere muhatap olmuştur.¹⁴² Rivayetin ravilerinden sadece ikisinin bu denli aşırı şekilde tenkit edilmesine rağmen rivayetin Ehl-i hadis düşüncesine uygun olduğu için korunmaya çalışıldığı izlenimi de ortadadır.

Temel hadis kaynaklarında imanda istisna meselesine gelince; Ma'mer b. Râşid'in (öl. 153/770) *Câmi'*'nin iman ve İslam bâbında Abdullah b. Mes'ûd'a isnad edilen bir haberle imanda istisna önerilir. Haberde Abdullah b. Mes'ûd'un da içinde yer aldığı kabile bir yolculuk esnasında başka bir kabileyle karşılaşır. Onlara kim olduklarını sorduklarında onlar ‘biz müminleriz’ cevabını verirler. Bunun üzerine Abdullah ‘biz cennetliklerdeniz’ demediler mi? diye sorar.¹⁴³ Ma'mer eserinin iman konusunda bu nakle yer vererek İbn Mes'ûd'un imanda istisnayı önemsediyini göstermektedir. Günümüze ulaşan konulu ilk eserlerden birindeki bu nakil hadisçilerin konuya bakış açısını yansıttığı gibi meselenin tarihine de ışık tutmaktadır. Erken dönem hadis kaynaklarından olan İbn Ebû Şeybe'nin (öl. 235/849) *Musannef* adlı eserinin iman bölümünde “Ben müminim diyen kişi” şeklinde bir konu başlığıyla mesele ele alınmıştır. Burada da ‘ben müminim’ söyleminden kaçınılması ya da umarım müminim vb. şekillerde sözler söylenmesini tavsiye eden haberlere yer verilmiştir.¹⁴⁴ Buhârî de *Sahîh*'te “Farkında olmadan müminin amelinin boşa gitmesinden korkması” şeklinde bir bâb başlığına yer vermiş¹⁴⁵ bu başlık altında sahâbîlerden hiçbirinin ‘bizim imanımız Cebrâil ve Mîkâil'in imanı gibidir’ demediğini aktarmıştır. Buhârî, kişinin farkında olmadan yaptığı amellerinin boşa gidebileceği dolayısıyla ikrar ve tasdik olsa bile ameli durumdan eksiklikleri bulunabileceğini gözeterek ‘ben müminim’ şeklinde kesinlik bildiren bir ifadeden ziyade ‘inşallah müminim’ denmesini uygun gördüğünü zımnen ifade etmektedir.

¹³⁴ İbn Arrâk, *Tenzîhü's-şerî'a*, 1/150.

¹³⁵ İbn Hacer, *Lisân*, 7/21.

¹³⁶ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevdû'ât*, 1/135.

¹³⁷ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevdû'ât*, 1/135.

¹³⁸ Şevkânî, *Fevâ'idü'l-mecmû'a*, 453.

¹³⁹ Cûzekânî, *Ebâtil ve'l-menâkir*, 1/173.

¹⁴⁰ Süyûtî, *Le'âli'l-ma'nû'a*, 1/45.

¹⁴¹ Yusuf b. Abdurrahman el-Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâ'ir-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1400/1980), 28/144-145.

¹⁴² Zehebî, *Mîzân*, 2/429.

¹⁴³ Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'*, 11/127.

¹⁴⁴ Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed İbn Ebû Şeybe. *Kitâbü'l-muşannef fî'l-eḥâdisi ve'l-âṣâr*. thk. Kemal Yusuf el-Hût. 7 Cilt. (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1989), 6/160-161.

¹⁴⁵ Buhârî, “İmân”, 35.

Sonuç

Hicrî 5. asırdan itibaren Ehl-i hadisin hadis uydurma faaliyetlerine karşı bir tedbir olarak geliştirdiği mevzû hadisleri bir araya toplama çabalarının ilk ürünleri görülmeye başlanmış ve mevzû rivayetler müstakil eserlerde toplanmıştır. Daha sonra bu çalışmalar artarak devam etmiştir. Bu eserlerde İslam dünyasında tartışmalara medar olan, pek çok fırka ve mezhebin ihtilaflı alanlarını oluşturan konuların yoğunlukla işlendiği görülmektedir. İman meselesi de mevzûât literatüründe dikkat çeken konuların başında gelmektedir.

Mevzuat edebiyatında imana dair konular imanın tarifi, iman-amel ilişkisi, imanın artması ve azalması, imanda istisna gibi başlıklarda yoğunlaşmaktadır. Mevzûât edebiyatındaki imana dair meseleler ve tartışma konuları ile temel hadis kaynaklarındaki iman mevzuundaki meselelerin hemen hemen aynı olduğu görülmektedir. Bu olgu; aslında her iki tür literatürün de tartışmalardan etkilendiği ve bu tartışmalar çerçevesinde düzenlendiği izlenimini ortaya koymaktadır. Zira Ehl-i hadisin oluşturduğu temel hadis kaynaklarındaki iman konuları nasıl telif edildikleri dönemdeki farklı grup ve ekollerin iman anlayışını tenkit ve Ehl-i hadisin kendi savlarını savunma motivasyonlarını içeriyorsa; mevzûât literatüründeki iman konuları da ana akım fırka ve ekollerin kendi iddiaları ve görüşlerini yansıtmaktadır.

Her fırka ve grubun kendi görüşünü desteklemek, muhalif iddiaları da tezyif etmek için hadis uydurduğu kabul edildiğinde mevzûât edebiyatındaki iman başlıkları altında çok sayıda fırka ve grubun görüşlerinin yer aldığı sonucuna ulaşılır. Bundan dolayı Ehl-i hadis, Mürcie veya Hâriciye'nin iman anlayışları gibi kendi iç bütünlüğü olan yeknesak bir iman tasavvurunu bu literatürden çıkarmak imkân dâhilinde değildir. Dolayısıyla bu literatür homojen bir iman anlayışından ziyade çok sayıda fırka ve grubun iman görüşünü yansıtan karmaşık bir iman tasavvuru sunmaktadır.

Mevzûât edebiyatındaki eserlerin telifinde yazarın düşüncesinin rivayetleri değerlendirmede etkili olduğu da görülmektedir. Zira Ehl-i hadis düşüncesini benimseyen bir müellifin iman konusundaki mevzû rivayetleri derlerken kendi ideolojisine uygun rivayetlerin mevzû sayılmasındaki çekincesini ya da itirazını bu literatürde görmek mümkündür. Rivayetin senedindeki ravilerden bazılarının Ehl-i hadisin meşhur temsilcileri tarafından ağır şekilde cerh edilmesine, yalancı ve hadis uydurmacısı olarak nitelendirilmesine rağmen rivayet Ehl-i hadis düşüncesini dillendirdiği için hakkında bâtil ya da mevzû hükmünün verilemediği görülmektedir.

İman konusu özelinde mevzûât edebiyatı kronolojik olarak tarandığında farklı eserlerdeki rivayetlerin büyük ölçüde aynı oldukları görülmektedir. Müellifler genellikle birbirini tekrar etmekte, sadece eserlerdeki yöntem farklılıkları dikkat çekmektedir. Bu çerçevede bazı müelliflerin konulu olarak planladığı eserleri diğerleri alfabetik olarak düzenlemiştir. Erken dönemde hadis münekkithlerinin uydurma olduğunu belirttikleri rivayetlerin üstüne yeni yöntemlerle farklı tespitler yapılamamıştır. Klasik ve modern kaynaklardaki uydurma hükmünün verilme gerekçesi ise büyük ölçüde isnad tenkidine dayanmaktadır. Genellikle ilgili rivayeti nakleden ravinin yalancı olması rivayete mevzû hükmünün verilmesinin temel nedenidir. İmana dair meseleler başta olmak üzere dinin tüm alanlarında Hz. Peygamber'e nisbet edilen uydurma rivayetleri tespit için yeni yöntemler geliştirilmelidir.

Beyanname

- 1. Finans/Teşvik:** Yazar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedir. / The author declare that no funding/incentive was used in the study.
- 2. Çıkar Çatışması:** Yazar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir. / The author declare that there is no conflict of interest in the study.
- 3. Etik Beyan:** Yazar bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedir. Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir. / The author declare that research and publication ethics have been followed in this article. In addition, Ethics Committee Approval is not required for this research.

Kaynakça

- Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdurrahmân. *es-Sünne*. thk. Muhammed b. Saîd b. Sâlim el-Kahtânî. 2 Cilt. Demmâm: Dâru İbni'l-Kayyim, 1406.
- Âcurrî, Ebû Bekr Muhammed b. Hüseyin b. Abdillâh. *eş-Şerî'atü*. thk. Ömer b. Süleyman ed-Dümeycî. 5 Cilt. Riyad: Dârü'l-Vatan, 1420.
- Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasen Nûruddîn Alî b. Sultân el-Kârî el-Herevî. *el-Esrârü'l-merfû'a fi'l-aḥbârî'l-mevzû'a*. thk. Muhammed es-Sabbâğ. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1391/1971.
- Asar, Muhammet Ali. "Ehl-i Hadisin Sünnet Savunusunun Temel Paradigmaları". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2021), 262-293.
- Aşıkkutlu, Emin. "Buhârî Döneminde İmanla İlgili Yaklaşımlar ve Sahîh'inin İmân Bölümü Çerçevesinde Buhârî'nin İmân Yaklaşımı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2000), 59-83.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şâhîḥ*. thk. Muhammed Zühry b. Nâsir. Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422/2001.
- Cûzekânî, Ebû Abdillâh Hüseyin b. İbrâhîm. *el-Ebâṭil ve'l-menâkîr ve's-şihâḥ ve'l-meşâḥîr*. thk. Abdurrahman b. Abdülcebbar el-Firjevâî. 2 Cilt. Riyad: Dârü's-Samî li'n-Neşr, 1422/2002.
- Çakan, İsmail Lütfi. "Hadis Edebiyatında İmanla İlgili Bölümlerin Muhteva Değerlendirmesi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5-6 (1993), 256-275.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Hadis Usûlü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 7. Basım, 1998.
- Çakın, Kamil. "Buhârî'nin Mürchie İle İman Konusunda Tartışması". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32/1 (1992), 183-198.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as İshak es-Sicistânî. *Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût, Muhammed Kâmil Karabelâ. Beyrut: Dârü'r-risâle, 1430/2009.
- Ebû Ubeyd, Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî b. Sellâm. *Kitâbü'l-îmân ve me'âlimühü ve sünenühü ve istikmâlühü ve derecâtühü*. thk. Muhammed Nasûriddîn Elbânî. Beyrut: el-Mektebû'l-İslâmî, 1403/1983.
- Ebû Zehra, Muhammed. *İmam Şâfiî*. çev. Osman Kesioğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 1996.
- Eruçar, Tuğba. *Hadisçilerin İman Anlayışı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail. *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfû'l-muşallîn*. thk. Helmut Ritter. Viesbaden: Daru Franz Şitayz, 1980.
- Fettenî, Cemâlüddîn Muhammed Tâhir. *Tezkiretü'l-mevzû'ât*. Kahire: İdâretü't-Tibâa, 1343/1924.
- Hallâl, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Hârûn. *Kitâbü's-Sünne*. thk. Atiyye ez-Zehrânî. 7 Cilt. Riyad: Dârü'r-Râye, 1410/1989.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah. *el-Kâmil fi qu'afâi'r-ricâl*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud. Beyrut: el-Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1997.
- İbn Arrâk, Ebû'l-Hasen Nûruddîn el-Hicâzî el-Kinânî. *Tenzîhü's-şerî'ati'l-merfû'a 'ani'l-aḥbârî's-şen'ati'l-mevzû'a*. thk. Abdülvehhâb Abdüllatif. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1399/1979.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Ali. *Târîḫü Dimaşq*. thk. Amr b. Ğurâme el-Umerî. 80 Cilt. Şam: Dârü'l-fikr, 1415/1995.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed. *Kitâbü'l-muşanneffî'l-eḥâdîsî ve'l-âşâr*. thk. Kemal Yusuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1989.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Lisânü'l-Mîzân*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Beşâirî'l-İslâmiyye, 2002.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed. *es-Sünen*. thk. M. Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- İbn Mende, Ebû Abdullâh Muhammed b. İshâk. *Kitâbü'l-îmân*. thk. Ali b. Nâsîrb. Muhammed el-Fakîhî. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1406.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed. *el-İmân*. thk. Muhammed Nâsuriddîn Elbânî. Umman: Mektebetü'l-İslâmî, 1996.
- İbnü'l-Cevzî, Cemâlüddîn Abdurrahmân. *el-Mevdû'ât*. thk. Abdurrahman Muhammed Osman. 3 Cilt. Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1966.
- İbnü'l-Kayserânî, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Tâhir b. Alî el-Makdisî eş-Şeybânî. *Ma'rifetü't-tezkire fi'l-eḥâdîsî'l-mevzû'a*. thk. İmâdüddin Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1406/1985.
- Kandemir, M. Yaşar. *Mevzu Hadisler Menşei Tanıma Yolları Tenkidi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997.

- Kastallânî, Ahmed b. Muhammed. *İrşâdû's-sârî li şerhi şaḥîḥi'l-Buḥârî*. 10 Cilt. Kahire: Matbaatü'l-Kübrâ, 7. Basım, 1323/1905.
- Kettânî, Muhammed b. Cafer. *Hadis Literatürü*. çev. Yusuf Özbek. İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.
- Kılavuz, Ahmet Saim. *Anahatlarıyla İslam Akâidi ve Kelâm'a Giriş*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 10. Basım, 2004.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri. *Ehl-i Sünnetin Kurucu Ataları Ashâbü'l-Hadise Göre Allah'ın Sıfatları Meselesi*. Ankara: Otto Yayınları, 3. Basım, 2020.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Tarihi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Koçyiğit, Talat. *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1969.
- Kutlu, Sönmez. *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2002.
- Kutlu, Sönmez. "Mürce". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41-45. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Lâlekâî, Ebü'l-Kâsım Hibetullah b. Hasan b. Mansûr. *Şerhu uşûli i'tikâdi Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*. thk. Hamdân el-Gâmidî. 9 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 8. Basım, 1423.
- Malatî, Muhammed b. Abdurrahman. *et-Tenbîh ve'r-red 'alâ ehli'l-ehvâi ve'l-bida'i*. thk. Muhammed Zâhid Kevserî. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye, ts.
- Ma'mer b. Râşid, Ebû Amr. *el-Câmi'*. thk. Habîbürrahmân el-A'zamî. 11 Cilt. Beyrut: el-Meclisü'l-İlmî, 2. Basım, 1403/1987.
- Mevsilî, Ebû Hafs Ziyâüddîn Ömer b. Bedr b. Saîd. *el-Muḡnî 'ani'l-hıfzî ve'l-kitâb bi-kavlihim lem yaşıḥḥa şey'un fi hâze'l-bâb*. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-Arabî, 1407/1987.
- Mizzî, Yusuf b. Abdurrahman. *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâ'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Marûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1400/1980.
- Müslim, Ebü'l-Hasan İbnü'l-Haccâc. *el-Câmi'u's-şâḥîḥ*. thk. M. Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed. *es-Sünen (el-Müctebâ)*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Haleb: Mektebetü'l-Matbûati'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1406/1986.
- Süyûtî, Abdurrahmân Celâleddîn. *el-Le'âli'l-maşnû'a fi'l-eḥâdîsi'l-mevzû'a*. thk. Ebû Abdurrahman Salâh. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1996.
- Süyûtî, Abdurrahmân Celâleddîn. *Tedribü'r-râvî fi şerhi takrîbi'n-Nevevî*. thk. Ebû Kuteybe Muhammed el-Feryâbî. 2 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, ts.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim. *el-Milel ve'n-nihal*. 4 Cilt. Haleb: Müessesetü'l-Halebî, ts.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî. *el-Fevâ'idü'l-mecmû'a fi'l-eḥâdîsi'l-mevzû'a*. thk. Abdurrahman el-Muallimî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *es-Sünen*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire: Matbaatü Mustafâ, 1375/1975.
- Uğur, Mücteba. *Hadis İlimleri Edebiyatı*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1. Basım, 1996.
- Üzüm, İlyas. "İstisna". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 392-393. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- Yavuz, Yusuf Şevki - Avcı, Casim. "İbnü'l-Cevzî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Yeşil, Mahmut. "Tarihî Süreçte Te'lif Edilen 'Kitabu'l-İman'lar ve Günümüze Yansımaları". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (2011), 7-34.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Usulü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 42. Basım, 2019.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdullah. *Mîzânü'l-i'tidâl fi naḥdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-mâriye, 1382/1963.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdullah. *Telhîşu kitâbi'l-mevzû'ât*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1419/1998.

Obje Felsefesine Dair Bir Deneme: Kronos ve Kairos Arasında Topos Olarak Demlik

An Essay on the Philosophy of Objects: The Teapot as a Topos Between Chronos and Kairos

Raziye Sayar

Araştırma Görevlisi, Selçuk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri
Anabilim Dalı

Research Assistant, Selcuk University, Faculty of Divinity, Department of Philosophy
and Religious Sciences

Konya/Türkiye

raziyesayar@gmail.com

ORCID: [0000-0002-6211-4674](https://orcid.org/0000-0002-6211-4674)

Makale Bilgisi | Article Information

Geliş Tarihi Received: 09.01.2025

Kabul Tarihi Accepted: 10.05.2025

Yayın Tarihi Published: 15.06.2025

Atıf | Cite as

Sayar, Raziye. "Obje Felsefesine Dair Bir Deneme: Kronos ve Kairos Arasında Topos Olarak Demlik". *Van İlahiyat Dergisi* 13/22 (Haziran 2025), 91-104. <https://doi.org/10.54893/vanid.1622930>

Sayar, Raziye. "An Essay on the Philosophy of Objects: Teapot as a Topos Between Chronos and Kairos". *Van Journal of Divinity* 13/22 (June 2025), 91-104. <https://doi.org/10.54893/vanid.1622930>

İntihal | Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/vanid>

Mail: vanyyuifd@yyu.edu.tr

Obje Felsefesine Dair Bir Deneme: Kronos ve Kairos Arasında Topos Olarak Demlik

Öz

Bu makale, gündelik hayatın sıradan bir objesi olan demlik üzerinden, insan ve obje arasındaki ilişkinin diyalojik yapısını incelemektedir. Demlik, yalnızca bir çay demleme aracı olarak değil, zamanın niceliksel (kronos) ve niteliksel (kairos) boyutları arasında denge sağlayan bir mekân (topos) olarak ele alınmaktadır. Çayın hazırlanma süreci, hem çayın fiziksel dönüşümünü hem de insanın zihinsel ve varoluşsal dönüşümünü yansıtır. Bu bağlamda, insan ve demlik arasındaki ilişki dönüşüm süreci olarak incelenmiştir. Makale ikinci olarak demlik-insan ilişkisinin yalnızca bir nesne kullanımı olarak görülemeyeceğini, bu ilişkinin insanın sabır, düşünce üretimi ve anlam yaratma gibi kavramlarla derin bir bağ kurmasına aracılık ettiğini savunmaktadır. Demliğin materyali (örneğin porselen), çay ve zaman arasındaki dengenin sağlanmasında kritik bir rol oynar. Çayın demlenme süreci boyunca kronos, kairosu beklerken, çayın kıvamı ve lezzeti anlam bulur. Bu süreç, aynı zamanda çayın ve insanın çift yönlü dönüşümünü ifade eder. Bu dönüşümle birlikte anlamın çay demleme eyleminde Gadamer'in ifadesiyle farklı "tarihsel bilinç"lerde kendisini nasıl ifşa ettiği de konu edilmiştir. Bu bağlamda demleme formunun farklı kültürlerde nasıl anlam kazandığı da kısaca ele alınmaktadır. Japon kültüründe kutsal bir ritüel olarak görülen bu eylem, İngiltere'de tarihsel bir gelenek olarak değerlendirilir. Ancak her iki bağlamda da çay demleme, anlam dünyasını şekillendiren bir eylem olarak öne çıkar. Dolayısıyla, demlik de çayın fiziksel dönüşümüne sebep olan bir gereç olmanın ötesinde, insanın zamanla kurduğu ilişkiyi yeniden inşa eden bir metafor olarak değerlendirilmiştir. İnsan ve obje arasındaki bu diyalojik ilişki, varoluşsal bir ritüel olarak çay demleme sürecini derinlemesine anlamlandırmamıza olanak tanımaktadır. Bu bağlamda "diyaloji" kavramı makalemizde merkezi bir öneme sahiptir. Gadamer, geçmiş ve şimdiki zamanın diyalojik bir ilişkiyle birleşerek anlamın yeniden üretildiğini savunmaktadır. Biz de makalemizde bu kavrama, insan ve obje arasındaki ilişkinin karşılıklı dönüşümü bağlamında yer verdik. Bu bağlamda demlik, insan ve nesne arasındaki diyalojik ilişkinin güçlü bir simgesi olarak karşımıza çıkar. Demleme sürecindeki rolü, kronos ile kairos arasındaki etkileşimi gözler önüne sererek nesnelerin ölçülebilir ve anlamlı olan arasında nasıl aracılık ettiğini gösterir. İşlevsel amacını aşan demlik, hem insanın hem de çayın dönüşümüne olanak tanıyan bir alan yaratır. Bu inceleme, gündelik objelerin felsefi boyutlarını keşfetmeye yönelik yeni bir pencere açmakta ve sıradan pratiklerin, anlam ve dönüşümün olağanüstü alanları hâline gelebileceğini ortaya koymaktadır. Türkiye'de obje felsefesi bağlamında bir çalışmaya rastlanmaması nedeniyle, çalışmamızın bu alanda bir örnek teşkil edeceği kanaatindeyiz. Çalışmamızın başlığında 'deneme' ifadesine yer verilmiş olması, metnin edebî tür olarak deneme formunda kaleme alındığını değil, ele alınan konunun özgün bir yaklaşımla incelendiğini ve katkı sunmayı hedefleyen bir düşünsel teşebbüs niteliği taşıdığını ifade etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Objeye Felsefesi, Güncel Felsefe, Diyaloji, Varoluşsal Dönüşüm, Mekân, Demlik, Çay.

An Essay on the Philosophy of Objects: Teapot as a Topos Between Chronos and Kairos

Abstract

This article examines the dialogic structure of relationship between humans and objects through everyday object of teapot. Teapot is approached not merely as a tool for brewing tea but as a topos that balances the quantitative (chronos) and qualitative (kairos) dimensions of time. The process of preparing tea reflects not only the physical transformation of tea itself but also the mental and existential transformation of individual. In this context, the relationship between humans and teapot is analyzed as a process of mutual metamorphosis. Secondly, the article argues that relationship between teapot and humans cannot be seen merely as the usage of an object. Instead, this relationship serves as a mediator for establishing a profound connection with concepts such as patience, thought production, and meaning creation. The material of teapot (e.g., porcelain) plays a critical role in balancing tea and time. During the brewing process, chronos awaits kairos, while the texture and flavor of tea find their meaning. This process also expresses the dual transformation of both tea and humans. Alongside this transformation, the article explores how meaning reveals itself in the act of tea brewing through different "historical consciousnesses," in Gadamer's terms. In this context, the article briefly addresses how brewing forms acquire meaning in different cultures. In Japanese culture, this act is regarded as a sacred ritual, while in England, it is seen as a historical tradition. However, in both contexts, tea brewing emerges as an act that shapes the world of meaning. Therefore, the teapot is evaluated not only as a device that causes the physical transformation of tea but also as a metaphor that reconstructs the human relationship with time. This dialogic relationship between humans and objects allows us to deeply interpret tea brewing as an existential ritual. In this sense, the concept of "dialogue" holds a central place in our article. Gadamer argues that meaning is reproduced through the dialogic relationship between past and present. Similarly, this article incorporates this concept in the

context of mutual transformation between humans and objects. In this context, the teapot emerges as a powerful symbol of the dialogic relationship between humans and objects. Its role in the brewing process highlights the interplay between *chronos* and *kairos*, demonstrating how objects mediate between the measurable and the meaningful. Transcending its functional purpose, the teapot creates a space that facilitates the transformation of both individual and tea. This analysis opens a new window into exploring the philosophical dimensions of everyday objects, revealing how ordinary practices can become extraordinary spaces of meaning and transformation. Due to lack of studies within the context of object philosophy in Turkey, we believe that our study will serve as an example in this field. We would also like to clarify that the reason we included the term "essay" in our title is not because the text was written in the essay genre, but rather to highlight the originality of our study.

Keywords: Object Philosophy, Philosophy of Daily Life, Existential Transformation, Space, Teapot, Tea.

Extended Abstract

This study delves into the profound dialogic relationship between humans and objects through the seemingly ordinary item of the teapot. Far beyond its practical function as a vessel for brewing tea, the teapot is explored as a *topos*—a space that mediates between the measurable and linear flow of time, known as *chronos*, and the qualitative, meaningful dimension of time, referred to as *kairos*. The act of brewing tea is examined not just as a physical transformation of tea leaves but as a reflective, existential process for a individual. This relationship, marked by mutual influence and transformation, invites us to reconsider the nature of human-object interactions, revealing their potential for deeper philosophical insights.

The process of brewing tea begins with intentional preparation: selecting the right leaves, the proper amount of water, and the appropriate teapot material. However, as the tea brews, the human role diminishes, and the teapot takes center stage as an agent that orchestrates the delicate balance between heat, water, and time. Porcelain, a commonly used material for teapots, exemplifies this active participation. Its capacity to regulate heat ensures that tea steeps at the ideal temperature, allowing the flavor to develop without over-extraction. This interplay between material properties and temporal dynamics situates the teapot as a mediator between *chronos* and *kairos*. While the brewing time can be precisely measured, the tea's flavor and significance emerge only through the thoughtful engagement of *kairos*, highlighting the dialogic structure of this interaction. In this way, the teapot is not merely a passive object; it is an active participant in a mutual transformation. Tea, through its infusion process, transitions from raw leaves to a richly flavored beverage. Simultaneously, the person brewing tea undergoes a parallel transformation, marked by patience, attention, and reflection. The act of brewing tea, often regarded as mundane, is reimagined as a moment of existential significance—a ritual that fosters mindfulness and connects individual to rhythm of time. By engaging with teapot and the process it enables, human becomes both a creator and a participant in a shared temporal and transformative experience. This dialogic relationship is not confined to individual practice but is deeply embedded in cultural contexts. The meaning ascribed to tea brewing varies across societies, each infusing the practice with its own historical and symbolic significance. In Japanese culture, tea ceremony, or *Sadou*, elevates the act to a sacred ritual. Conducted in serene tea houses, the ceremony emphasizes mindfulness, simplicity, and reverence for the moment. The teapot, in this context, is far more than a vessel; it is a symbolic artifact that facilitates spiritual introspection and the aesthetic appreciation of the present. Every aspect of the ceremony—from the preparation of the tea to the choice of utensils and setting—is imbued with meaning, reflecting the interplay of *chronos* and *kairos* in a deeply cultural framework.

The cultural differences in tea brewing traditions reveal the teapot's unique ability to bridge the universal and the local. As a universally recognized object, the teapot participates in a shared human experience of transformation and reflection. At the same time, its specific materiality, design, and cultural significance allow it to take on diverse roles in different contexts. This dual nature invites us to reconsider the philosophical implications of objects, challenging the notion that they are merely tools for human use. Instead, the teapot exemplifies how objects can actively shape human perceptions, behaviors, and experiences, fostering a richer understanding of time and meaning.

Central to this analysis is the philosophical framework of dialogism, particularly as articulated by Hans-Georg Gadamer. Gadamer's concept of historical consciousness emphasizes the interplay between past and present in reproduction of meaning. In the context of tea brewing, teapot becomes a site where this dialogic process unfolds. The brewing process reflects a negotiation between the structured, measurable aspects of time (*chronos*) and the emergent, meaningful moments (*kairos*) that define human experience. This interplay is not a one-way interaction but a reciprocal transformation, where both human and the object influence and reshape each other. Through this lens, the teapot emerges as a metaphor for existential transformation. The process of tea brewing mirrors the broader human experience of growth and self-discovery. As tea undergoes a physical and chemical transformation, the individual

engaged in the process is similarly shaped by the demands of patience, attention, and reflection. This dual transformation challenges the traditional view of objects as passive and utilitarian. Instead, it positions the teapot as an active agent that facilitates and participates in human experiences of meaning-making.

The brewing process also highlights the paradoxical nature of time. While it may seem static and uneventful from the perspective of *chronos*, the act of waiting for tea to steep is rich with potential for *kairos*. This temporal tension invites reflection and fosters a deeper engagement with the present moment. Teapot, as the focal point of this process, becomes a space where human negotiates the complexities of time, balancing the measurable and the meaningful. This negotiation is not merely practical but existential, offering insights into the nature of human existence and the ways we create meaning in our lives.

By examining teapot as a *topos*, we uncover a deeper understanding of how objects mediate our relationship with time and meaning. The brewing process, far from being a mundane task, becomes a site of existential inquiry—a ritual that bridges physical and metaphysical, functional and symbolic. This perspective invites us to reconsider the role of objects in our lives, recognizing their potential to shape not only our actions but also our perceptions and beliefs.

In conclusion, the teapot is a powerful symbol of dialogic relationship between humans and objects. It mediates the interaction between *chronos* and *kairos*, creating a space that enables the transformation of both humans and tea. This study highlights the philosophical dimensions of everyday objects and their potential for meaning-making.

Giriş

İnsan ve nesneler arasındaki ilişki, her ne kadar yüzeyde işlevsellik ve kullanım amacına indirgenmiş gibi görünse de, bu işlevlerin kendisi dahi zamanla derin anlam katmanlarına dönüşebilir; dolayısıyla bu ilişki, görüldüğünden çok daha zengin bir yapı barındırır. İnsan, bir nesneyle etkileşime geçtiğinde, yalnızca onu dönüştürmekle kalmaz; aynı zamanda bu etkileşim üzerinden kendini de yeniden yorumlar ve anlamlandırır. Bu süreç, insanın dünyayla olan ilişkisini bir anlam yaratma ve dönüştürme çabasına çevirir. Nesneler, sadece insanın dünyayı kontrol etmek veya düzenlemek için kullandığı araçlar değildir; aynı zamanda, insanın kendi varlığını ve anlam dünyasını dönüştürdüğü karşılıklı bir ilişki alanıdır. Bu dönüşüm, demlik gibi sıradan bir nesne üzerinden bile incelenebilir.

Bachelard, sıradan mekânların ve nesnelerin insanın anlam dünyasında derin bir yer tuttuğunu ve onları anlamlandırma sürecinin varoluşsal bir boyut taşıdığını vurgular.¹ İnsan, bir nesne ya da mekânla ilişki kurduğunda, o nesneyle arasında bir tür diyalogik bağ oluşur. Bu bağ, nesnenin yalnızca işlevsel boyutuyla sınırlı kalmaz; aynı zamanda insanın hayal gücünü harekete geçirir ve ona yeni anlamlar yükler. Örneğin, bir evin odası ya da bir dolap gibi gündelik bir mekân, Bachelard’a göre, insanın zihninde bir anı, hayal veya metafor olarak yer edinebilir ve varoluşsal bir derinlik kazandırabilir.² İnsanın nesnelerle olan ilişkisi tek yönlü bir tüketim ilişkisinden ziyade, bireyin kendi anlam dünyasını yeniden inşa ettiği yaratıcı bir süreçtir. Çünkü Latour’un ifade ettiği gibi, nesneler insanın anlam dünyasının oluşumunda pasif bir araç olmaktan öte, aktif birer aktördür ve bu aktörler insanla eşit derecede revizyon sürecine katkı sağlar.³ Bu anlamda bir nesneyi anlamlandırmak, aynı zamanda insanın kendini anlamlandırma çabasıdır. Bu çerçevede, nesnenin anlamlandırılması süreci, yalnızca nesneye yöneltilmiş bir anlam atfetme pratiği olmaktan ziyade, öznenin kendi varlık konumlanışını yeniden müzakereye açtığı bir alana dönüşür. Anlam, burada sabit bir göndergeye değil, sürekli ertelenen bir karşılaşma ve açılma haline işaret eder. Nesneler - bu bağlamda “demlik” gibi gündelik olanın sınırlarında konumlanan nesneler- salt işlevsel araçlar olmaktan çıkarak, öznenin zamanla, mekânla ve kendiliğiyle kurduğu ilişkiler ağında yeniden yazılır. Demliğin, yalnızca çay demleme pratikleri üzerinden tanımlanamayacak kadar çoğul ve katmanlı bir temsil nesnesine dönüşmesi, mekânı da işlevsel bir arka plandan çıkarıp, varoluşsal bir sahneye dönüştürür. Burada amaç, çay demleme eyleminin içinde çoğul, akışkan ve sabitlenemez anlam olasılıklarını görünür kılmaktır. Zira çayın hazırlanışı, kronolojik zamanın (*kronos*) çizgisel akışını askıya alarak, niteliksel ve deneyimsel zamanın (*kairos*) olanaklarını açığa çıkaran ritüelistik bir mikro-evren kurar. Böylece sıradan olan, temsilin

¹ Gaston Bachelard - M. Jolas, *The Poetics of Space* (Boston: Beacon Press, 1994), 91-95.

² Bachelard - Jolas, *The Poetics of Space*, 74-77.

³ Bruno Latour, *We Have Never Been Modern* (Cambridge, Mass: Harvard University Press), 1993, 24,85.

alışıl gelmiş sınırlarını ihlal ederek, öznenin varoluşsal konumunu yeniden kurduğu bir “fragman”a dönüşür.

Anlamı tecrübeyle ilişkilendiren Gadamer, anlamın açığa çıkışını yalnızca anlık bir kavrayışla değil, zamansal bir süreç içerisinde olgunlaşan bir karşılaşma olarak konumlandırır.⁴ Bu bağlamda sabır ve bekleyiş gibi deneyimlerin, anlam yaratımındaki olgunlaşma süreçlerinin bir parçası olduğuna ve anlamın ortaya çıkması için zamansal bir çerçeveye ihtiyaç duyulduğuna işaret eder.⁵ Elbette ki bu türden zamansal ve fenomenolojik yoğunluklar, yalnızca çay demlemeye özgü değildir; insanın nesnelerle kurduğu her ilişki biçimi, belli düzeylerde benzer anlam üretimlerine olanak sağlayabilir. Ancak çay demleme süreci, bu zamansal derinliğin ve fenomenolojik eşzamanlılığın neredeyse sembolik bir kristalizasyonu gibidir. Zira burada hem nesne (demlik, su, çay) hem de özne (bekleyen, izleyen, hazırlayan) sabit değildir; her ikisi de sürecin içinde evrilir. Çayın demlenmesi, sadece fiziksel bir kimyasal çözünme değil, aynı zamanda insanın kendi sabırsızlığı, dikkati ve beklentiyle kurduğu mikro-zamansal bir koreografi hâline gelir. Demliğin fiziksel nitelikleri bu sürece direnç ve zaman katar; böylece çay demlemek, anlam üretiminin sabit bir formüle indirgenemeyeceğini, her seferinde yeni bir oluş olarak kurulduğunu hatırlatır. Bu yönüyle çay demleme eylemi, yalnızca bir nesneyle değil, aynı zamanda zaman ve varlıkla kurulan özgül bir ilişki biçimine işaret eder. Bu durum, onu diğer gündelik pratiklerden ayırarak ritüel niteliği taşıyan ve ontolojik derinlik barındıran bir deneyime dönüştürür.

Bu dönüşüm, yalnızca çayın fiziksel ve kimyasal süreçleriyle sınırlı kalmaz; aynı zamanda insanın anlam üretme kapasitesine de işaret eder. Çayın demlenmesi, insanın müdahalesiyle başlasa da, süreç ilerledikçe demliğin ve zamanın yönlendirdiği bir bekleyiş haline dönüşür. Bu bekleyiş, insanın sabırla bir anlam aradığı ve bu sırada başkalaşıma açık olduğu bir duruma evrilir. İnsan, demliğe çay, su ve ısı gibi unsurları yerleştirir; ancak bu yerleştirme, çayın olgunlaşmasını ve lezzete⁶ dönüşmesini sağlayan bir sürecin başlangıcından başka bir şey değildir. Aynı şekilde, demliğin işlevi de, yalnızca fiziksel bir araç olmaktan çıkarak bir anlam mekânı haline gelir.

Bu makalenin amacı, insan ve nesne arasındaki bu ilişkinin tek yönlü değil, diyalojik olduğunu vurgulamaktır. Bunun yanı sıra makale, sıradan bir nesne olan demlik üzerinden, insanın dünyayla kurduğu ilişkinin çok katmanlı ve karşılıklı dönüşüme dayalı doğasını incelemeyi amaçlamaktadır. İnsan, bir nesneyi anlamlandırırken, aynı zamanda o nesne aracılığıyla kendi anlam dünyasını yeniden inşa eder. Bu bağlamda etkin özne gibi hareket eden bir obje⁷ olarak demlik yalnızca çayı dönüştüren bir araç değil; aynı zamanda insanın varoluşsal transformasyonunu mümkün kılan bir anlam *topos*udur.

1. Çay ve Zamanın Diyalektiği: Demliğin Felsefi Rolü

Farsça “dem” sözcüğünden türeyen “demlik” kelimesi, Türk Dil Kurumu’nda “içerisinde çay demlenen emzikli kap” olarak tanımlanır. Bu temel tanım, demlik nesnesinin işlevsel sınırlarını çizerken; farklı kültürlerde çay demleme pratiğinin ortak bir araç etrafında nasıl biçimlendiğini de ima eder. Ancak bu çalışmada, demlik kavramına etimolojik olarak kısa bir referans verilmesinin nedeni, nesnenin tarihsel ya da dilbilimsel kökenini derinlemesine incelemek değil; ‘dem’ kavramının çağrıştırdığı anlam çoğulluğunu ve özellikle “zaman”la kurduğu ilişkisel ağı görünür kılmaktır. ‘Dem’ sözcüğü, anlamın sabit, tekil ve mutlak değil; bağlamsal, çoğul ve dönüşen bir biçimde inşa edildiğini gösteren kavramsal bir potansiyele sahiptir. Ancak bu çalışmada, söylemin yönünü geniş anlam katmanları arasında dağılmak yerine, bilinçli bir müdahaleyle sınırlayarak yalnızca “zaman” nosyonu üzerine odaklanmak tercih edilmiştir. Etimolojik

⁴ Hans-Georg Gadamer vd., *Hakikat ve Yöntem. 2. Cilt*, çev. İsmail H. Yavuzcan - Hüsamettin Arslan. (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2009), 134.

⁵ Gadamer vd., *Hakikat ve Yöntem. 2. Cilt*, 51-61.

⁶ Burada şunu belirtmeliyiz ki, her demleniş başarılı bir sonuçla, yani “lezzetli” bir çayla sonuçlanmaz. Tam aksine, lezzetsiz ya da eksik demlenmiş bir çay da deneyimin ayrılmaz bir parçasıdır. Bu başarısızlıklar, insanın sabırla sürdürdüğü anlam üretme çabasının kırılma doğasını açığa çıkarır. İnsan, çay, su ve ısıyı bir araya getirir; fakat sonuç her zaman beklendiği gibi olmaz. Bu da anlamın, sadece nihai üründe değil, sürecin kendisinde ve o sürecin getirdiği hayal kırıklıklarında da üretildiğini gösterir.

⁷ Latour’un aktör-ağ teorisi, insan ve obje arasındaki ilişkinin karşılıklı bir anlam üretim süreci olduğunu ve nesnelerin bu bağlamda etkin birer özne gibi hareket ettiğini savunur (Latour, 1993, 53).

kökene yapılan atıf, bu yönelimin kavramsal zeminini hazırlamakta; demlik nesnesinin, zamanla kurulan anlam ilişkisini sorgulamak üzere seçilmiş bir aracı olarak konumlandırılmasına katkı sunmaktadır.⁸

Tarihi kökenini Çin'den alan demlik, çayın⁹ içecek olarak keşfiyle, bir ihtiyaç olarak ortaya çıkmıştır. Bu yüzden demlik ve çayın varlığı tarihî anlamda özdeşleştirilebilir. Çayın içecek olarak ne zaman kullanılmaya başlandığına dair net bir bilgi yoktur. Fakat bazı tarihi kaynaklar çay içme kültürünü M.Ö. 2700'lerde İmparator Shenn Nung dönemine dayandırmaktadır. Bununla ilgili bir efsaneden de söz edilmektedir: M.Ö. 2700'lerde İmparator Shenn Nung, bir çay ağacının altında dinlenirken, elindeki sıcak su dolu kaseye birkaç çay yaprağı düşer. Yaprakların suya kattığı renk ve aromadan etkilenen imparator, çayı günlük olarak tüketmeye başlar. Bu alışkanlık zamanla halk arasında yaygınlaşır ve Çin'de çay demleme kültürünün gelişimine zemin hazırlar. Çin halkı, çayın aromasını ve lezzetini mükemmelleştirmek amacıyla suyun kalitesi, ateşin sıcaklığı, demleme süresi ve demlik materyali gibi unsurlar üzerine uzun yıllar boyunca çeşitli deneyimler geliştirmiştir. İlk demlikler bronz ve diğer metallerden yapılmış, ancak zamanla seramik güğümler ve şarap kaplarından esinlenilerek seramik malzeme kullanılmaya başlanmıştır. Bu yenilikler, demliğin bugünkü formuna evrilmesini sağlamıştır. Demliklerin materyalinin seramik tercih edilmesinin sebebi, ateş/ısı, çay-su senteziyle zaman dengesinin kurulmasıyla açıklanabilir. Çayın özgün tat ve aromalarını en iyi biçimde ortaya çıkaran materyalin seramik olduğu savunulabilir. Ancak, porselenin icadıyla birlikte, önceki bölümlerde ele aldığımız dinamikler doğrultusunda, seramik yerini porselene bırakmıştır. Burada, demliğin maddeselliği, çay ile zaman arasındaki ilişkinin yönünü belirleyen temel bir faktör olarak öne çıkmaktadır. Bu perspektiften bakıldığında, çayın zamansal dengesi, kullanılan demlik materyaliyle doğrudan bağlantılıdır.¹⁰ Böylece, porselen demlik, çay-zaman ilişkisinin dengeli biçimde sürdürüldüğü bir mekân olarak yorumlanabilir. Burada belirtmemiz gerekir ki, mekânı böyle değerlendirme nedenimiz, Heidegger'in de ifade ettiği gibi, onu yalnızca fiziksel bir çevre olarak değil, aynı zamanda varlıkların kendilerini açığa vurduğu bir alan olarak ele almamızdır.¹¹

Bu denge ise *kronos* ve *kairos* kavramlarının mekân/*topos* olarak demlikle ilişkisinin nasıl gerçekleştiği konusunda bir soru işareti oluşturmaktadır. Makalemizde temel savımız, *kronos* ve *kairos* bağlamında insanın demlikle diyalojik bir ilişkiye girerek, bu süreçte karşılıklı bir dönüşüm deneyimlediği yönündedir. Meselemizi kapsamlı bir şekilde ele alabilmek için, öncelikle tartışmanın zeminini oluşturan *kronos*, *kairos* ve *topos* kavramlarının bağlamsal anlamlarını ve teorik işlevlerini çözümlememiz gerekmektedir.

Antik Yunan mitolojisinde *Kronos* ve *Kairos*, zamanın iki farklı boyutunu temsil eden kavramlar olarak öne çıkmaktadır. *Kronos*, adını zaman tanrısından almakta olup, ölçülebilir, doğrusal ve niceliksel zaman anlayışını ifade eder. Mitolojik anlatımlarda yaşlı bir adam olarak betimlenen *Kronos*, elinde bir orak taşır ve zamanı kesintisiz bir akış içinde temsil ederken, *Kairos* "fırsat tanrısı" olarak anılır ve niteliksel zamanı simgeler. Omuzlarında ve ayaklarında kanatları bulunan *Kairos*, büyük bir hızla hareket eder ve başının arkasında saçı bulunmazken yalnızca uzun perçemlere sahiptir. Bu betimleme, fırsatların hızla gelip

⁸ Yaygın anlamı "hazırlanan çayın renk ve koku bakımından istenilen durumu ve pişirilen yemeklerin yenecek kıvama gelmesi (ya yemeği katma ya da başta söyle)" olan bu sözcük mecaz olarak "koku", edebiyatta "zaman, çağ, kan", tasavvufta ise "soluk, nefes, içki, zamanın bölünmez parçası olan *ân*" gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Ayrıca dem sözcüğünün, "hemdem, herdem, dem vurmak, dem çekmek" gibi ifadeler de mevcuttur. Hemdem, aynı derdi paylaşan; herdem, her zaman; dem vurmak, bir şeyden söz etmek; dem çekmek ise içki içmek, öten kuşlar ve ney üfleyenlerin sesi kesmeden uzatması karşılığında kullanılmaktadır. Çok farklı anlamlarda kullanılan bu sözcüğün odak noktasında "zaman, nefes, içki ve dert" sözcüklerinin yer aldığını ve dolayısıyla bu kelimeden türetilen demlik sözcüğünün de bu sözcük ve kavramlarla yakından ilişkili olduğunu ifade edebiliriz.

⁹ M.Ö. 3. yüzyıla kadar medikal amaçlarla kullanılmıştır.

¹⁰ Bu efsane, yalnızca çayın tarihini anlatan romantik bir anlatı değildir; aynı zamanda anlamın doğrudan bir tasarımı değil, beklenmedik karşılaşmalarla ve zamansal süreçlerle oluştuğuna dair kültürel bir farkındalığın izlerini taşır. Bir çay yaprağının sıcak suya düşmesiyle başlayan süreç, sadece fiziksel bir karışım değil, insanla nesne arasında zaman içinde kurulan bir anlam ilişkisinin de simgesidir. Bununla birlikte, bu anlatıyı Çin kültürünün içsel ve derin boyutlarını temsil etmek amacıyla kullanmıyoruz. Çayla kurulan bu türden derin, dönüştürücü ilişkilerin, o kültürün içinde yaşanmadan tam olarak kavranamayacağı açıktır. Bu çalışmada efsaneye yapılan atıf, yalnızca çay demleme pratiğinin tarihsel ve kültürel bağlamda ne kadar eski, yerleşik ve ritüelistik bir süreç olduğunu ve çay-zaman ilişkisini ve bu ilişkinin dengeli biçimde sürdürüldüğü bir mekân olarak dönüşümünü hatırlatmak amacı taşır.

¹¹ Martin Heidegger, *Varlık ve zaman*, çev. Kaan Ökten (Cağaloğlu-İstanbul: ALFA, 2018), 176, 180.

geçtiğini ve bir kez kaçırıldığında bir daha geri getirilemeyeceğini vurgulamaktadır. Bu anlamda *kairos*, niceliksel zaman olan *kronos*un insanın tasarrufunda olan ve insan için “anlam” ifade eden boyutunu göstermektedir. Bu anlamda zaman, yalnızca saatle ölçülen nesnel bir gerçeklik değil, aynı zamanda bireylerin öznel deneyimlerinden ve toplumsal bağlamlardan türeyen, anlam üreten bir mekânizma olarak varlık bulur.¹²

Zaman, yalnızca nesnel ve ölçülebilir bir süreç değil, aynı zamanda öznel deneyimler aracılığıyla anlam kazanan, çoğul ve katmanlı bir olgudur.¹³ Antik Yunan düşüncesinde *Kronos* ve *Kairos*’un temsil ettiği iki farklı zaman boyutu, tarihsel olarak felsefi ve bilimsel söylemlerin temel yapı taşlarından biri olmuştur. *Kronos*, Aristoteles’in zaman anlayışında olduğu gibi ölçülebilirliği ve doğrusal ilerleyişi temsil ederken, *Kairos*, Platon’un kozmik düzen içinde vurguladığı niteliksel anları ve bireysel deneyime bağlı zaman kesitlerini ön plana çıkarır.¹⁴

Kronos’un belirleyici olduğu zaman algısı, fiziksel dünyanın işleyişiyle sıkı sıkıya bağlıdır. Aristoteles’in “önce” ve “sonra” kavramlarıyla tanımladığı zaman, hareketin doğal bir sonucu olarak ortaya çıkar.¹⁵ Bu düşünce, Newtoncu evrende mutlak zaman anlayışıyla daha da pekişmiştir. Newton’a göre zaman, evrensel yasaların içinde değişmez bir biçimde var olan, hiçbir gözlemciye veya nesneye bağımlı olmayan bir akıştır.¹⁶ *Kronos*, burada, evrenin mekânîk doğasını düzenleyen ve onu sürekli bir ritme oturtan ilke olarak belirir. Ancak zaman, yalnızca ölçülebilir bir süreklilikten ibaret değildir. *Kairos*, niceliksel olanın içinde beliren niteliksel kesitler olarak zamanın farklı bir boyutunu ortaya koyar.¹⁷ Fırsatların belirli anlarda ortaya çıkması ve bir daha geri getirilememesi, *Kairos*’un tanımladığı zamanın kırılğan ve dönüşüme açık doğasını gösterir. Platon için zaman, göksel hareketin bir yansıması olarak düzeni sağlarken, *Kairos* bu düzenin içinde insanın öznel deneyimlerine açılan özgün momentleri temsil eder.¹⁸

Kairos’un vurguladığı niteliksel zaman anlayışı, klasik bilimsel paradigmalardan kopuşu da beraberinde getirir. Einstein’ın görelilik kuramı, zamanın mutlak değil, gözlemcinin hareketiyle değişken olduğunu ortaya koyarak, adeta *Kairos*’un fiziksel dünyadaki karşılığını sunar.¹⁹ Newtoncu zamanın her yerde aynı şekilde işlediği düşüncesine karşı, Einstein, zamanın mekânsal bağlama ve gözlemcinin hızına bağlı olarak farklılaşabileceğini gösterir. Böylece zaman, yalnızca fiziksel bir değişken değil, aynı zamanda bağlamsal ve öznelleşen bir fenomene dönüşür.²⁰ Bu ayrımın gündelik yaşamdaki karşılığı oldukça belirgindir. Bir çayın demlenme süreci, *Kronos*’un tahakkümü altındadır: belirli bir ısıda, belirli bir sürede suyun çaya dönüşmesi, tamamen ölçülebilir bir zamansallığın tezahürüdür. Ancak çayın ideal lezzete ulaşması yalnızca sürenin dolmasıyla değil, o anın nasıl yaşandığıyla ilgilidir. Burada *Kairos* devreye girer. Çayın içilmesi, onun kokusunun algılanması, lezzetinin damakta bıraktığı tat, yalnızca nesnel bir süreç değil, bireyin duyuşsal ve zihinsel katılımıyla anlam kazanan bir deneyimdir.²¹ Burada *Kairos*, Henri Bergson’un “süre” (*durée*) kavramını da çağırıştır. Bergson’a göre zaman, yalnızca ölçülebilir ve çizgisel bir akıştan ibaret değildir; gerçek zaman, ardışık olmayan, bölünemeyen ve doğrudan deneyimlenen içsel bir akıştır. “Süre” kavramı, yalnızca dışsal saat zamanını değil, aynı zamanda bireyin bilinç akışıyla özdeşleşen bir varlık hâlini ifade eder. Bergson’un ifadesiyle süre, kimi zaman matematiksel ya da çizgisel olarak kavranan fiziksel zamanı da kapsayarak, her türlü mekanik zaman anlayışını aşan, dinamik bir oluş sürecidir.

¹² Graham Harman, *Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything* (London: Pelican, an imprint of Penguin Books, 2017), 15; Edward Twitchell Hall, *The Dance of Life: The Other Dimension of Time* (New York, NY: Anchor Books, Doubleday, 1989), 183-186.

¹³ Harman, *Object-Oriented Ontology*, 15.

¹⁴ Francis Macdonald Cornford, *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato* (Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997), 120.

¹⁵ Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014), 189, 261.

¹⁶ Robert Rynasiewicz, “Newton’s Views on Space, Time, and Motion”, ed. Edward N. Zalta, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (2022), 2.

¹⁷ Hall, *The Dance of Life*, 183-186.

¹⁸ Ömer Faruk Karaköse, “Platon, Aristoteles ve Augustinus’ta Zaman Kavramı”, *Trabzon İlahiyat Dergisi* 8/1 (2021), 75-104, 86-87.

¹⁹ Albert Einstein, *İzafiyet Teorisi Özel ve Genel Görelilik*, çev. Gülen Aktaş (İstanbul: Say Yayınları, 2012), 29-30.

²⁰ Senem Gezeroğlu, *Nezihe Meriç’in Öykülerinde Kronotop (Zaman - Uzun)* (Nevşehir: Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilimdalı, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 39.

²¹ Craig Callender - Ralph Edney, *Zaman: Saatin Neyi Ölçtüğünü Anlamak İçin Çizgibilim*, çev. Kutlukhan Kutlu (İstanbul: NTV Yayınları, 2012), 19.

Ölçülebilir çizgisel zaman, tamamlanmış ve sabit bir yapı sunarken; *süre*, sürekli değişen, devinen ve bireyin iç dünyasına dönerek deneyimlediği bir varoluş boyutudur. Bu bağlamda *kairos* kavramının yansıttığı gibi süre bir oluş hâlidir; hatta daha da ötesi, her şeyin olmasını mümkün kılan zamansal zemindir.²² Dolayısıyla *Kronos*, tarihsel sürecin matematiksel ritmini düzenlerken; *Kairos*, bireyin kendi anlam dünyasını inşa ettiği özgün ve niteliksel anları mümkün kılar. Bu iki zaman boyutu arasındaki gerilim, insanın varoluşsal deneyiminde sürekli yeniden üretilen bir dinamik olarak karşımıza çıkar.

Topos kavramı ise Antik Yunan felsefesinden itibaren mekânın ontolojik ve epistemolojik temellerini anlamlandırmada merkezi bir rol oynamıştır. Mekân, yer ve bağlam anlamına gelen kavram yalnızca mekânın fiziksel bir temsili değil, aynı zamanda bağlamsal ve ontolojik bir belirlenim alanı olarak ele alınır. Zamanın mekânsal formasyona eklenerek anlam kazanması, *topos*un işlevsel dinamiklerinden biridir. *Kronos*'un ölçülebilir sürekliliği ve *Kairos*'un anlık kırılabilirliği, ancak belirli bir mekânsal çerçevede (*topos*) somutlaşarak deneyimlenebilir. Böylece, zamanın yalnızca bir akış değil, mekân içinde yeniden biçimlenen bir yapı olarak ortaya çıkışı, *topos* kavramının zamansal boyutla kurduğu diyalektik ilişkiyi açığa çıkarır. Platon, *Timaeus*'ta *chora* kavramıyla ilişkili olarak *topos*'u, nesnelerin var olduğu ancak kendisinin ne tamamen madde ne de idea olduğu bir tür arayüz olarak tanımlarken Aristoteles ise, objelerin doğal yerlerini ve hareketlerini belirleyen fiziksel bir kategori olarak ele almıştır.²³

Kavramları konumuz bağlamında değerlendirdiğimizde, demlikteki çayın çeşitli merhalelerden geçerek sunuma hazır hale gelmesi *kairos* kavramı bağlamında daha iyi anlaşılabilir. Çünkü çay, hazır hale gelene kadar geçirdiği merhalelerle, bir eylem ve üretkenliğin sonucu olarak içilebilecek hale gelir. Böylece *kairos*, çayın kıvamının, zamanında (olması gereken zamanda) ortaya çıkmasıdır. Fakat çay demleme sürecinde geçen niceliksel zaman, niteliksel zaman olan *kairos* etki etmektedir. Örneğin; çayın on dakikada demlendiğini varsayalım. Demleme esnasında demliğin maruz kaldığı ısı süresi uzadığı takdirde çayın tadı bozulacak, çay sahip olduğu kimyasalları suya bırakacaktır. Böylece tercih edilmeyen bir durumla karşı karşıya kalınacaktır. Kısacası *kronos*un kontrolsüz bir biçimde ilerlemesi, *kairos*u ortadan kaldıracaktır. Bu yüzden zamanla ilişkisi esas alındığında hem demleyen hem de demlik açısından çay demlemek *kronos* ve *kairos* arasında denge kurmak olarak algılanabilir. Demleyen açısından demleme süresi dolduktan sonra demliği ateşten uzaklaştırmak ne kadar önemli ise bu dengeyi kurmak için ısının demlik tarafından tutulma süresi de o kadar önemlidir. Bu süreçte, porselen demlik, ısının balansını sağlayarak zaman ve çay arasındaki uyumu mümkün kılan aracı bir yapı olarak devreye girmektedir. Bu bağlamda, porselenin diğer demlik materyallerine göre daha yavaş ısınması, onun çay demleme pratiğinde öncelikli tercih edilmesini sağlamaktadır. Bu da çayın lezzeti (*kairos*) ve ısının çayla buluşma süresinin (*kronos*) mekân olarak porselen demlik tarafından kurulduğunun göstergesi olabilir.

Demlik, yalnızca çayın demlenmesine hizmet eden bir nesne değil, aynı zamanda zamanın farklı boyutlarının kesiştiği ve yeniden yapılandığı bir düzenleyici mekânsal form olarak değerlendirilebilir. Çayın hazırlanma süreci, niceliksel zamanın (*Kronos*) belirlediği fiziksel dönüşüme dayanırken, ideal lezzetin ortaya çıkışı niteliksel zamanın (*Kairos*) devreye girmesiyle mümkündür. Bu bağlamda, çayın zamansal formasyonu, yalnızca sürenin dolmasıyla değil, zamanın nasıl yönetildiğiyle de doğrudan ilişkilidir. Demleme sürecinde *Kronos*, ısı ve süre parametreleriyle süreci belirlerken, *Kairos*, çayın içime en uygun kıvama ulaştığı özgün anı temsil eder. *Kronos*'un aşırı hâkimiyeti, sürecin kontrollü olmaktan çıkmasına ve çayın lezzet dengesinin bozulmasına yol açar. Bu noktada, porselen demlik, çayın zamansal dengesi açısından kritik bir *topos* olarak işlev görmektedir. Isıyı belirli bir hızda emerek ve salarak, çayın demlenme süresini yönlendirir ve *Kairos*'un ideal anını mümkün kılar. Böylece demleme pratiği, yalnızca fiziksel bir süreç değil, zamansal ve mekânsal katmanların iç içe geçtiği bir oluş hâlidir. *Kronos*, çayın demlenme

²² Zafer Demir, "Bergson Felsefesi Işığında Ahmet Hamdi Tanpınar'ın Şiirinde Zaman", *Nosyon: Uluslararası Toplum ve Kültür Çalışmaları Dergisi - Nosyon: International Journal of Society and Culture Studies* 3, 1 (2019), 1-20, 3, 7; Henri Bergson, *Düşünmek ve Olmak*, çev. Elif Yıldırım (İstanbul: Oda Yayınları, 2019), 19; Henri Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, çev. Gülen Aktaş (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 27.

²³ Cornford, *Plato's Cosmology*, 69-70.

sürecinin niceliksel çerçevesini belirlerken, *Kairos*, lezzetin ve duyuusal deneyimin niteliksel boyutunu inşa eder ve anlamlandırır. Demlik, bu iki zaman biçimi arasında bir denge unsuru olarak konumlanarak, zamanı yalnızca ölçülebilir bir akış olmaktan çıkarıp, onu anlam üreten bir form olarak yeniden kurgular.

2. Varoluşsal Dönüşümün Eşiği Olarak Demlik

Çay demlenirken kendimizi çayın demlenme sürecine projeleriz. Bu süreç bize eylemsizlik/boş zaman hissi verse de demliğin içerisinde bir hareketin olduğu muhakkaktır. Bu hareket ile zaman arasındaki ilişkiyi sağlayan mekân demliktir. Demleme sürecinin bizde boş zaman geçirdiğimiz hissi yaratmasının muhtemel sebebi, sürece müdahale edemiyor olmamız; yani eylemsiz/hareketsiz olmamızdır. Bu anlamda insan, demlik ile ilişkisinin adeta monolojik/tek yönlü bir ilişki olduğu yanılgısına kapılabilir. Oysa insanın anlam dünyasında aktif bir rol oynayan²⁴ demlik ve insan ilişkisi diyalojik bir niteliğe sahiptir. Çünkü bahsi geçen bekleme süreci bize sabrı öğrettiği gibi düşünmek, fikir üretmek için de alan yaratmaktadır. Demleme sürecinin başlangıcında insan, malzemeleri seçen, ölçen ve düzenleyen aktif bir özne iken; süreç ilerledikçe, demleme eylemi insan üzerinde belirleyici bir güç hâline gelir ve onu sabırla dönüştürmeye başlar. Böylece çay demleme pratiği, yalnızca demliğin ve çayın dönüşümüyle sınırlı kalmaz, aynı zamanda insanın da dönüşümünü içeren diyalojik ve korelatif bir süreç olarak ortaya çıkar. Çay için bu süreç, kimyasal, fiziksel ve ontolojik bir transformasyon anlamına gelirken; insan için ontolojik, psikolojik ve sosyal bir revizyondur. Burada *kairos*, demliğin de demleyen de dönüşümünün yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır. Demleme sürecinde belirleyici unsur insan olduğunda *kairos* demliğin içinde tezahür ederken; belirleyiciliğin demliğe ait olduğu durumlarda ise *kairos* demleyen öznenin eyleminde açığa çıkmaktadır. Bu noktada Harman'ın obje-merkezli ontoloji anlayışı, demlik gibi gündelik objelerin insan yaşamındaki varoluşsal etkisini anlamak için güçlü bir çerçeve sunmaktadır. Harman, nesnelerin yalnızca insan tarafından araçsallaştırılamayacak ölçüde özerk bir gerçeklik taşıdığını ve insan üzerinde dönüştürücü bir tesir yaratabileceğini ileri sürer.²⁵ Bu bağlamda, çay demleme sürecinde demlik, yalnızca çayın fiziksel dönüşümüne aracılık eden bir nesne değil, aynı zamanda insanın zamanla kurduğu ilişkiyi yeniden şekillendiren bir aktördür.

Bunların yanı sıra çay demleme süreci anlamsal bir hadisenin yansımasıdır. Burada hadise kelimesi çay demlemenin hayatımızın bir parçası olarak ortaya çıktığına işaret eder. Bu anlamda bizim içinde bulunduğumuz sosyal, ekonomik ve kültürel şartlar, hadise'ye çember oluşturmaktadır. Örneğin; Japonya'da Sadou ismiyle bilinen çay seremonileri düzenlenmektedir. Bu kadim isim, çay ve yol kelimelerinden oluşarak çaya giden yol anlamını taşımaktadır. Kutsal bir anlam taşıyan bu ritüel "Sukiya" adı verilen, yerleşim yerlerinden uzakta, yeşilliklerin içinde ve oldukça sakin bir ortama inşa edilen küçük çay evlerinde gerçekleşmektedir. Nitekim başka bir kültür için sıradan bir hadise olan demleme, kutsal ritüelistik bir eylem, demlik ise kutsal bir ritüelin parçası haline gelmiştir. Bu bağlamda çayın hazırlanışının bir tür "kutsal alan" yarattığını²⁶ ve bu alanın insanın zihinsel dönüşümüne aracılık ettiğini savunabiliriz. Dolayısıyla bir Japonun zihninde çay demleme eylemi kutsal bir ritüel olarak ifade bulurken,²⁷ bir İngiliz, aynı eylemi Düşes'i hatırlayarak tarihsel bir hadise²⁸ çerçevesinde anlamlandırabilir. Bu yüzden bir Japon'un çayın demlenmesini beklerken yaşadığı ontolojik ve psikolojik revizyonla İngiliz'in dönüşümünün rotası farklı olacaktır. Çünkü birinin kültür tarihi çaya kutsal bir ritüel olarak önem atfederken, diğeri çayı

²⁴ B. Latour'a göre nesneler, yalnızca pasif araçlar değil, aynı zamanda insanın anlam dünyasında aktif bir rol oynayan etkenlerdir (Latour, 1993, 53).

²⁵ Harman, *Object-Oriented Ontology*, 8-21.

²⁶ Eliade'a göre kutsal bir nesne veya eylem, içinde bulunduğu fiziksel çevrenin ötesine geçen bir gerçekliğe katıldığı için kutsal hale gelir." Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, çev. Willard R. Trask (San Diego: Harcourt, Brace, 1959), 10-12.

²⁷ Japonya'da sadou ismiyle bilinen çay seremonileri düzenlenmektedir. 400 yıl önceden gelen bu isim, çay ve yol kelimelerinden oluşarak "çaya giden yol" anlamını taşımaktadır. Kutsal bir anlam taşıyan bu ritüel "Sukiya"adı verilen ve yerleşim yerlerinden uzakta, yeşilliklerin içinde ve oldukça sakin bir ortama inşa edilen küçük çay evlerinde gerçekleşmektedir.

²⁸ Düşes'i hatırlatma ihtimalini aktarmamızın sebebi beş çayının İngiltere Düşesi Anna ile birlikte ortaya çıkması ve İngilizlerin köklü bir geleneği haline gelmesidir.

Düşes'in beş çayı geleneği ile ön plana çıkarmaktadır. İki farklı tarihsel²⁹ zemin de iki farklı değişim rotasını işaret etmektedir. Bu bağlamda çay demleme hadisesini anlam dünyamızı daima revize eden bir eylem olarak görebileceğimiz gibi, bu hadise bize demlik ile diyalogumuzun zeminini de hatırlatmaktadır. Nitekim Gadamer'in de ifade ettiği gibi diyalog burada yalnızca öznel bir üretim değil tarihsel ve geleneksel bağlamları açığa çıkaran bir süreçtir.³⁰ Bu bağlamda çay demleyerek demlikle kurduğumuz diyalog, varlığımızla bütünleşen tarihsel bağlamın ifşasıdır.

"Çay demlendi" ifadesini kullandığımızda, demliğe ve çaya, çayın demlenmeden önceki haline yüklediğimizden farklı bir anlam yüklemiş oluruz. Bu açıdan insan, demlikle olan ilişkisinde anlam dünyasının değiştiğine şahit olmaktadır. Bir taraftan çayın olgunlaşarak işlevini tamamlayacak duruma gelmesi, diğer taraftan da demleyen anlam dünyasının dönüşümü *kronos* ve *kairos* arasındaki geçişin en önemli göstergesidir. Yani çayın demlenme sürecinde *kronos*, *kairosu* beklemeyi öğütler ve çay hazır hale geldiğinde *kairosa* dönüşür. Çünkü çayın niteliğini ortaya koyması, anlam kazanması; dolayısıyla demleyen de çayın da transformasyonu *kairosun* tezahürüdür.

Demliğin içinde gerçekleşen hareket, varoluşsal bir sürecin tezahürü olarak değerlendirilebilir. Kronolojik zaman açısından durağan ve boşluk hissi veren çay demleme eyleminin, demlik için sürekli bir dönüşüm ve faal bir alan yaratması, paradoksal bir gerçeklik sunmaktadır. Fakat yukarıda ifade ettiğimiz gibi çay ve insan arasındaki çift yönlü dönüşüm süreci, hadisenin tam tersi olduğunu göstermektedir. Bu anlamda çay demleyen insanın durumu tıpkı bir yazarın durumu gibidir. Metni yazarken bir faaliyet alanı oluşturmuş olan yazar, yazmaya ara verdiğinde kendisini boşlukta/eylemsiz hissedebilir. Yazar bu süreci *kronos* açısından boş bir zaman gibi algılasa da süreç, yazının gelişim süreci için bir doğum sancısı gibidir. Bu sancı aslında boşluk hissi ve düşüncelerin/konunun/bilginin karmaşıklığını yansıtır. Dolayısıyla bu süreci, yorumlama süreci olarak ifade edebiliriz. Çünkü yazar bu süreçte yarım bıraktığı metnin yorumcusu/okuru ve devam edeceği metnin otoritesidir. Yazar bir kez eserini yazdıktan sonra kendi eseriyle ilişkisi açısından yazar olmaktan çıkar ve kendi eserinin yorumcusu haline gelir.³¹ Bu anlamda yazarı eserin kendisi ya da tezahürü değil, bir uzantısı/devamı olarak görebiliriz. Çünkü yazar, -demlikle demleyen ilişkisinde olduğu gibi- yazdığı eserle birlikte dönüşüm geçirmiştir. Yazarı otorite olarak tanımlamamızın nedeni, kaleme aldığı metin aracılığıyla okuyucuda entelektüel ve varoluşsal düzeyde bir dönüşüm meydana getirebilecek etki gücüne sahip olmasıdır. Düşünsel olgunlaşmanın gerçekleştiği bu süreçte yazar hakikatte soyut bir faaliyet alanı oluşturmaktadır. Böylece boşlukta olma hissi, yazarı düşüncenin doğumu olan *kairosa* hazırlamaktadır. Nasıl ki yazar, bu süreçte düşünsel doğuma gebeyse çay demleyen de varoluşsal bir tecrübeye gebedir.

3. Çay ve Muhabbetin Zamansal ve Mekânsal Ritmi: Sohbetin *Toposu* Olarak Demlik

Günlük yaşamın akışkan dokusunda, nesneler yalnızca fiziksel formlar olarak değil, anlamın ve ritmin taşıyıcıları olarak varlık bulur. Çay, bu bağlamda, içecek olmanın çok ötesinde bir sosyal bağlam, ilişkisel bir alan ve düşünsel bir eşik olarak belirir. Demlik ise, çayın bu sosyo-kültürel akışkanlığını düzenleyen ve muhabbete ev sahipliği yapan zamansal ve mekânsal bir *topos* olarak işlev görür. Çay yalnızca içilmez; o, dostlukları yoğuran, sohbetleri mümkün kılan, ilişkileri dönüştüren bir ritüelin taşıyıcısıdır. Bireyler çayın buharında buluşur, kelimeler bardağın kenarında birikir, sessizlik dahi çayın varlığında anlam kazanır. Zaman burada çift yönlü işler: *Kronos* çayın demlenme süresini belirlerken, *Kairos* sohbetin akışını yönlendirir. Çayın hazırlanması ölçülebilir bir süreye tabidir, ancak onun ne zaman içileceği, sohbetin hangi anında kelimelerin damakta nasıl yankılanacağı niteliksel bir zaman deneyimidir.³² Çay da böyle bir formda

²⁹ Kültürel, sosyal ve ekonomik alt yapı kastedilmektedir.

³⁰ Gadamer vd., *Hakikat ve Yöntem. 2. Cilt*, 150-152, 282.

³¹ Burhanettin Tatar, *Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti* (Ankara: Vadi Yayınları, 1999), 69.

³² Çay, insanların bilinçli veya tesadüfi şekilde hareket etmesinden bağımsız olarak, bu çok katmanlı ritüelin merkezinde farklı formlarda anlam kurar.

varlık gösterir: kendisini bir yudumda geçmiş, bir bekleyişte geleceği örgütleyen, anın içinden anlama ulaşan bir fenomen olarak ifşa eder.

Kültürel bağlamda çay, her toplumda farklı bir anlatı, farklı bir kurgu oluşturur. Örneğin Özbekistan'da çay, yalnızca gündelik bir tüketim nesnesi değil, toplumsal ilişkileri düzenleyen ve sohbetin ritmini belirleyen bir pratik olarak açığa çıkar. Çayhane kültürü, bireyin yalnız kalmadan var olabileceği bir arayüz oluşturur; insan burada sadece bir içecek tüketmez, aynı zamanda karşılıklı anlam üretimine katılır. Özbek evlilik ritüellerinde çayın ikram edilme biçimi bile ilişkilerin inşa formunu ve zamansal olarak nasıl örgütlendiğini belirler. Damadın içtiği "kiyev çayı" (damat çayı), yalnızca bir içecek değil, evlilik birliğinin tatlı bir başlangıç yapması yönünde bir temennidir.³³

Diğer bir örnek olarak Türkiye'de çay, gündelik hayatın ritmini kuran, misafirperverliği bedenleştiren ve muhabbete anlam kazandıran bir ikram pratiğidir. Misafirin evin zamansal döngüsüne dahil olduğu, karşılıklı dinlemenin ve anlatmanın bir denge içinde sürdüğü bu pratik, çayın kolektif hafızayı ve toplumsal dayanışmayı nasıl örgütlediğini gösterir. Japon çay seremonisi ise çayın mekânsallığını tamamen başka bir biçimde anlamlandırır. Sadou, yalnızca bir içme ritüeli değil, sessizliğin, hareketin ve niyetin iç içe geçtiği bir varoluş pratiğidir. Burada çay, belleğin ve varlığın disipline edildiği bir alan olarak kurulur. Burada 'varlığın disipline edilmesi' ifadesiyle anlatmak istediğimiz, bireyin bedenini, dikkatini ve niyetini belli bir ritüel düzen içinde bilinçli bir şekilde odaklaması ve bu odaklanma yoluyla varoluşsal farkındalığını şekillendirmesidir. Bu disiplin, bir zorlama değil; farkındalığa, sadeliğe ve dengeye dayalı bir içsel düzen arayışıdır. Ancak bu yorum, Japon kültürünün çayla kurduğu ilişkinin yalnızca bir yönüne odaklanmaktadır.

Felsefi olarak dostluk kavramı da çayın ritmiyle paralel bir formda şekillenir. Aristoteles'in erdem dostluğu anlayışı, çayın ve sohbetin zamansal formuyla doğrudan ilişkilendirilebilir. Nitekim ona göre dostluk, yalnızca fayda veya haz temelli bir ilişki değil, birbirine benzeyen erdemli bireylerin birbirleriyle anlam üreterek dönüşüm sağladığı bir süreçtir.³⁴ Çay, bu dönüşümün hem fiziksel hem de düşünsel taşıyıcısıdır. Nasıl ki çay, sabır ve ritim içinde demlendiğinde hakiki lezzetine ulaşır, dostluk da zamanla olgunlaşan ve içselleşen bir yapıdır.

İbn Miskeveyh ise dostluğu karşılıklı sorumluluk bilinci oluşturan ve insanın ahlaki gelişimi açısından kritik bir olgu olarak değerlendirirken, sağlıklı diyalogun bireyin karakterini dönüştürdüğünü vurgular.³⁵ Çay sohbeti burada yalnızca bir konuşma değil, karşılıklı yorumların, anlatıların ve kimliklerin inşa edildiği bir kolektif oluş hâlidir. Benzer şekilde insanın sosyal yapısına vurgu yapan Nasîrüddin Tûsî, dostluğu toplumsal uyumun temeli olarak görür ve bireylerin bir araya gelerek düşüncelerini ve varoluşlarını anlamlandırdığı mekânları tanımlar.³⁶ Çay, bu bağlamda yalnızca içilen bir şey değil, bireyleri zamansal ve mekânsal bir çerçevede ortak deneyime dahil eden bir organizasyondur. Demlik, bu sürecin görünmez aktörü olarak işlev görür. O, yalnızca çayın fiziksel dönüşümüne aracılık eden bir nesne değil, zamanın ve sohbetin akışını düzenleyen bir arayüzdür. Isıyı dengelemesi, ritmi belirlemesi ve çayın lezzetini bir zaman içinde yoğurması, dostluğun ve diyalogun mekânsal formunu da temsil eder. Bu çerçevede çay içmek, bireyin kolektif hafızayla kurduğu ilişkiyi yeniden inşa eden bir eylem olarak belirir. O, yalnızca suyun ve yaprakların bir araya geldiği kimyasal bir süreç değil, aynı zamanda insanın anlam dünyasını yeniden örgütleyen bir zamansal ve mekânsal *praksistir*. Çay ve dostluk, burada katmanlı bir yapıya sahip olan, her yudumda yeniden üretilen bir anlatı olarak kurulur. Bir sohbette dökülen kelimeler gibi, çay da bardakta izler bırakır; anlam, zamansal olarak birikir ve mekânsal olarak şekillenir. Dolayısıyla, çay ve

³³ Çetin Yıldız, "Özbekistan'da Çay İçme Geleneği ve Yayınlanmamış Bir Çayname", *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi* 24/2 (2024), 609-625, 614, 623; Yaşar Kalafat vd., *Özbekistan-Anadolu karşılaştırmalı Türk halk inançları* (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1996), 41.

³⁴ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik Hoika Nikomaxeia*, çev. Saffet Babür (Ankara: Ayraç, 1997), 174; Aristoteles, *Magna Moralia: Erdemler ve Kötü Huylar*, çev. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019), 134-135; Enes Akyüz, "Akademisyenin Aristoteles Rehberi" (Erişim 08 Şubat 2025), 53.

³⁵ İbn Miskeveyh, *Ahlâk Eğitimi Tehzibu'l-Ahlâk*, çev. Abdulkadir Şener vd. (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017), 189-196.

³⁶ Nasîrüddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, çev. Anar Gafarov, Zaur Şükürov (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 314-319.

muhabbet arasındaki ilişki, bireyin varoluşunu anlamlandıran ritmik bir pratiktir. Demlik, yalnızca çayın kimyasal dönüşümüne aracılık eden bir araç değil, aynı zamanda sohbeti ve dostluğu zamansal dengeye oturtan bir düzenleyicidir. Çayın ritmi, dostluğun ve diyalogun ritmiyle iç içe geçerken, sohbet mekânında kök salar, zaman içinde anlam bulur ve varoluşsal bir pratiğe dönüşür.

4. ‘Nerede’ Sorusunun Muhatabı Olarak Demlik: Fragmanlar Arasında Bir Anlam Arayışı

Demlik, çayın özgün lezzetinin ve kimlik arayışının serüveninde “nerede” sorusunun en doğrudan muhatabıdır. Bu soru, hem çayın hem de onu deneyimleyen bireyin anlam dünyasına dair yeni bir katman oluşturur. “Nerede” sorusu, bir nesnenin ya da bir olayın özgünlüğünü, niteliğini ve anlamını çözümlemeye yönelik bir çabadır. Müziği dinlerken, bir sanat eserine bakarken ya da bir fikrin kıvrımlarında kaybolurken sorduğumuz bu soru, yalnızca bir coğrafi konuma işaret etmez; aynı zamanda bir olayın veya nesnenin bağlam içinde nasıl anlam kazandığını sorgular. Bu bağlam, her zaman sabit ve durağan değildir. Çayın hazırlanma sürecinde demlik, bu dinamik bağlamın odak noktası hâline gelir. Konserin akustik mekânı, sanat eserinin tuvali ya da bir düşüncenin ortaya çıktığı coğrafya ne kadar belirleyici ise, demlik de çayın özgünlüğünü belirleyen ana unsurdur. Çayın lezzeti yalnızca yaprakların kalitesi ya da suyun sıcaklığıyla açıklanamaz; bu unsurların bir araya geliş biçimini belirleyen ve yönlendiren şey, demliğin mekân olarak sunduğu imkânlardır. Bu nedenle, demlik, yalnızca bir araç değil, anlamın yeniden üretildiği bir oyun alanıdır.

Demliğin bir nesne olarak taşıdığı anlam, çayın özgünlük serüvenini şekillendiren bir dizi bağlantıyı içerir. Çayın lezzeti, su ve ateşin bir araya gelmesinin ötesinde, bu unsurların nasıl buluştuğu, birbirlerini nasıl etkilediği ve dönüşümün hangi anlarda zirveye ulaştığıyla ilgilidir. Demlik, bu sürecin merkezinde yer alır ve bu süreci düzenleyen bir altyapı sunar. Porselen bir demliği düşündüğümüzde, porselenin yüzeyindeki kalınlık ve dokunun, sıcaklıkla nasıl etkileşime geçtiği, çayın zamanla olan bağını nasıl düzenlediği ortaya çıkar. Porselenin yavaş ısınma ve ısıyı dengeleme özellikleri, çayın dönüşümünü bir ritme oturtur. Çayın kıvamı ve lezzeti, bu ritmin en iyi şekilde işlediği anda ortaya çıkar; bu da anlamın *kairos*’ta zirveye ulaştığı bir andır. Ancak, bu süreç yalnızca fiziksel bir dönüştürme meselesi değildir. Demliğin insanla kurduğu ilişki, anlamın bir aktarımdan ziyade bir yeniden inşa süreci olduğunu gösterir. İnsan, çayı demleyerek bir yandan süreç üzerinde bir otorite kurar gibi görünse de, süreç ilerledikçe otorite demliğe geçer. Çayın demlenmesini beklerken insan, pasif gibi görünse de, aslında kendi anlam dünyasında bir yeniden yapılanma deneyimi yaşar. Bu süreçte sabır, dikkat ve farkındalık gibi duygular devreye girer. Demlik, insanın sabırla yeniden yazdığı bir metin gibidir; her an, bir öncekiyle ilişki kurar ve yeni anlamlar yaratır. Demlik ile insan arasındaki bu bağ, düzensizlik ve çokluluk üzerinden ilerler. Bu ilişki, hiçbir zaman sabit bir doğrultuda gelişmez. Demleme sürecinde insan aktif bir özne gibi hareket ederken, bir noktada bu aktif özne konumunu kaybeder ve kendini sürecin bir parçası olarak yeniden anlamlandırır. Demlik, çayın tüm potansiyelini ortaya çıkarırken insanın da potansiyelini dönüştürür. Bu süreçte zaman, yalnızca ölçülebilir bir akış olmaktan çıkar ve deneyimlenen, hissedilen ve dönüştüren bir boyut kazanır.

Demliğin çayın özgünlüğü üzerindeki etkisi, “nerede” sorusunun yarattığı boşluğu doldurur. Bu soru, bir eksikliğe işaret ettiği kadar, yeni anlam alanlarının açılmasını da sağlar. Çayın hazırlanma sürecindeki fragmanlar – suyun ısıtılması, çayın eklenmesi, bekleme süresi – bir bütünlük yanılsaması yaratır. Ancak bu bütünlük, hiçbir zaman tamamlanmış bir yapı değildir. Her an, başka bir anla diyaloga girer ve anlam sürekli kaygan bir zemin üzerinde yeniden üretilir. Demlik, bu sürecin oyun alanıdır; insan ve çay bu alanda bir araya gelir, yeniden şekillenir ve dönüşür.

Bu ilişkiyi düşünürken *kairos*, çayın hazırlanma sürecinde insanın anlam dünyasını oluşturan temel bir deneyim olarak tezahür eder. *Kairos*, yalnızca bir anda ortaya çıkan anlamı değil, bu anlamın bir süreç içinde nasıl inşa edildiğini de ifade eder. İnsan, çayın demlenmesini beklerken, sabrın ve dikkatin bir deneyim alanı yarattığını fark eder. Çay hazır olduğunda, bu süreç artık tamamlanmış değildir; çünkü anlam, her yudumda yeniden ortaya çıkar. Çay tüketilirken, demleme süreci tamamlanmış sayılmaz; aksine, çayın

tadı ve dokusuyla birlikte yeniden anlam kazanır. Bu yeniden deneyimleme sürecinde *kairos*, çay demleme sürecinde insanın anlam dünyasının ya da “gerçeklik ufkunun”³⁷ bir süreç olduğunu tecrübe ettirmekte ve çay demleme eylemi varoluşsal bir ritüel haline gelmektedir. Bu ritüel, yalnızca tekrarlanan bir eylem değildir; her seferinde yeni bir anlam katmanı ekler. Demlik, bu anlam üretiminde bir köprü olarak işlev görür. İnsan, demlik aracılığıyla hem çayı dönüştürür hem de bu dönüşümle kendini yeniden anlamlandırır. Bu bağlamda, demlik ve insan arasındaki ilişki, bir nesne ve özne arasındaki klasik ayrımı aşar; bu ilişki karşılıklı bir dönüşümü ifade eder. Demlik ve çay arasında kurulan bu ilişki, tekil bir deneyimle sınırlı kalmaz. Her bir demleme tecrübesi, önceki tecrübelerle gönderme yapar ve geçmişle şimdi arasında bir bağ kurar. İnsan, çay demlerken sadece o ana odaklanmaz; aynı zamanda önceki deneyimlerini, ritüellerini ve alışkanlıklarını bu ana taşır. Bu anlamda demlik, sadece çayın lezzetini değil, insanın geçmişle kurduğu ilişkiyi de şekillendirir.

Sonuç olarak, demlik, “nerede” sorusunun en temel muhataplarından biri olarak değerlendirilebilir. Çayın özgünlüğü, yalnızca kullanılan malzeme ve teknikle değil, bu malzemelerin bir araya gelme biçimi ve ortaya çıkan anlamın sürekli yeniden üretimiyle ilgilidir. Demlik, bu yeniden üretim sürecinin odak noktasıdır. Çayın hazırlanma süreci, insan ve obje arasındaki ilişkinin çoklu anlam katmanlarını gözler önüne serer ve bu ilişkiyi sürekli dönüşen bir anlam pratiği olarak yeniden tanımlar.

Sonuç

Bu çalışmada, sıradan bir nesne olan demlik üzerinden, insan ve obje arasındaki ilişkinin diyalojik doğası incelenmiştir. Demlik, yalnızca bir çay demleme aracı değil, aynı zamanda *kronos* ve *kairos* arasında bir köprü, insanın zamanla kurduğu ilişkiyi yeniden şekillendiren bir mekân olarak ele alınmıştır. Çay demleme süreci, sadece fiziksel bir dönüşümü değil, aynı zamanda insanın anlam dünyasının, sabır, düşünce üretimi ve bekleyişle zenginleşen bir varoluşsal deneyimin yansımasını ifade etmektedir.

Demlik, çayın ideal lezzetini ortaya çıkaran maddi bir araç olmanın ötesinde, zamanın niteliksel ve niceliksel boyutları arasında denge sağlayan bir *topos* olarak önemli bir rol üstlenmiştir. Bu bağlamda porselen demlik, çayın hazırlanmasında fiziksel unsurları optimize ederken, insanın zamanla kurduğu ilişkiyi de somutlaştırır. Çayın demlenme süreci, *kronosun kairosa* dönüştüğü, insanın ve çayın karşılıklı olarak değiştiği ve dönüştüğü bir alan yaratır.

Çay demleme pratiği, tarihsel ve kültürel bağlamlarda farklı şekillerde tezahür etse de, bireyin anlam dünyasını yeniden yapılandıran ve onu dönüştüren bir süreçtir. Bu bağlamda demlik, yalnızca çayın kimyasal ve fiziksel dönüşümüne değil, aynı zamanda insanın düşünsel ve duysal dönüşümüne de aracılık eden bir metafor olarak değerlendirilebilir. Dahası, dönüşümün yalnızca insana özgü olmadığı; gündelik nesnelerin, özellikle demlik gibi işlevsel objelerin, insanın algı dünyasını ve deneyim biçimlerini şekillendirerek bu sürecin bir parçası hâline geldiği anlaşılmaktadır. Bu süreç, insan ve obje arasındaki ilişkinin monolojik değil, diyalojik bir yapıya sahip olduğunu güçlü bir şekilde doğrulamaktadır.

Çayın demlenme süreci, sıradan bir gündelik alışkanlığın ötesine geçerek, insanın varoluşsal arayışının ve anlam üretme pratiğinin bir yansıması hâline gelmektedir. Bu bağlamda, demlik, yalnızca çayı dönüştüren bir araç değil, aynı zamanda insan deneyimini biçimlendiren ve anlam dünyasına katkıda bulunan merkezi bir unsur olarak değerlendirilebilir. Böylece, obje ve insan arasındaki ilişkiyi felsefi bir zeminde ele almak, bireyin gerçeklik ufkunu genişleten yeni bir düşünsel perspektif sunmaktadır.

Beyanname/Declaration

1. Finans/Tesvik: Yazar, çalışmada herhangi bir finans/tesvik kullanılmadığını beyan etmektedir. / The author declare that no funding/incentive was used in the study.

2. Çıkar Çatışması: Yazar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir. / The author declare that there is no conflict of interest in the study.

³⁷ Özlem Ülker, “Hermenötik Bizi Neden İlgilendiriyor?” Konferansı”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 7(1) (Haziran 2009), 203-207.

3. Etik Beyan: Yazar bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedir. Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir. / The author declare that research and publication ethics have been followed in this article. In addition, Ethics Committee Approval is not required for this research.

Kaynakça

- Akyüz, Enes. "Akademisyenin Aristoteles Rehberi". Erişim 08 Şubat 2025. https://books.google.com.tr/books?id=s9qEEAAQBAJ&pg=PA53&dq=Aristoteles+erdemli+dost&hl=tr&newbks=1&newbks_redir=0&sa=X&ved=2ahUKEwi_q74jr6LAXpBtsEHeNnGW4Q6AF6BAGJEAM#v=onepage&q=Aristoteles%20erdemli%20dost&f=false
- Aristoteles. *Fizik*. çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014.
- Aristoteles. *Magna Moralia: Erdemler ve Kötü Huylar*. çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 1. Basım, 2019.
- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik Hoika Nikomaxeia*. çev. Saffet Babür. Ankara: Ayraç, 1997.
- Bachelard, Gaston - Jolas, M. *The Poetics of Space*. Boston: Beacon Press, 1994.
- Bergson, Henri. *Düşünmek ve Olmak*. çev. Elif Yıldırım. İstanbul: Oda Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Bergson, Henri. *Yaratıcı Tekâmül*. çev. Mustafa Şekib Tunç. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.
- Callender, Craig - Edney, Ralph. *Zaman: Saatin Neyi Ölçtüğünü Anlamak İçin Çizgibilim*. çev. Kutlukhan Kutlu. İstanbul: NTV Yayınları, 2. Basım, 2012.
- Cornford, Francis Macdonald. *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato*. Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997.
- Demir, Zafer. "Bergson Felsefesi Işığında Ahmet Hamdi Tanpınar'ın Şiirinde Zaman". *Nosyon: Uluslararası Toplum ve Kültür Çalışmaları Dergisi - Nosyon: International Journal of Society and Culture Studies* 3, 1 (2019), 1-20.
- Einstein, Albert. *İzafiyet Teorisi Özel ve Genel Görelilik*. çev. Gülen Aktaş. İstanbul: Say Yayınları, 10. Basım, 2012.
- Eliade, Mircea. *The Sacred & The Profane: The Nature of Religion*. çev. Willard R. Trask. San Diego: Harcourt, Brace, 1959.
- Gadamer, Hans-Georg. *Hakikat ve Yöntem. 2. Cilt*. çev. İsmail H. Yavuzcan - Hüsamettin Arslan. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2009.
- Gezeroğlu, Senem. *Nezihe Meriç'in Öykülerinde Kronotop (Zaman - Uzam)*. Nevşehir: Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilimdalı, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Hall, Edward Twitchell. *The Dance of Life: The Other Dimension of Time*. New York, NY: Anchor Books, Doubleday, 1989.
- Harman, Graham. *Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything*. London: Pelican, an imprint of Penguin Books, 2017.
- Heidegger, Martin. *Varlık ve Zaman*. çev. Kaan Ökten. Çağaloğlu-İstanbul: ALFA, Tümüyle yenilenmiş ve Düzeltilmiş çeviri, 2018.
- Kalafat, Yaşar vd. *Özbekistan-Anadolu Karşılaştırmalı Türk Halk İnançları*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1996.
- Karaköse, Ömer Faruk. "Platon, Aristoteles ve Augustinus'ta Zaman Kavramı". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 8/1 (2021), 75-104.
- Latour, Bruno. *We Have Never Been Modern*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1993.
- Miskeveyh, İbn. *Ahlâk Eğitimi Tehzîbu'l-Ahlâk*. çev. Abdulkadir Şener vd. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Rynasiewicz, Robert. "Newton's Views on Space, Time, and Motion". ed. Edward N. Zalta. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/newton-stm/>
- Tatar, Burhanettin. *Felsefî Hermenötik ve Yazarın Niyeti*. Ankara: Vadi Yayınları, 1. Basım, 1999.
- Tûsî, Nasîruddin. *Ahlâk-ı Nâsirî*. çev. Anar Gafarov - Zaur Şükürov. İstanbul: Litera Yayıncılık, 3. Basım, 2016.
- Ülker, Özlem. "Hermenötik Bizi Neden İlgilendiriyor?" Konferansı". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 7(1) (Haziran 2009), 203-207.
- Yıldız, Çetin. "Özbekistan'da Çay İçme Geleneği ve Yayımlanmamış Bir Çayname". *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi* 24/2 (2024), 609-625.

Is Every Şūfī a Shī‘ī? The Example of al-Ḥakīm al-Tirmidhī Based on His Views in Nawādir al-uşūl Regarding the Concepts of Walāyah-Imāmate and Ahl al-bayt-Companions

Her Mutasavvıf Şi‘î midir? Velayet-İmamet ve Ehl-i beyt-Sahabe Mefhumlarına Dair Nevâdiru’l-Usûl’deki Görüşleri Ekseninde Hakîm Tirmizî Örneği

Mahmut Demir

Doç. Dr., Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı
Assoc. Prof. Dr. Hacı Bayram Veli University, Faculty of Divinity, Department of
Hadith

Ankara/Türkiye

57mahmut@gmail.com

ORCID: [0000-0002-6371-4348](https://orcid.org/0000-0002-6371-4348)

Makale Bilgisi | Article Information

Geliş Tarihi Received: 13.01.2025
Kabul Tarihi Accepted: 24.05.2025
Yayın Tarihi Published: 15. 06. 2025

This article is a redesigned, revised, and expanded version of the paper titled "Where Does al-Ḥakīm al-Tirmidhī Stand in the Interaction Between Sūfism and Shī‘ism? Reflections on the Possibility of al-Ḥakīm's Influence from Shī‘ Thought," which was presented at the International Symposium "Islamic Scholars from Transoxiana to Anatolia: Imam al-Tirmidhī and al-Ḥakīm al-Tirmidhī," held in Termez, Uzbekistan on October 17-18, 2024. / Bu makale, 17-18 Ekim 2024 tarihlerinde Özbekistan'ın Tirmiz kentinde düzenlenen "Uluslararası Maverâünnehir'den Anadolu'ya İslam Âlimleri: İmam Tirmizî ve Hâkim et-Tirmizî" adlı Sempozyum'da sunulan "Tasavvuf ve Şiilik Arasındaki Etkileşimde el-Hakim Nerede Duruyor? el-Hakim'in Şii Düşüncesinden Etkilenme Olasılığı Üzerine Düşünceler" başlıklı bildirinin yeniden tasarlanmış, gözden geçirilmiş ve genişletilmiş bir versiyonudur.

Atrıf | Cite as

Demir, Mahmut. "Is Every Şūfī a Shī‘ī? The Example of al-Ḥakīm al-Tirmidhī Based on His Views in Nawādir al-uşūl Regarding the Concepts of Walāyah-Imāmate and Ahl al-bayt-Companions". *Van İlahiyat Dergisi* 13/22 (Haziran 2025), 105-122. <https://doi.org/10.54893/vanid.1618878>

Demir, Mahmut. "Her Mutasavvıf Şi‘î midir? Velayet-İmamet ve Ehl-i beyt-Sahabe Mefhumlarına Dair Nevâdiru’l-Usûl’deki Görüşleri Ekseninde Hakîm Tirmizî Örneği". *Van Journal of Divinity* 13/22 (June 2025), 105-122. <https://doi.org/10.54893/vanid.1618878>

İntihal | Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/vanid>

Mail: vanyyuifd@yyu.edu.tr

Is Every Şūfī a Shī'ī? The Example of al-Ḥakīm al-Tirmidhī Based on His Views in Nawādir al-uşūl Regarding the Concepts of Walāyah-Imāmate and Ahl al-bayt-Companions*

Abstract

There are significant similarities between Şūfī thought and Shī'a, if not in all aspects, at least in some. These similarities are more apparent in the theories such as mahdism, imāmate/walāyah, and al-Nūr al-Muḥammadī. As a matter of fact, within Shī'a, there is a tendency to view Şūfism and Shī'a thought as almost a unified whole. It has even been argued that every Şūfī must necessarily be an Imāmī Shī'ite and every Shī'ite must be a Şūfī. However, there are also Shī'a scholars who claim that Shī'a has no connection with Şūfism and deny Şūfī thought altogether. Kāmil Muşṭafā al-Shaybī, who conducted an independent and comprehensive study on the subject, attempted to reveal the similarities between Shī'a and Şūfism in all aspects. In this context, he particularly references the famous Şūfī and hadith scholar al-Ḥakīm al-Tirmidhī, especially in the context of the concept of walāyah. On the other hand, al-Tahrānī, known for his voluminous work on Shī'a literature, also mentions al-Ḥakīm al-Tirmidhī as a Shī'a scholar and one of his literary compositions as an example of Shī'a literature. It can be said that al-Ḥakīm's idea that the Islamic ummah can never be without a *walī*, similar to the Shī'a theory that the earth cannot be without an *Imam* in the context of *walāyah* and *imāmate*, bears a rhetorical similarity to Shī'a discourse. However, his explanations about who these walīs will be and their qualities reveal how far he stands from Shī'a. This study examines al-Ḥakīm's views on concepts and notions such as Ahl al-bayt and the Companions, which are subjects of controversy between Shī'a and Ahl al-Sunnah, in light of his work *Nawādir al-uşūl*, a hadith commentary, and attempts to verify if the claim that every Şūfī must be a Shī'a, at least in the context of al-Ḥakīm al-Tirmidhī, holds true.

Keywords: Hadith, Shī'a, al-Ḥakīm al-Tirmidhī, Ahl al-bayt, Companions

Her Mutasavvıf Şiî midir? Velayet-İmamet ve Ehl-i beyt-Sahabe Mefhumlarına Dair Nevâdiru'l-Usûl'deki Görüşleri Ekseninde Hakîm Tirmizî Örneği**

Öz

Tasavvuf düşüncesi ile Şia arasında her konuda olmasa da bazı hususlarda önemli benzerlikler söz konusudur. Bu benzerlikler *mehdilik*, *imamet/velayet*, *Nūr-ı Muhammedî* gibi nazariyelerde daha belirgin bir biçimde karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Şia içerisinde de tasavvuf ile Şiî düşüncenin adeta bir bütün olduğu yönünde bir eğilim vardır. Öyle ki onlar her sūfînin mutlaka imāmî Şiî olması, her Şiî'nin de mutlaka mutasavvıf olması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Bununla birlikte Şia'nın tasavvufla hiçbir ilgisinin olmadığını ileri sürüp tasavvuf düşüncesini inkâr eden Şiî alimler de mevcuttur. Konuya dair müstakil ve kapsamlı bir çalışma yapan Mustafa Kamil Seybî, Şia ile tasavvuf arasındaki benzerlikleri tüm yönleriyle ortaya koymaya çalışmıştır. O, bu bağlamda bilhassa velayet düşüncesi bağlamında meşhur sūfî ve hadisçi Hakîm Tirmizî'ye de referanslarda bulunmaktadır. Öte yandan Şiî literatüre dair yazdığı hacimli eseriyle bilinen Tahrânî de Hakîm Tirmizî'ye bir kitabı münasebetiyle bu eserinde ona yer vermektedir. Hakîm'in velayet ve imamet meselesi bağlamında yeryüzünün imamsız kalamayacağı şeklindeki Şiî nazariyeye benzer olarak İslam ümmetinin hiçbir zaman velisiz kalamayacağı şeklindeki düşüncesinin Şia ile söylem benzerliği taşıdığı söylenebilir. Ancak bu velilerin kimler olacağına ve vasıflarına dair yaptığı açıklamalar onun Şia'dan ne kadar uzak bir yerde durduğunu ortaya koymaktadır. Bu çalışmada Hakîm'in, bir hadis şerhi olan *Nevâdiru'l-usûl* adlı eserinde Şia ve Ehl-i sünnet arasında polemik konusu olan Ehl-i beyt ve sahabe gibi bazı kavramlar ve mefhumlara dair görüşleri ışığında onun Şia hakkındaki düşüncelerine yer verilmiş böylece her mutasavvıfın bir Şiî olması gerektiği yönündeki iddianın en azından Hakîm Tirmizî bağlamında doğrulanıp doğrulanamayacağı tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Şia, Hakîm Tirmizî, Ehl-i beyt, Sahabe.

* This article is a redesigned, revised, and expanded version of the paper titled "Where Does al-Ḥakīm al-Tirmidhī Stand in the Interaction Between Sūfism and Shī'ism? Reflections on the Possibility of al-Ḥakīm's Influence from Shī'ī Thought," which was presented at the International Symposium "Islamic Scholars from Transoxiana to Anatolia: Imam al-Tirmidhī and al-Ḥakīm al-Tirmidhī," held in Termez, Uzbekistan on October 17-18, 2024.

** Bu makale, 17-18 Ekim 2024 tarihlerinde Özbekistan'ın Tirmiz kentinde düzenlenen "Uluslararası Maveraünnehir'den Anadolu'ya İslam Âlimleri: İmam Tirmizî ve Hâkim et-Tirmizî" adlı Sempozyum'da sunulan "Tasavvuf ve Şiilik Arasındaki Etkileşimde el-Hakim Nerede Duruyor? el-Hakim'in Şiî Düşüncesinden Etkilenme Olasılığı Üzerine Düşünceler" başlıklı bildirinin yeniden tasarlanmış, gözden geçirilmiş ve genişletilmiş bir versiyonudur.

Introduction

1. The Relationship between Ṣūfism and Shīʿa

The question of whether every Ṣūfī is a Shīʿī has both historical implications and scholarly foundations. Indeed, there are striking parallels between Ṣūfī thought and at least some key Shīʿa doctrines. These parallels are particularly evident in theories like Mahdism, Imāmate/walāyah, and the Muhammadan Light (*al-Ḥaqīqa al-Muḥammadiyya*). Within Shīʿa Islam, some ardently champion these parallels and similarities, while others maintain that Shīʿa has no connection with Ṣūfism, even rejecting Ṣūfī thought altogether. For example, al-Ḥurr al-ʿĀmilī (d. 1104/1693), one of the leading figures of the *Akhbārī* school, attempted to demonstrate in his work *Risālat al-ithnā ʿashariyya fī al-radd ʿalā al-Ṣūfiyya* that Shīʿa has no connection with Ṣūfism and that the views adopted by Ṣūfis have no validity in Shīʿa perspective. According to him, no Shīʿī is a Ṣūfī. In Shīʿa sources, hadith, and biographical works, one can only find disparaging expressions regarding Ṣūfism.¹ This situation has even become one of the reasons for some anti-Shīʿa critics to criticize Shīʿism. Indeed, Muʿīn al-Dīn Ashraf Sharīf Shīrāzī (d. 995/1587),² known as Mīrẓā Makhdūm, who left Imāmiyya Shīʿa and converted to Sunnī Islam, in his work *Nawāqid al-Rawāfiḍ*, accused Shīʿa of this negative approach towards Ṣūfism. We understand this from the refutation written by al-Shahīd Nūrullāh Shushtarī (d. 1019/1610), a prolific figure of the Ṣafavid era Shīʿī scholar known for his refutations against Sunnīs. By contrast, Tustarī tried to demonstrate with examples that the discourse about Shīʿa denying Ṣūfism was a slander. In fact, in this context, he references the following statement of al-Sayyid Bahāʾ al-dīn Ḥaydar al-Āmulī (d. after 787/1385), one of the first names to reconcile Shīʿism with Ṣūfism:

أن الصوفي الحقيقي لا يكون الا شيعيا اماميا والشييعي الحقيقي لا يكون الا صوفيا

“A true Ṣūfī can only be an Imāmī Shīʿī and a true Shīʿī can only be a Ṣūfī”³

The parallels between Shīʿa and Ṣūfī thought have been the subject of independent study. Kāmil Muṣṭafā al-Shaybī, in his voluminous work *al-Ṣila bayna al-taṣawwuf wa al-tashayyū*,⁴ examined the subject in detail for the first time at an academic level and attempted to demonstrate a close connection between the two schools of thought, both theoretically and practically. In this context, the author also gives a special place in his work to Bahāʾ al-dīn Ḥaydar al-Āmulī, mentioned above, who unites⁵ and integrates Ṣūfism and Shīʿism.⁶ Undoubtedly, the claims and arguments put forward by al-Shaybī deserve to be examined independently by experts in the field. Our concern here is to try to determine whether the claim that there is a necessary connection between Ṣūfism and Shīʿism, or that every Ṣūfī is an Imāmī/Shīʿī, is a verifiable claim, particularly in the case of the famous Ṣūfī and Hadith scholar al-Ḥakīm al-Tirmidhī. Because al-Shaybī frequently refers to al-Ḥakīm's concept of *walāya* when establishing this relationship.

¹ Muḥammad b. al-Ḥasan b. ʿAlī al-Ḥurr al-ʿĀmilī, *Risālat al-ithnā ʿashariyya fī al-radd ʿalā al-Ṣūfiyya*, nṣr. ʿAbbās al-Celālī (Qom: Muʾassasat Anṣāriyān, 1432/2011), 22-23.

² During the Ṣafavid era (while serving as a prominent bureaucrat under Shāh Tahmasb [r. 1524-1576] and his successor Ismāʿīl II [1576-1577]), he converted to Sunnī Islam and consequently sought refuge in the Ottoman Empire. For Mīrẓā Makhdūm's scholarly career during the Ottoman period, see Kioumars Ghereghlou, “A Ṣafavid Bureaucrat in the Ottoman World: Mirza Makhdūm Sharifi Shirazi and the Quest for Upward Mobility in the İlmiye Hierarchy”, *Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies* 53/53 (2018), 153-194.

³ al-Sayyid Ḍiyā al-Dīn Nūrullāh al-Shushtarī, *Maṣāʾib al-nawāṣib fī al-radd ʿalā nawāqid al-rawāfiḍ*, ed. Qays al-ʿAṭṭar (Qom: Dalil-i Mā, 1426/2005), 2/164; For similar statements by al-Āmulī, see al-Sayyid Bahāʾ al-dīn Ḥaydar al-Āmulī, *Jāmiʿ al-asrār wa manbaʿ al-anwār*, ed. Henry Corbin, Osmān Ismāʿīl Yahyā (Beirut: Muʾassasat al-tarikh al-ʿArabi, 1426/2005), 611.

⁴ The core of this work originates from the author's master's thesis, completed in 1958 at the Department of Philosophy and Social Sciences, Faculty of Arts, Alexandria University. The work has been published three times under this title. As al-Shaybī states in the preface to the third edition from 1982, this book complements his work *al-Fikr al-Shīʿī wa al-nazaʿāt al-Ṣūfiyya*, published in 1966. This second work, in turn, is an outgrowth of his doctoral dissertation, *Studies in the Interaction of Sufism and Shi'ism to the Rise of the Safavids*, completed in 1961 at Cambridge under the supervision of Arthur John Arberry (1905-1969). The author combined the first chapter of *al-Ṣila*, titled “Shīʿī Elements in Ṣūfism,” with his doctoral thesis, restructuring and redesigning it, and republishing it in 1991 under the title “Sufism and Shi'ism.” Kāmil Mustafa al-Shaybī, *al-Ṣila bayn al-taṣawwuf wa al-tashayyū* (Beirut, 1982), 1/7; al-Shaybī, *al-Fikr al-Shīʿī wa al-nazaʿāt al-Ṣūfiyya* (Baghdad, 1966), 5; al-Shaybī, *Sufism and Shi'ism* (England: LAAM, 1991).

⁵ al-Shaybī, *al-Ṣila*, 2/91.

⁶ al-Shaybī, *al-Ṣila*, 1/104.

The most accurate way to determine this is to investigate whether there are ideas in al-Ḥakīm's works that support Shī'a doctrines. In al-Ḥakīm's *Nawādir al-uṣūl*, which also holds the distinction of being the first commentary on Hadith in the history of Hadith studies, there is sufficient data to shed light on the subject. What al-Ḥakīm wrote in this work, especially concerning the concepts of *imāmate*, *walāya*, *ṣaḥāba* (companions), and the People of the House (*Ahl al-bayt*), which are the concepts that largely encapsulate the debates between Shī'a and Sunnī circles, shows us where he stands in the Shī'a-Ṣūfism interaction. However, first, it would be appropriate to provide some brief information about the environment in which al-Ḥakīm grew up and the thoughts he held.

2. Concerning al-Ḥakīm al-Tirmidhī

Al-Ḥakīm grew up in an environment where early theological debates took place, even where they first emerged. Jāhīm ibn Ṣafwān (d. 128/745-46), one of the prominent figures in these debates, was from Tirmidh. This is probably why the author of *Aḥsan al-taqāsīm* states that the majority of the people of Tirmidh were Jāhīmīs.⁷ Similarly, Jāhīm's teacher and the person who first initiated the debates on the "Khalq al-Qur'ān" (Createdness of the Quran), Ja'd ibn Dirham (d. 124/742), although settled in Damascus, was originally from Khorasan, the broader eastern Iranian region that encompassed Tirmidh as well as other intellectual settings.⁸ Tirmidh is one of the ancient cities established on the east bank of the Oxus River. The great Khorasanian genealogist Abū Sa'd al-Sam'ānī (d. 562/1166) writes that Tirmidh is an ancient city that has hosted many scholars. The author of *al-Ansāb*, while stating that he himself stayed there for twelve days, also notes that scholars such as Abū 'Abdillāh al-Ḥakīm al-Tirmidhī, Ishāq ibn Bajūya al-Tirmidhī, and Abū Bakr al-Warrāq were raised there. Al-Sam'ānī adds that Khālid ibn Ziyād ibn Jarw al-Azdī,⁹ known to have transmitted a sheet of writing from Nāfi', was also from Tirmidh.¹⁰

Al-Ḥakīm states in his autobiographical work *Buduvv al-sha'n*,¹¹ that he received his early education from his father, whom he calls "my shaikh," and that his father combined for him the knowledge of transmitted reports (*āthār*) and reason (*ra'y*). The age of twenty-seven was a turning point for al-Ḥakīm, both in terms of his intellectual and spiritual development. On his pilgrimage at this age, he studied Hadith in Iraq and Baṣra, and reached the peak of spiritual pleasure with his visit to Macca.¹² He also writes that he was subjected to slanderous accusations of leading people to corruption with his heretical innovations and claims of prophethood (which he declares that it never even crossed his mind) and was exiled to the city of Balkh by the rulers of the time.¹³ According to what is narrated from the famous Khorasanian Ṣūfī Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī (d. 412/1021), it is recorded that al-Ḥakīm was accused because of the ideas he put forward in his works *Khatm al-awliyā'* and *Ilal al-sharī'a*, and that these ideas led to his expulsion from Tirmidh.¹⁴ It is also stated that he was accused of considering saints superior to prophets¹⁵

⁷ Abū Abdillāh Shamsuddīn Muḥammad b. Aḥmad al-Bashshārī al-Maqdisī, *Aḥsan al-taqāsīm fī ma'rifat al-aqālīm*, ed. M.J. de Goeje (Cairo: Maktabat Madbuli, 1411-1991), 323.

⁸ Abū al-Qāsim 'Alī Ibn 'Asākir, *Tārīkh Dimashq*, ed. 'Amr b. Ghurāma al-'Umarī (Damascus: Dar al-Fikr, 1415/1995), 72/99.

⁹ Ibn Ḥibbān mentions that he narrated a proper page (*ṣaḥīfa mustaqīma*) from Nāfi', then notes that he served as a judge in Tirmidh, a position later inherited by his son 'Abd al-'Azīz. Muḥammad Ibn Ḥibbān, *al-Thiqāt*, ed. Muḥammad 'Abd al-Mu'īd (Hyderabad: Dāirat al-Ma'arif al-'Uthmaniyya, n.d.), 6/263-264; Khālid is also among the narrators of al-Tirmidhī and Nasāī, the compilers of the *Sunan*. Jamāluddīn Abū al-Hajjāj Yusuf b. Abd al-Raḥman al-Mizzī, *Tahdhīb al-kamāl fī asmā' al-rijāl*, ed. Bashār 'Awwād Ma'rūf (Beirut: Mu'assasat al-Risāla, 1400/1980), 8/65.

¹⁰ Abū Sa'd Abd al-Karīm b. Muḥammad al-Sam'ānī, *al-Ansāb*, ed. Abdullah 'Umar al-Bārūdī (Beirut: Dar al-Fikr, 1419/1998), 1/459.

¹¹ For al-Ḥakīm's autobiography, see Ferhat Gökçe, "Klasik Arap Literatüründe İlk Otobiyografik Örnekler: Hakīm et-Tirmizī'nin Būdūvvü Şe'n İsimli Eseri", International Symposium from Mā warā' al-Nahr to Anatolia Islamic Scholars: Imam al-Tirmidhī and al-Ḥakīm al-Tirmidhī, Symposium Proceedings, 17-18 October 2024 Tirmiz, 317-325.

¹² Abū 'Abdillāh Muḥammad b. 'Alī al-Ḥakīm al-Tirmidhī, *Khatm al-awliyā'*, ed. 'Uthmān Ismā'īl Yahyā (Beirut: Buḥūth wa-Dirāsāt bi-Idārat Ma'had al-Sharqiyya, n.d.) *Buduvv al-Sha'n*, in the introduction to *Khatm al-awliyā'*, 14

¹³ al-Ḥakīm al-Tirmidhī, *Khatm al-Awliyā'*, (*Buduvv*), 17-18.

¹⁴ Tāj al-Dīn 'Abd al-Wahhāb al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Shāfi'iyya al-Kubrā*, ed. Maḥmūd Muḥammad al-Ṭanāhī (n.p.: Hijr li al-Ṭibā'a wa-al-Nashr, 1413/1992), 2/245.

¹⁵ According to the claim mentioned by Tāj al-Dīn al-Subkī, al-Ḥakīm allegedly said: If they were not superior, the prophets and martyrs would not envy them. Subkī, *Ṭabaqāt*, 2/245-246; In his commentary on this narration in his *al-Nawādir*, al-Ḥakīm al-

based on a prophetic narration about those whom the prophets envied,¹⁶ speaking of the love of God in a way that no one had ever known or heard before, including fabricated hadiths in his works, and practicing innovation (bid'a). The Nūr al-Dīn Boyacılar edition of *al-Nawādir*, which we used in our study, occasionally includes editorial notes from which it can easily be inferred that al-Ḥakīm's hadith scholarship has been rightly criticized. Indeed, according to what Ibn Hajar relates, Ibn al-ʿAdīm (d. 660/1262), in his booklet *al-Lamḥa fī al-radd ʿalā Ibn Ṭalḥa*, made the following negative assessments, particularly regarding al-Ḥakīm's identity as a hadith scholar:

"Al-Ḥakīm al-Tirmidhī is not among the scholars of hadith and narration, nor is he knowledgeable about the chains of transmission. However, his words concern Şūfī allusions (esoteric/interpretations), mystical orders, and the matter of unveiling. In this way, he deviated from the principles established by legal scholars and became deserving of criticism.... For this reason, they have said: He introduced into the religion things not accepted by the People of the Sunnah, filled his books with fabricated and unheard-of reports and narrations, and linked all aspects of religion to rationales..."

After mentioning Ibn al-ʿAdīm's exaggeration,¹⁷ Ibn Hajar seems to lament that despite being a great man, he couldn't find a sufficient biography of al-Ḥakīm. In fact, he even refers to the brief information that Abū Nuʿaym wrote about al-Ḥakīm in his *Hilya*, where he presumably hoped to find more details.¹⁸

Al-Ḥakīm, exiled from Tirmidh to Balkh due to the ideas mentioned by Ibn al-ʿAdīm, was met with great courtesy and hospitality by the people of Balkh. Al-Dhahabī states that the local populace embraced him because his views aligned with theirs.¹⁹ The author of *Tadhkirat al-Ḥuffāz*, who describes al-Ḥakīm as a "ḥāfiẓ", "zāhid", "mu'adhdhin", and "ṣāhib al-taṣānīf" (author of numerous works), mentions that starting with his father, he received hadiths from figures like Qutayba ibn Saʿīd, al-Ḥasan ibn ʿUmar ibn Shaqīq, Ṣāliḥ ibn ʿAbdullāh al-Tirmidhī, and ʿUtba ibn ʿAbdullāh al-Marwazī. He also states that al-Ḥakīm was interested in hadith narration and traveled for this purpose.²⁰ Elsewhere, al-Dhahabī provides the information that he heard many hadiths in Khorasan and Iraq and states that he was an "imām in hadith".²¹ Some Şūfī historical accounts mention that al-Ḥakīm also wrote an incomplete Qurʾānic exegesis; however, the attribution of the single manuscript copy of this work to al-Ḥakīm and the extent to which this work was authored by him is an ongoing research topic.²²

Tirmidhī states that these individuals are the *awliyāʾ* and *asfiyāʾ* of Allah, but he does not use any expression indicating that they are superior to the prophets. Al-Ḥakīm al-Tirmidhī, *Nawādir al-uşūl fī maʿrifat akhbār al-Rasūl*, ed. Nūr al-Dīn Boyacılar (Beirut: Dār al-Minhāj, 1436/2015), 6/314; Moreover, he states that no inference can be drawn from this narration that there could be servants superior to the prophets, and that this is stated in the hadith to express their closeness to Allah. al-Ḥakīm al-Tirmidhī, *Khatm al-awliyāʾ*, 394.

¹⁶ Abū Mālik al-Ashʿarī narrates: We were with the Messenger of Allah when the verse "Do not ask questions whose answers you may dislike" was revealed, and we were asking questions at that time. Thereupon, the Messenger of Allah said: "There are such servants of Allah who are neither martyrs nor prophets, that on the Day of Judgment, prophets and martyrs will envy them due to their closeness to Allah..." Abū ʿAbdullāh Aḥmad b. Ḥanbal, *al-Musnad*, ed. Shuʿayb al-Arnāʾūt, ʿĀdil Murshid (Beirut: Muʾassasat al-Risāla, 1421), 37/530 (N.22894); al-Ḥakīm, *Nawādir al-uşūl*, 6/314.

¹⁷ al-Dhahabī, stating that al-Ḥakīm is innocent of the excessive accusations directed at him, reminds us that everyone except the "truthful-innocent" Messenger of Allah may have accepted (*maʾkhūdh*) and rejected opinions, and notes that al-Ḥakīm has also been criticized on a few points. Shams al-Dīn Abū ʿAbdallāh al-Dhahabī, *Tārīkh al-Islām wa-wafayāt al-mashāhīr wa al-aʿlām*, ed. ʿUmar ʿAbd al-Salām Tadmurī (Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1413/1993), 21/278.

¹⁸ Abū al-Faḍl Shihāb al-Dīn Aḥmad Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, *Lisān al-Mizān*, ed. ʿAbd al-Fattāḥ Abū Ghudda (Beirut: Dār al-Bashāʾir al-Islāmiyya, 1423/2002), 7/388.

¹⁹ According to what Ibn Hajar al-ʿAsqalānī narrates from al-Sulamī, the doctrinal agreement here is that both the people of the region and al-Ḥakīm are inclined towards personal opinion (*raʾy*). ʿAsqalānī, *Lisān al-Mizān*, 7/387.

²⁰ Abū ʿAbdallāh Shams al-Dīn Muḥammad b. Aḥmad b. ʿUthmān al-Dhahabī, *Tadhkirat al-Ḥuffāz* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1419/1998), 2/161.

²¹ al-Dhahabī, *Tārīkh al-Islām*, 21/276.

²² For a detailed examination on this subject, see Halil Şimşek, "Tefsir Literatürü Mirasında Yeni Bir Keşif: Hakīm et-Tirmizî ve Tefsiri". *Uluslararası Mâverâünnehir'den Anadolu'ya İslam Âlimleri: İmâm Tirmizî ve Hakīm et-Tirmizî Sempozyumu Sempozyum Bildirileri*. Ed. Ferhat Gökçe. 435-443. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2024.

While al-Dhahabī gives al-Ḥakīm's age at death as 80, Ibn Hajar states that he lived for 90 years.²³ Al-Ḥakīm, about whose death date different opinions have been put forward,²⁴ left behind many works.²⁵ Stating that al-Ḥakīm authored well-known literary works, Abū Nu'aym al-İsfahānī (d. 430/1039) says that he also wrote hadiths and was a man of rectitude. Abū Nu'aym continues and emphasizes that he opposed the Murji'ites and other dissenting views and that he adhered to the transmitted reports was in line with the People of Hadith (Ahl al-Hadith) in terms of creed.²⁶ Furthermore, in his famous literary compilation of Shī'ite works, Āghā Buzurg al-Ṭahrānī's (1875-1970) association of al-Ḥakīm among Shī'ite authors through the latter's unknown *Nawrūznāma*,²⁷ seems untenable on account of the fact that al-Ḥakīm is widely known to have penned another work entitled *Refutation of Rāfiḍah (al-Radd 'alā al-Rāfiḍa)*.²⁸ However, it seems possible that al-Ḥakīm was influenced by Shī'a, particularly in his esoteric thought system or interpretive approaches. Indeed, after emphasizing al-Ḥakīm's proficiency in hadith, kalam, fiqh, and the Arabic language, Radtke points out that, despite being anti-Shī'a, he borrowed from the Shī'as, even from the extreme factions among them.³⁰

3. Al-Shaybī's Shī'a-Şūfism Relationship Established in the Context of al-Ḥakīm's Concept of Walāyah

Leaving aside the debates regarding al-Ḥakīm's designation as a "Şūfī,"³¹ when the parallels between Shī'ism and Şūfism are evaluated, particularly within the context of the Imāmate-walāyah relationship, one of the first names that undoubtedly comes to mind is al-Ḥakīm al-Tirmidhī. Al-Shaybī, who extensively addresses the matter of walāyah in the Shī'a-Şūfism interaction, states that the Shī'a

²³ Shams al-Dīn Abū 'Abdallāh al-Dhahabī, *Tadhkira*, 2/645; *Siyar a'lām al-nubalā'*, ed. Shu'ayb al-Arnā'ūṭ (Beirut: Mu'assasat al-Risāla, 1405-1985), 10/467; 'Asqalānī, *Lisān al-Mizān*, 7/389.

²⁴ al-Ziriklī, addressing the confusion surrounding al-Ḥakīm's death date, provides this assessment: Those suggesting 255 contradict Subkī's account of him narrating hadiths in Nishapur in 285. Those proposing 285 (which al-Shaybī records as both 285 and 289 in different places) clash with the account of Anbārī (actually Ibn Yanal, see al-Dhahabī, *al-Nubalā'*, 10/467; 'Asqalānī, *al-Lisān*, 7/389 - note by Abū Ghudda) hearing hadiths from him in 318. Khayruddīn al-Ziriklī, *al-A'lām*, (Beirut: Dār al-İlm li al-melāyīn, 2002), 6/272; Radtke, suggesting that al-Ḥakīm might have died at a ripe old age between 295 and 300, argues that the accounts of his death in 318 seem unlikely. Bernd Radtke and John O'Kane, *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism* (Curzon Press., 1996), 2, 12 (footnote 7); See also Fikret Karapınar, "Ḥakīm Tirmizī ve Ona Ait Bir Mecmû'a", *Marife* 2 (2005), 231, for another assertion of his death between 295 and 310.

²⁵ According to Bernd Radtke, the German orientalist known for his research on al-Ḥakīm al-Tirmidhī, al-Ḥakīm authored approximately eighty works. Bernd Radtke and John O'Kane, *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism*, 2.

²⁶ Ahmed b. Abdullāh b. Ahmed el-İsfahānī Abū Nu'aym, *Ḥilyat al-awliyā' wa ṭabaḳā al-aşfiyā'* (Egypt: al-Sa'ada, 1394), 10/233; al-Ḥakīm's *Nawādir al-uşūl* discusses religious divisions and deviant sects in its 165th section. In fact, in light of his writings, it will not be difficult to determine his theological stance. Regarding this matter, he transmits the following narration through 'Ā'isha: When the Messenger of God (peace be upon him) asked his wife, "Who are those who divide their religion and separate into sects?" Aisha replied, "God and His Messenger know best." Thereupon, the Prophet (peace be upon him) responded, "They are the people of misguidance, innovation, and desires within this nation." al-Ḥakīm, *Nawādir al-uşūl*, 3/119; From al-Ḥakīm's explanations regarding who these people of desires, innovation, and misguidance are in the narration, we can readily assert that he maintained the line represented by the Ahl al-Sunnah or Ahl al-Hadith. Indeed, when explaining these groups driven by desires, al-Ḥakīm begins by mentioning those who go to extremes about 'Alī, even ascribing prophethood and divinity to him, and then considers groups like the Khārijites, who waged war against 'Alī, along with schools of thought such as the Mushabbihā, Qadariyya, Jabriyya, and Jahmiyya, within the scope of those misguided, as expressed in the hadith. al-Ḥakīm, *Nawādir al-uşūl*, 3/121-123.

²⁷ al-Ṭahrānī, who attributes a Persian work titled *Nawrūznāma* to al-Ḥakīm al-Tirmidhī, also quotes from the introduction of the work. According to this, al-Ḥakīm, upon reaching the age of 125, gained knowledge of astrology and titled the book he wrote on the subject *Nawrūznāma*. Āghā Buzurg Muhammed Muḥsin b. Alī al-Ṭahrānī, *al-Dharī'a ilā ṭaşānīf al-Shī'a* (Beirut: Dār al-aḍvā', tsz), 29/380; Such a work does not appear in Bernd Radtke's list of al-Tirmidhī's works. Furthermore, he states that while al-Ḥakīm knew Persian, he wrote all his works in Arabic, and the attribution of Persian works to him is an error. Bernd Radtke and John O'Kane, *The Concept of Sainthood*, 10. However, it should also be noted that *Nawrūznāma* does not appear in the list of works that Radtke mentions as being wrongly attributed to al-Ḥakīm. See *The Concept of Sainthood*, 5.

²⁸ Abu Abdullah Muhammad ibn Ali al-Tirmidhī al-Ḥakīm, *al-Radd 'alā al-Rāfiḍa*, nşr. Ahmed Subhi Furat (İstanbul: İstanbul Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1966), 37-46.

²⁹ While Radtke claims this work is lost, Karapınar states that it was published by Ahmed Subhī Furat in 1966. However, he does not provide any publication information regarding the work. Radtke and O'Kane, *The Concept of Sainthood*, 9; Karapınar, "Ḥakīm Tirmizī ve Ona Ait Bir Mecmû'a", 239. Arabic Language Expert Ahmed Subhī Furat has identified this work as part of a compilation registered under number 770 among Veliyeddin Efendi's books in the Bayezid General Library. According to the information provided by Furat, although this compilation bears the title *Kitab al-Şifā' wa al-İlal*, it contains various Şūfī treatises. Furat believes that this 200-folio compilation was written in the ninth century of the Hijri calendar. Ahmed Subhi Furat, "al-Ḥakīm al-Tirmidhī wa al-Radd 'alā al-Rāfiḍa Adlı Risalesi", *Şarkiyat Mecmuası* 6 (1966), 35.

³⁰ Radtke and O'Kane, *The Concept of Sainthood*, 6.

³¹ Radtke and O'Kane, *The Concept of Sainthood*, 5, 6.

Ṣūfism relationship can be deduced from the 157 unanswered questions in al-Ḥakīm al-Tirmidhī's work titled *Khatm al-awliyāʾ*,³² especially the one concerning the Seal of the Saints. Al-Shaybī's original statement is as follows:

وقد وضع الترمذي 155 سؤالاً يشتم منها وصل التشيع بالتصوف ومنها ما يتعلق بختم الأولياء

"al-Tirmidhī posed 155 questions, some of which suggest a connection between Shīʿism and Ṣūfism and some of which relate to the Seal of the Saints."³³

al-Ḥakīm's particular question concerning the Seal of Saints within the abovementioned questions reads:

من الذي يستحق خاتم الأولياء، كما استحق محمد، صلى الله عليه وسلم، خاتم النبوة؟

"Who deserves to be the Seal of the Saints, just as the Prophet Muhammad (peace be upon him) deserved to be the Seal of Prophethood?"³⁴

Thus, al-Shaybī, drawing attention to the fact that the concept of Mahdism in Shīʿism underlies the idea of *walāyah*, states that the Ṣūfīs adapted this concept inherited from Shīʿism in a way that suits their doctrines, preserving its essence. It seems difficult to reach the conclusion al-Shaybī draws from the question al-Ḥakīm al-Tirmidhī posed. Nevertheless, it can be said that such an interpretation could be derived from the detailed answers Muḥyī al-Dīn Ibn al-ʿArabī (d. 638/1240) provides to this question in his *al-Futūḥāt*.³⁵

Ibn al-ʿArabī states here that Jesus is the Seal of Saints in an absolute sense. According to him, Jesus is a saint with absolute prophethood for this nation and will descend, in the end times, as the heir and final seal. Just as there is no prophethood after Prophet Muhammad, there will be no saint after Jesus. Jesus will descend as a saint possessing absolute prophethood... There will be two resurrections of Jesus on the Day of Judgment; one with us and the other with the prophets.³⁶

Ibn Arabī then addresses the topic of *Muḥammadī Sainthood*, which should be the point al-Shaybī references. For here, Ibn al-ʿArabī refers to the *Mahdī* as the seal of *Muḥammadī Sainthood*. He states that this finality belongs to a man from the Arabs, describing him as being of the noblest Arabs in terms of lineage and power. Not only does Ibn al-ʿArabī say that he appeared in his time, but also claims to have seen him. The author of *al-Futūḥāt* says:

"I met him in the year 595 and saw in him the sign that God concealed from His servants. God allowed me to discover this sign in Fez (Morocco), even to the point of seeing the Seal of Sainthood in him..."³⁷

While connecting the concept of sainthood of al-Ḥakīm al-Tirmidhī, who is said to be one of the prominent early Ṣūfīs, with the idea of Imāmate in Shīʿism, al-Shaybī approaches with skepticism Ibn Khaldūn's view that early Ṣūfīs were not interested in concepts like the Mahdī, focusing instead on

³² *Khatm al-awliyāʾ*, the first work to systematically and comprehensively address the issue of prophethood and sainthood, consists of twenty-nine chapters. In the fourth chapter, the author poses 157 questions of a mystical nature, leaving them unanswered to demonstrate that not everyone can speak about these profound and crucial matters, and even if they do, their words may not be accurate. Later, Ibn ʿArabī wrote *al-Jawāb al-mustaqīm ʿammā saʿala ʿanhu al-Tirmidhī al-Ḥakīm* to answer these questions, and he also addressed them in more detail in *al-Futūḥāt al-Makkiyya* (Abdūlfettāh Abdullah Bereke, "Ḥakīm et-Tirmizī", *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi*, [İstanbul: TDV Yayınları, 1997], 15/198.)

³³ al-Shaybī, *al-Ṣila*, 1/125.

³⁴ al-Ḥakīm, *Khatm al-awliyāʾ*, 161.

³⁵ al-Shaybī, *al-Ṣila*, 1/124-125; *Sufism and Shiʿism*, 76.

³⁶ Muḥammad b. ʿAlī Muḥyī al-Dīn al-Ṭāʾī Ibn al-ʿArabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyya*, ed. ʿUthmān Yaḥyā (Cairo: al-Maktabatu'l-Arabiyya, 1408/1988), 12/119-120.

³⁷ Ibn al-ʿArabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyya*, 12/121; Interestingly, the Sheikh's contemporary and fellow townsman, the great exegete al-Qurṭubī (d. 671/1273), also believed that the Mahdī would appear in the Maghrib al-Aqṣā (Morocco), basing this belief on a tradition. In this tradition, which he narrates in his *al-Tadhkira*, the Prophet is reported to have said: "After me, a peninsula called Andalusia will be conquered. Then the people of unbelief will dominate it, seizing the people's property and land, enslaving their women and children...After the turmoil increases, someone from Fāṭima's lineage will emerge from the Maghrib al-Aqṣā, who is al-Mahdī al-Qā'im, who will appear in the end times; this is the first sign of the Day of Judgment." In a note at the end of the tradition, al-Qurṭubī states, "All of these have happened in our lands, except for the appearance of al-Mahdī, and we have witnessed many of them ourselves." Abū Abdullah Muḥammad b. Ahmad al-Qurṭubī, *al-Tadhkira bi-aḥwāl al-mevtā wa umūr al-ākhirā* (Riyadh: Maktabat Dār al-Minhāj, 1425), 1207-1208.

practices like spiritual struggle,³⁸ He cited declarations made by some early Şūfīs, like Mansūr al-Ḥallāj (d. 309/922), that they were the representatives and deputies of the twelfth Imam (Mahdī) in occultation to support this.³⁹ Al-Shaybī emphasizes that figures like al-Ḥakīm al-Tirmidhī and al-Ḥallāj lived during the Minor Occultation, a period when Shī'ite expectations of the Mahdī were at their peak.⁴⁰ On the other hand, Ibn Khaldūn writes that later Şūfīs, along with textual evidence provided by hadith scholars, were influenced by the Twelver and Rāfiḍa sects regarding the definite emergence of the Mahdī, evaluating him within the framework of the Mahdī as the Seal of Saints. Therefore, in light of the answers al-Ḥakīm provides to the questions he left unanswered, it would be more accurate to say that Ibn al-‘Arabī, who belongs to the later Şūfīs as Ibn Khaldūn states and not al-Ḥakīm, an early Şūfī as claimed by al-Shaybī, was influenced by the Shī'ite doctrine. As al-Shaybī also states, Ibn al-‘Arabī, among the later Şūfīs, bases his writings about the Mahdī largely on some of al-Ḥakīm al-Tirmidhī's questions related to sainthood and Mahdism.⁴¹

3.1. The Relationship between Imāmate and Walāya and al-Ḥakīm al-Tirmidhī

As mentioned above, there are many similarities between the concepts of Imāmate and Walāya (Sainthood). Indeed, one of the most important topics al-Shaybī addresses while discussing the relationship between Shī'ism and Sūfism is the issue of Imāmate and Sainthood. Although establishing such a similarity is possible in some respects, the meaning of "Imām" in Shī'ism and "saint" in Şūfism is not the same. While the Imām represents religious and political authority, in other words spiritual and worldly authority, in Shī'ism, the saint in Şūfism is an identity that expresses purely spiritual leadership. The similarities between al-Ḥakīm's discussions on sainthood during the time of the twelfth Imām's occultation in Twelver Shī'ism and Shī'ite discourse on Imāmate are, in our view, merely a rhetorical resemblance. In this context, it is possible to say that al-Ḥakīm may have adapted the Shī'ite discourse on Imāmate to his own school of thought, or system of sainthood. Because the starting points, or the main arguments upon which both doctrines are based, are largely similar.⁴²

As is known, one of the fundamental arguments of Shī'ite doctrine is the belief that the earth will never be without an *Imām* or a *Qā'im* who will fulfill God's proof. Otherwise, the signs pointing to His existence would be invalid.⁴³ The concept of Mahdism is a complementary element of this understanding. This idea is formulated with phrases like "لا تخلو الدنيا من قائم بالحجة" / The world is never be without one who upholds the proof" and similar expressions, a similar version of which we also see mentioned by al-Ḥakīm, albeit in a different context. Under the heading "People of Closeness" (Ahl al-Qurba) in *Khatm al-awliyā'*, he likens saints to freed slaves. According to him, the saint, too, has attained freedom by escaping enslavement to the carnal self (*nafs*). Al-Ḥakīm states that God will not deprive the earth of such servants, saying:

ولا تخلو الدنيا في هذه الأمة من قائم بالحجة

The world will never be without one who upholds the proof within this ummah.

al-Ḥakīm supports this statement with the following prayer attributed to ‘Alī:

اللهم، لا تزل الأرض من قائم بالحجة، كي لا تبطل حجج الله وبياناته

*O God! Do not leave the earth devoid of those who establish Your proof, lest Your clear evidence and manifest signs be invalidated.*⁴⁴

³⁸ Abū Zayd Walīyyuddīn Ibn Khaldūn, *al-Muqaddima*, ed. A. Muḥammad al-Darwish (Damascus: Dār al-Balkhī, 1425/2004), 1/534.

³⁹ al-Shaybī, *al-Şīla*, 1/125, 250, 496.

⁴⁰ al-Shaybī, *al-Şīla*, 1/250; *Sufism and Shi'ism*, 76.

⁴¹ al-Shaybī, *al-Şīla*, 1/125, 250, 496.

⁴² al-Shaybī, *al-Şīla*, 1/369 ff.; al-Shaybī, *Sufism and Shi'ism*, 73 ff.

⁴³ Abū 'Abdullah Muḥammad b. Ibrahim (Ibn Abi Zaynab an-Nu'mānī), *Kitāb al-Ghayba*, ed. Alī Akbar al-Ghifārī (Tehran: Mektebetu's-Saduq, 1970), 136 ff.

⁴⁴ al-Ḥakīm, *Khatm al-awliyā'*, 360-361.

Again in his *Khatm al-awliyā'*, in the chapter titled "Dawlat al-khayr wa-dawlat al-sharr/ State of good and state of evil" and after stating that the *walī* and the *ṣiddīq*⁴⁵ are the proof of God over His creation (إن الولي والصدق حجة الله على خلقه), al-Ḥakīm transmits a similar prayer from Kumayl ibn Ziyād al-Nakha'ī (d. 82/701), a successor (*tābi'*) known for his closeness to 'Alī:

اللهم لا تخل الأرض من قائم بالحجة. أولئك الأقلون عدداً، الأعظمون عند الله قدراً، قلوبهم معلقة بالمحل الأعلى، أولئك خلفاء الله في عباده وبلادهم.

*O God, do not deprive the earth of one who establishes the proof! These establishers are few in number, but their value in God's eyes is great. Their hearts are connected to a sublime place. They are the successors of God amongst His servants and in His lands...*⁴⁶

While the *qā'im* mentioned in al-Ḥakīm's statements and narrations is a *walī*, in Shī'a texts this *qā'im* appears as an *Imām*. Indeed, Muḥammad ibn Ya'qūb al-Kulaynī (d. 329/941), the author of one of Shī'a's most fundamental hadith sources, narrates numerous traditions, mostly from Ja'far al-Ṣādiq, under the chapter heading (أَنَّ الْأَرْضَ لَا تَخْلُو مِنْ حُجَّةٍ) / The world is never be without one who upholds the proof), stating that the earth will never be devoid of a just Imām who will invite people to the path of God and teach them what is lawful and unlawful. One of these is the following saying attributed to 'Alī:

اللهم إنك لا تخلي أرضك من حجة لك على خلقك

*O God, You do not deprive Your earth of one who will be a proof to Your servants!*⁴⁷

A similar prayer to the aforementioned prayer of 'Alī recorded by al-Ḥakīm is transmitted by another prominent Shī'a author, al-Shaykh al-Ṣadūq (d. 381/991). In his work, *Ilal al-Sharā'i'*, under the chapter heading concerning 'the reason why the earth is never without an Imām', he transmits a narration from his father in which 'Alī is reported to have prayed as follows:

اللهم لا تخل الأرض من حجة لك على خلقك ظاهر أو خاف مغفور لئلا تبطل حججك وبيئاتك

*O God, do not leave the earth without one who will be a proof for Your creation, whether manifest or concealed, so that Your clear signs and proofs may not be invalidated.*⁴⁸

After the death of the Final Prophet (Khātām al-Anbiyā') The Prophet Muhammad (pbuh), the question of who or what kind of individuals would lead the Islamic ummah in religious matters became one of the prominent topics of discussion in the history of Islamic thought. Imāmate and/or guardianship are among the fundamental concepts arising from these discussions. Each religious/political thought or sect developed different theories on the subject. Although there are significant differences in the details, there is one common point adopted by all schools of thought, which is the shared idea and belief that there must always be a person or group on earth to uphold and maintain the religion of God. This idea has also found its place in hadith narrations in various forms. The first that comes to mind here is the *tā'ifa* (a distinct group) narration. According to this narration, which is found in reliable hadith sources, the Prophet (pbuh) stated that there will always be a group (*tā'ifa*) within the Islamic ummah who will support the truth, struggle for the sake of truth, and help the religion of God.⁴⁹ The great hadith scholar al-Bukhārī, while using this narration as a chapter heading (*tarjama*), also stated that those who support the truth mentioned in the narration are *scholars*. According to Yazīd ibn Hārūn, these are none other than the People of Hadith (Ahl al-hadith)⁵⁰. In some narrations, which are more favored by Ṣūfīs, those who will inherit the legacy of prophethood appear as the Substitutes (*Abdāl*). Through these individuals, who consist of forty (or thirty in some narrations), God will establish His religion. When one dies, another will

⁴⁵ al-Ḥakīm's use of the terms "sainthood" and "truthfulness," or "saint" and "truthful one," side by side is significant. It appears that he intends to emphasize the superiority of Abū Bakr, titled "the truthful one," in contrast to the Shī'a's emphasis on 'Alī, titled "the saint." al-Ḥakīm al-Tirmidhī, *Khatm al-awliyā'*, 430.

⁴⁶ al-Ḥakīm, *Khatm al-awliyā'*, 430.

⁴⁷ Abū Ja'far Muḥammad b. Ya'qūb al-Kulaynī, *al-Uṣūl min al-Kāfi*, ed. 'Alī Akbar al-Ghifārī (Tehran: Dār al-Kutub al-'Islāmiyya, 1362/1984), 1/178-179.

⁴⁸ Abū Ja'far Muḥammad b. 'Alī al-Qummī Shaykh Ṣadūq, *Ilal al-Sharā'i'* (Beirut: Dār al-Murtaḍā, 1427), 193.

⁴⁹ Muḥammad b. Ismā'il al-Bukhārī, *al-Jāmi' al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar min Umūr Rasūlillāh wa Sunanihi wa Ayyāmihi*, Mawsū'at al-Ḥadīth al-Sharīf -al-Kutub al-Sitta- Combined Edition (Riyadh: Dār al-Salām, 1421), "al-l'tiṣām bi'l-Kitāb wa al-Sunna", 10.

⁵⁰ Abū Muḥammad al-Ḥasan b. 'Abd al-Raḥmān al-Rāmahurmuzī, *al-Muḥaddith al-fāṣil bayna al-rāwī wa-al-wā'i*, ed. Muḥammad 'Ajāj al-Khaṭīb (Beirut: n.p., 1404/1983), 153.

take their place.⁵¹ Al-Ḥakīm Tirmidhī states that these individuals, whose numbers will be few in every era, are the truthful guardians, the successors of God on earth after the cessation of prophethood, and their number will not be many.⁵² He uses similar expressions in his work *Khatm al-awliyā'* under the heading "Prophethood and Sainthood", while also stating that the forty saints who will come after the Prophet (pbuh) are from the People of the House (as will be touched upon below when discussing the concept of the People of the House). Due to its importance, we deem it beneficial to record al-Ḥakīm's writings on the subject in their original form:

ثم لما قبض الله، عز وجل، نبيه صلى الله عليه وسلم، صير في أمته أربعين صديقاً. بهم تقوم الأرض؛ وهم آل بيته. فكل ما مات واحد منهم، خلفه من يقوم مقامه. حتى إذا انقرض عددهم، وأتى وقت زوال الدنيا - ابتعث الله ولياً، اصطفاه واجتباها، وقربه وأدناه. وأعطاه ما أعطى الأولياء، وخصه بخاتم الولاية. فيكون حجة الله يوم القيامة، على سائر الأولياء...

After the Almighty and Majestic God took the soul of His Prophet (pbuh), He designates forty individuals from his nation as Ṣiddīqeen. The world stands firm thanks to them. These Ṣiddīqeen are his Ahl al-bayt. When one of them passes away, another takes their place. Even when their number diminishes and the time of the apocalypse arrives, God will send a chosen Walī, drawing them near. He will bestow upon this Walī the same gifts granted to the previous saints, along with the rank of the Seal of Sainthood. On the Day of Resurrection, this Walī will serve as God's proof against all other saints.⁵³

As evident, al-Ḥakīm asserts that God will continue His influence over humanity through specially chosen *walīs-ṣiddīqīn*, similar to the prophets, in the post-prophetic era, or during the time without prophethood. By stating that these *ṣiddīqīn* are members of the *Ahl al-bayt*, al-Ḥakīm imbues this concept with unique significance. But who exactly does al-Ḥakīm envision as being included within the *Ahl al-bayt*? Does this refer to the descendants of Prophet Muhammad (pbuh)? Al-Ḥakīm explicitly presents his perspective on this issue, which is one of the most profound topics of debate in Islamic intellectual history, within his *al-Nawādir*. In this context, al-Ḥakīm's approach and arguments regarding concepts like *Ahl al-bayt* and *Ṣaḥāba* – subjects of contention between Shī'a and *Ahl al-hadith* and/or *Ahl al-sunnah* since early times – are of great significance. Therefore, we believe that al-Ḥakīm's explanations within the context of *thaqalayn* and *nujūm* narrations, which will be detailed below, will contribute meaningfully to the discussions surrounding this topic.

3.2. al-Ḥakīm al-Tirmidhī's Concept of Ahl al-bayt

Al-Ḥakīm dedicates the fiftieth chapter of his work, *Nawādir al-uṣūl*, to the widely circulated hadith known as the *thaqalayn* narration. Presenting the narration through the chains of Jābir ibn 'Abdullāh and Ḥudhayfa ibn al-Yamān, al-Ḥakīm provides a concise yet crucial commentary on Ahl al-bayt. Before delving into this commentary, we would like to present the narrations recorded with the author's own chain of transmission. The first narration, transmitted via Jābir, states that the Messenger of God (pbuh), while addressing his companions atop his camel, Qaṣwā', on the Day of 'Arafāt during the Ḥajj season, proclaimed:

أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ تَرَكْتُ فِيكُمْ مَا إِنْ أَخَذْتُمْ بِهِ لَمْ تَضِلُّوا كِتَابَ اللَّهِ وَعَتَرَتِي أَهْلَ بَيْتِي

*O people, I leave behind two (matters) among you. As long as you cling firmly to them, you will never stray. These are the Book of God and my descendants, my Ahl al-bayt.*⁵⁴

In another narration, transmitted through Ḥudhayfa ibn al-Yamān, differing from Jābir's version, it appears that the Prophet delivered this address upon returning from the Farewell Pilgrimage. Besides other details, the Prophet (pbuh) states that the "greater weight," referring to the Book of God, and the smaller weight, the *Ahl al-bayt*, will never separate until the ummah reaches the *Ḥawḍ* (Basin) on the Day

⁵¹ Abū'l-Qāsim Sulaymān b. Aḥmad b. Ayyūb al-Ṭabarānī, *al-Mu'jam al-awsaṭ*, ed. Ṭāriq b. 'Iwād Allāh, 'Abd al-Muḥsin b. Ibrāhīm al-Ḥusaynī (Cairo: Dār al-Ḥaramayn, n.d.), 4/247; al-Ḥakīm, *Nawādir al-uṣūl*, 1/263-264; 5/130.

⁵² al-Ḥakīm, *Nawādir al-uṣūl*, 2/98, 352; 3/314; 5/130.

⁵³ al-Ḥakīm, *Khatm al-awliyā'*, 344.

⁵⁴ al-Ḥakīm, *Nawādir al-uṣūl*, 1/258 (N. 294); For the same chain of transmission, see Abū 'Īsā Muḥammad b. 'Īsā al-Tirmidhī, *al-Sunan -Mawsū'at al-Ḥadith al-Sharīf al-Kutub al-Sitta*-Combined Edition (Riyadh: Dār al-Salām, 1421), "Manāqib", 31, (N. 3786).

of Judgement. He advises his followers to heed them carefully.⁵⁵ Certainly, not all chains of transmission of the *Ḥadīth al-thaqalayn* contain the mention of "Ahl al-bayt." A significant portion includes only the Book of God,⁵⁶ while others mention the Book of God alongside the "Sunnah of the Prophet."⁵⁷ The common expression across all transmissions is "*al-thaqalayn*" (the two weighty things).⁵⁸ Discussing all aspects of the *thaqalayn* narration falls beyond the scope of this paper.⁵⁹ Nevertheless, al-Ḥakīm's commentary on this narration, where he concisely remarks on the *Ahl al-bayt*, is noteworthy. Al-Ḥakīm asserts that the *Ahl al-bayt* are God's chosen servants, referencing verse 33 of the Sūrah al-Aḥzāb (O family of the Prophet! God only wishes to remove all impurity from you and purify you completely). He emphasizes that while they possess purity, they are not infallible, as infallibility is exclusively attributed to the prophets.⁶⁰

Al-Ḥakīm, who does not touch upon matters such as the identity of the *Ahl al-bayt* and whom they comprise within the context of the *al-thaqalayn* narrative, provides detailed explanations regarding this topic, which is one of the deepest polemical subjects between Shī'a and Sunnīs, in the later sections of his work, specifically in the 224th principle. Here, he narrates a tradition that likens the 'Ahl al-bayt' to stars, similar to the expression in the well-known tradition among the Sunnīs which likens the 'Companions' to stars (*nujūm* tradition). According to this *marfū'* tradition that al-Ḥakīm narrated from his father through Salama b. al-Akwa', the Prophet (pbuh) said:

النُّجُومُ أَمَانٌ لِأَهْلِ السَّمَاءِ وَأَهْلُ بَيْتِي أَمَانٌ لِأُمَّتِي

*Stars are a security for the people of the sky; and my Ahl al-bayt (likewise) are a security (a guarantee) for my ummah.*⁶¹

We will address al-Ḥakīm's interpretations regarding the stars below while explaining his understanding of the Companions. However, his interpretation of the identity of *Ahl al-bayt* mentioned in the tradition is noteworthy. According to al-Ḥakīm, who also connects the aforementioned hadith with the verse "It is He who created the stars for you to guide yourselves by them in the darkness of the land and sea" (al-An'ām, 5/97), the *Ahl al-bayt*, who are like the stars, are those who came after the Prophet and followed his path, and they are the truthful ones (*ṣiddīqīn*). These are specially chosen individuals. Indeed, according to another tradition, when prophethood ceased, the earth grieved over this situation and complained to God. Thereupon, God Almighty addressed the earth, saying, "I will create forty truthful ones on your back. When one dies, another will take their place."⁶² Adding that they are also called *Abdāl*, al-Ḥakīm states that they are the pegs of the earth (*awtād*), the earth is established with them, the people of the earth are provided sustenance thanks to them, and rain falls for their sake.⁶³ Al-Ḥakīm, stating that the *Ahl al-bayt* are spiritually, not genealogically, related to the Messenger of God, and their hearts are

⁵⁵ al-Ḥakīm, *Nawādir al-uşūl*, 1/665 (N. 295)

⁵⁶ Abū al-Ḥusayn Muslim b. Ḥajjāj al-Qushayrī, *al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar min al-Sunan bi-Naql al-'Adl 'an al-'Adl, Mawsū'at al-Ḥadīth al-Sharīf al-Kutub al-Sitta*- Combined Edition (Riyadh: Dār al-Salām, 1421), "Kitāb al-Hajj", 147.

⁵⁷ Mālik b. Anas, *al-Muwatta'*, ed. M. Fu'ād 'Abd al-Bāqī (Cairo: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, n.d.), "Kitāb al-Qadar", 1.

⁵⁸ In an article evaluating all chains of transmission and texts of the narration, it is stated that the hadith is *mutawātir* in meaning, based on the fact that the phrase "*Thaqalayn*" is the common theme of all narrations. Adem Dölek, "Sakaleyn Hadisi ve Değerlendirilmesi", *Marife* 4/3 (2004), 167

⁵⁹ Bünyamin Erul, who evaluates the *Thaqalayn* narrations in terms of chain of transmission and text, indicates that there is a high possibility that the expressions "Ahl al-Bayt" and/or "the Sunnah of the Prophet" mentioned alongside the Book of Allah are likely to be later interpolations. Erul bases this view both on the statement "I have left you something, as long as you hold onto it, you will not go astray," implying that the thing left behind should be singular, and on the fact that the narrations stating that 'the Messenger of Allah left two things' have flawed chains of transmission. Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, 29. As the author also states, this evaluation undoubtedly does not contradict the fact that (historically) the Prophet, besides the Quran, also left his Sunnah as a guide for his ummah. Bünyamin Erul, "Sahâbenin Sünnet Anlayışı", *İslam Geleneğinde ve Modern Dönemde Hadis ve Sünnet* (Istanbul: KURAMER, 2020), 29, 32.

⁶⁰ al-Ḥakīm, *Nawādir al-uşūl*, 1/666.

⁶¹ al-Ḥakīm, *Nawādir al-uşūl*, 3/535 (N. 1126); Sulaymān b. Aḥmad al-Ṭabarānī, *al-Mu'jam al-kabīr*, ed. Ḥamdī 'Abd al-Majīd al-Salafī (Cairo: Maktabat Ibn Taymiyya, 1415), 7/22 (N. 6260); Abū 'Abd Allāh Muḥammad al-Naysābūrī al-Ḥakīm, *al-Mustadrak 'alā al-Ṣaḥīḥayn* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1990), 2/486 (N. 3676). al-Ḥakīm states that the chain of transmission of the narration is sound, while al-Dhahabī, in his note, expresses his suspicion that it is fabricated.

⁶² al-Ḥakīm, *Nawādir al-uşūl*, 3/539; Hakim transmits a similar hadith a bit further on, through Abū al-Dardā'. al-Ḥakīm, *Nawādir al-uşūl*, 3/540, (N. 1130).

⁶³ al-Ḥakīm, *Nawādir al-uşūl*, 3/539.

connected to God through remembrance. He, in support of his view refers to another tradition: "When my Ahl al-bayt are gone, what has been ordained will befall my ummah." He finds it meaningless that the Prophet's (pbuh) *Ahl al-bayt* should disappear, as the hadith implies, while there are countless descendants and progeny of the Prophet (pbuh) on earth in terms of lineage. Therefore, the Ahl al-bayt referred to here are those forty individuals who are the "people of pure remembrance" (hum ahl al-dhikr al-ṣāfi). When the Day of Judgment approaches, with their disappearance, the light will depart from the people of the earth, and what has been ordained will befall them; just like the disappearance of the people of the sky with the extinguishing of the stars.⁶⁴

Al-Ḥakīm's view that the members of the *Ahl al-bayt* who will be the guarantee and support of the ummah after the prophethood are the forty *Abdāl*, which is based on some baseless or, according to the criteria of hadith methodology, very weak narrations, can certainly be criticized and discussed. While expressing our cautious approach to his supporting evidence, we believe that his approach to the concept of *Ahl al-bayt* and the arguments he uses other than the transmitted evidence⁶⁵ regarding whom it encompasses are noteworthy. According to al-Ḥakīm, the *Ahl al-bayt* in its true sense does not refer to a lineage. That is, when attributed to the Messenger of God and his family, "*bayt*" is essentially the place where God is remembered. God chose the Prophet Muhammad to establish His remembrance on earth. Since the house (bayt) of the Messenger of God is, in this sense, the place of this remembrance, everyone who takes refuge in him and receives their share from this remembrance is considered among the Ahl al-bayt. The heart of the Messenger of God is always with God. This house is more valuable than his "earthly house" where his lineage spreads. This is also the meaning of him becoming the Messenger of God, the Prophet of God, after formerly being Muḥammad ibn 'Abdullāh. Of course, he had a family in terms of lineage. However, with his becoming a prophet, the house of miracles and prophethood prevailed over the house of lineage. Thus, the way of everyone whose heart turns to God became the way of this prophetic house.⁶⁶

At this point, al-Ḥakīm also responded to those who reduce the concept of *Ahl al-bayt* to lineage. Demonstrating an historical and logical approach to the matter, he emphasizes the inconsistency of a concept of *Ahl al-bayt* based on lineage superiority by saying, "When did the Hāshimites, the 'Abdul Muṭṭalib, the Umayyads, the 'Abd Manāf become the guarantee of this ummah, and did the world fall into ruin with their disappearance?!" Similarly, he continues, among the Prophet's descendants, there have been both righteous individuals and those who caused corruption. So, by what means, by what quality, have they become the guarantee of the earth? If the answer to this is "due to the respect for the Prophet," they would be responded to as follows:

Certainly, the prestige of the Messenger of God is high. However, there is something on earth more respected than the Prophet's descendants, and that is the Book of God. Yet, we do not see the Book of God in the aforementioned hadith. In this case, true respect belongs to the people of piety. The high prestige of the Messenger of God is due to the prophethood that God bestowed upon him! (not due to his lineage.)⁶⁷

Al-Ḥakīm refers to an unidentified group of people captivated by the love of the *Ahl al-bayt*, who, having lost their capacity for rational thought, claim the superiority of 'Alī over the first two caliphs and do not hesitate to fabricate hadiths about his virtues. Emphasizing that 'Alī possesses superior qualities that render such fabricated hadiths unnecessary, al-Ḥakīm offers significant insights regarding the 33rd verse of the Sūrah al-Aḥzāb, which is among the strongest arguments for the Shī'a. According to him, as

⁶⁴ al-Ḥakīm, *Nawādir al-uṣūl*, 3/549.

⁶⁵ Apparently deeming the rational and logical arguments against those who limit the *Ahl al-bayt* by lineage insufficient, al-Ḥakīm al-Tirmidhī transmits narratives of the "*mathālib*" type against the descendants of 'Alī and Tālib, although these are not found in all extant copies of *al-Nawādir*. al-Ḥakīm, *Nawādir al-uṣūl*, 3/555-556. The editor Nūr al-Dīn Boyacılar, in his note on these narratives, states that they are baseless and are absent in some copies of *Nawādir*, suggesting they may have been added later. (*Nawādir al-uṣūl*, 3/556, footnote 1).

⁶⁶ al-Ḥakīm, *Nawādir al-uṣūl*, 3/547-548.

⁶⁷ al-Ḥakīm, *Nawādir al-uṣūl*, 3/550.

understood from the context of the verse "O family of the Prophet! Allah only intends to remove impurities from you and purify you completely," the Ahl al-bayt referred to here are the wives of the Prophet. Asserting that the verses from the 28th onwards pertain to the Prophet's wives as a whole, al-Ḥakīm considers it illogical to disrupt this context and suddenly shift the address to 'Alī, Fāṭima, al-Ḥasan, and al-Ḥusayn, rejecting such interpretations. While accepting the narration of the Cloak (Kisā'),⁶⁸ he states that the event described in this narration is unrelated to the occasion for the revelation of the 33rd verse of Sūrah al-Aḥzāb, and that it occurred after the revelation of the verse. As stated in the mentioned narration, he says that the Messenger of Allah prayed to God for 'Alī, Fāṭima, al-Ḥasan, and al-Ḥusayn to be included among the "purified" mentioned in the verse, refuting the claim that the verse was specifically revealed on them.⁶⁹

As previously mentioned in the context of the relationship between *Imāmate* and *Walāya* (guardianship), while there are similarities in discourse between al-Ḥakīm and his contemporaries like al-Kulaynī and al-Šadūq regarding the inheritance of the prophetic legacy, the concept of *Ahl al-bayt* in al-Ḥakīm's mind bears no relation to the Ši'a doctrine's understanding of *Ahl al-bayt*. Indeed, while he accepts in the context of the Hadith of the Two Weighty Things (*thaqalayn*) in the 50th chapter that the *Ahl al-bayt*, along with the Book of Allah, are the two sources to be followed, he essentially indicates in the following chapter, by including narrations about the *Abdāl*, who is truly meant by *Ahl al-bayt* in the Hadith of the Two Weighty Things.

Holding a significant place in the pyramid constructed by Šūfis in their spiritual world, the *Abdāl* emerge as a rank emphasized by al-Ḥakīm. He devotes the 224th chapter of *al-Nawādir* to narrations about the *Abdāl*, attempting to introduce them in terms of their quantity and qualities. Al-Ḥakīm cites five narrations in this chapter, one of which is *mursal* from al-Ḥasan al-Baṣrī. According to the narration attributed to 'Uḇāda ibn al-Šāmit, the number of *Abdāl* is 30; in the following narration from Anas, their number is stated to be 40, with 22 in al-Shām and 12 in Iraq. In the narration from Abū al-Dardā', the *Abdāl* are described as truthful, and their superior qualities are detailed. Some of them will emerge in al-Shām⁷⁰ and some in Iraq. In the narration from Ḥudhayfa ibn al-Yamān, transmitted by al-Ḥakīm through his father, it is stated that the *Abdāl*, numbering 40, will emerge in al-Shām and follow the path of Prophet Abraham.⁷¹

Alongside the *Ahl al-bayt*, the concept of *Šaḥāba* (Companions) is undoubtedly another point of contention between the Ši'a and the Ahl al-Sunnah. Al-Ḥakīm's avoidance of a generalizing approach toward the *Šaḥāba* is noteworthy here. More importantly, the answer to the question of where he stands in the Ši'a-Šūfism interaction can easily be found in his views on the *Šaḥāba*. As touched upon above, his explanations regarding the Ahl al-bayt clearly reveal his approach on this matter. However, the topic of *Šaḥāba* is also important due to its central place in hadith studies and contemporary discussions. Now, al-

⁶⁸ Narrated from Umm Salama (may Allah be pleased with her), the Prophet (peace and blessings be upon him) covered 'Alī, Fāṭima, Ḥasan, and Ḥusayn with a cloth and said: "O Allah, these are my Ahl al-Bayt and my close relatives. Remove impurities from them and purify them completely." Umm Salama asked, "O Messenger of Allah, am I with them?" The Messenger of Allah (peace and blessings be upon him) replied, "You are on the path of goodness." al-Tirmidhī, who notes the hadith as *ḥasan*, adds that Umm Salama's narration is the best hadith transmitted on this topic. al-Tirmidhī, *al-Sunan*, "al-Manāqib", 60, N. 3871.

⁶⁹ al-Ḥakīm, *Nawādir al-uṣūl*, 3/556-560.

⁷⁰ It is significant that the *Abdāl*, presented as an alternative group to the Imāms who represent sanctity and infallibility for the Ši'a, are said to emerge in al-Shām, a symbol of opposition to 'Alī. Moreover, it is peculiar that this idea is reflected in a narration attributed to 'Alī. According to a narration also transmitted by Ibn Hanbal, when the name of the people of al-Shām was mentioned in the presence of 'Alī in Iraq, those around him asked the Caliph to curse them. 'Alī responded: No, for I heard from the Messenger of Allah: "The *Abdāl* will emerge from al-Shām. They are forty people. When one dies, Allah chooses another in his place. Rain falls through their intercession, victory is achieved against enemies through them. Through them, the people of al-Shām are saved from punishment. Aḥmad ibn Ḥanbal, *al-Musnad*, 2/231, N. 896; In the 'Abd al-Raḥmān 'Umayra edition of *al-Nawādir*, the Ibn Hanbal hadith is attributed to the Messenger of Allah through 'Alī in the same source. al-Ḥakīm al-Tirmidhī, *Nawādir al-uṣūl fī aḥādīth al-Rasūl*, ed. 'Abd al-Raḥmān 'Umayra (Beirut: Dār al-Jīl, 1412/1992), 3/63; In the N. Boyacilar edition used in this study, it is narrated impersonally (as reported in a narration) that "the earth complained to Allah about being left without a prophet after the cessation of prophethood" (see footnote 48). al-Ḥakīm, *Nawādir al-uṣūl*, 3/539. This reminds us once again that the issues of "copying manuscripts/istinsakh" and "copyists/mustansikhs" regarding the publication of our classical sources pose greater problems than we anticipated.

⁷¹ al-Ḥakīm, *Nawādir al-uṣūl*, 1/669-677 (N. 297-301); See also al-Ṭabarānī, *al-Mu'jam al-awsaṭ*, 4/247.

Ḥakīm's approaches and observations on this subject will be presented, followed by a general concluding assessment.

3.3. al-Ḥakīm's Concept of the Ṣaḥāba: Stellar Companions and Others

As is known, the concept of the Ṣaḥāba is a crucial criterion in gauging an individual's sympathy towards Shī'a ideology. In this respect, when we examine the expressions al-Ḥakīm uses on various occasions, particularly regarding Abū Bakr and 'Umar, whose criticism is considered a fundamental principle by the Shī'a, we can observe that he exhibits an approach quite distant from Shī'a doctrine. Towards the end of *Khatm al-awliyā'*, he explicitly states that Abū Bakr al-Ṣiddīq is superior to all other companions.⁷² Elsewhere, after narrating the hadith of the ten promised with paradise with his own chain of transmission (*isnād*), he mentions these companions with their epithets (such as al-Fārūq for 'Umar, al-Ḥawārī for Zubayr), refers to 'Alī as the *waṣī*, and states that each of them is a *walī* (saint) and *ṣiddīq* (truthful) and will enter paradise.⁷³ While al-Ḥakīm's use of the epithet "waṣī" for 'Alī might evoke Shī'a discourse, his complimentary remarks about other companions, especially Abū Bakr, indicate that he does not use this term in the way the Shī'a understand it.⁷⁴ Similarly, in the 164th chapter of *al-Nawādir*, where he discusses the qualities of saints (*awliyā'*), the reality of sainthood (*walāya*), and the dangers of belittling saints, his characterization of the first four caliphs as "Ahlullāh" (People of God), in line with the approach adopted by the Ahl al-sunnah, is another example that illustrates his perspective on this matter.⁷⁵

As mentioned above, in the 224th chapter (al-aṣl), al-Ḥakīm, based on a recorded tradition, established a parallel between the People of the House and the stars, and in another tradition within the same chapter he also drew a similar parallel with the companions. According to this tradition, the Prophet (pbuh) is reported to have said:

مِثْلَ أَصْحَابِي مِثْلَ النُّجُومِ بِأَيِّهِمْ أَتَدْبِيتُمْ

*My companions are like stars; whomever you follow, you will find the right way.*⁷⁶

Al-Ḥakīm, referencing this narration without an *isnād* and with significant issues according to hadith methodology criteria,⁷⁷ makes significant evaluations regarding the concept of companionship. Although the narration states "whichever one you follow, you will find the right path," al-Ḥakīm does not consider all companions equal. According to him, some companions are like "stars" while others are like ordinary celestial bodies. Al-Ḥakīm likens the companions who are likened to stars (*nujūm*) to the position of Jupiter, Saturn, Venus, Mars, and Mercury among all the planets, and he likens the other companions to the celestial bodies (*kawākib*) outside these major planets. Unlike the guiding nature of stars, these other celestial bodies only illuminate themselves and do not have the characteristic of guiding others. According to al-Ḥakīm, those likened to stars, as stated in the hadith, are the leading and guiding major companions.

⁷² al-Ḥakīm, *Khatm al-awliyā'*, 445

⁷³ al-Ḥakīm, *Khatm al-awliyā'*, 376-377.

⁷⁴ As a matter of fact, in his work written as a refutation to the Rāfiḍīs, al-Ḥakīm poses several questions to counter the claim of one of the Rāfiḍī sects that "The Prophet bequeathed the caliphate to 'Alī and made it obligatory for the ummah, just as he made prayer and zakat obligatory." He then asks new questions in response to potential answers and attempts to refute their claims by reinforcing his views with verses from the Quran and hadiths. al-Ḥakīm, *al-Radd 'alā al-Rāfiḍa*, 38.

⁷⁵ al-Ḥakīm, *Nawādir al-uṣūl*, 3/96 ff.

⁷⁶ al-Ḥakīm, *Nawādir al-uṣūl*, 3/538.

⁷⁷ As expressed in the note that Boyacılar mentions, this narration does not have an authentic chain of transmission according to hadith scholars. (al-Ḥakīm, *Nawādir al-uṣūl*, 3/537, footnote 3) However, there are sound narrations with similar meanings in our sources. A narration similar to the one reported by al-Ḥakīm about Ahl al-Bayt from Salama ibn al-Akwā' (al-Ḥakīm, *Nawādir al-uṣūl*, footnote 47) is transmitted by Muslim through Abū Mūsā al-Ash'arī. According to this, the Prophet (peace be upon him) said: "The stars are a source of security for the sky. When the stars disappear, the sky will be afflicted with what it has been promised. I am a source of security for my companions. When I go, my companions will be afflicted with what they have been promised. My companions are a source of security for my umma. When my companions go, my people (umma) will be afflicted with what it has been promised." (Muslim, *al-Ṣaḥīḥ*, "Faḍa'il al-Ṣaḥāba", 207) On the other hand, this form of the narration also appears in the context of the value of scholars. In a weak narration from Anas ibn Ma'lik in Ibn Hanbal's *al-Musnad*, scholars take the place of the companions (and Ahl al-Bayt as mentioned in the above narration). According to this, the scholars on earth are like the stars in the sky. People find their way in darkness on sea and land through the stars. When the stars fade (i.e., when scholars disappear), there will be no one left to guide people. Ebū Abdillāh Ahmed b. Muhammed Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, nṣr. Ṣu'ayb el-Arna'ūt, Muṣṣid 'Ādil (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risāle, 1421-2001), 20/52, N.12600.

In his view, these "star companions" are great figures of knowledge and jurisprudence, some of whom became caliphs and amirs (governors) after the death of the Prophet (pbuh), such as Abū Bakr, 'Umar, 'Uthmān, 'Alī, Ṭalḥa, Zubayr, 'Abd al-Raḥmān ibn 'Awf, Sa'd (ibn Abī Waqqāṣ), Abū 'Ubayda, Mu'adh, Ibn Mas'ūd, and Abū al-Dardā'. According to al-Ḥakīm, who distinguishes between these major companions and those who only saw or met the Messenger once, the number of "star companions" is greater.⁷⁸

Al-Ḥakīm's distinction between a star (*najm*) and an ordinary celestial body (*kawkab*) is a significant metaphor that embodies his concept of Companionship. Based on this distinction, al-Ḥakīm's definition and evaluation of companionship, which differs from the generally accepted definition⁷⁹ among the "People of Hadith," is noteworthy. Due to its importance, it is appropriate to cite here his statements from *Nawādir al-uşūl*, where he presents his understanding of Companionship:

وَلَيْسَ الْمُرَادُ بِهِ مَنْ لَقِيَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَوْ بَایَعَهُ أَوْ رَأَاهُ رُؤْيَا وَاحِدَةً وَإِنَّمَا أَرَادَ مَنْ لَازَمَهُ غَدَاةٌ وَعَشِيَّةٌ وَكَانَ يَتَلَقَّى الْوَحْيَ مِنْهُ طَرِيًّا وَيَأْخُذُ عَنْهُ الشَّرِيعَةَ الَّتِي جَعَلَتْ مِنْهَا لِلْأُمَّةِ وَيَنْظُرُ مِنْهُ إِلَى آدَابِ الْإِسْلَامِ وَشِمَائِلِهِ فَصَارُوا مِنْ بَعْدِهِ أَيْمَةً أَدْلَةً فِيهِمُ الْإِقْتِدَاءُ وَعَلَى سَبِيلِهِمُ الْإِحْتِدَاءُ فَكَانُوا يَمْسُونَ عَنْدهُ وَيَصْبِحُونَ عَنْدهُ وَلَازِمُوهُ فِي السَّفَرِ وَالْحَضَرِ وَتَفَقَّهُوا فِي دِينِ اللَّهِ وَعَرَفُوا النَّاسِيخَ وَالْمَنْسُوخَ وَالسُّنَنَ وَهُمْ الَّذِينَ أَتَى اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَأَمَرَ نَبِيَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِالصَّبْرِ مَعَهُمْ فَقَالَ {وَاصْبِرْ نَفْسُكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ}

What is meant is not someone who merely met the Messenger of Allah (pbuh), pledged allegiance to him, or saw him once. Rather, it refers to those who were with him morning and evening, received the revelation from him directly, learned from him the Sharī'a that became a path for the ummah, observed from him the manners and characteristics of Islam, and thus became guiding leaders after him. It is necessary to follow them and emulate their path. They would spend their evenings and mornings with him, accompany him in travel and residence, delve into the religion of Allah, and learn the abrogating and abrogated verses and the Sunnah. They are those whom Allah praised and commanded His Prophet (pbuh) to be patient with. As Allah (swt) says, 'And keep yourself patient [by being] with those who call upon their Lord in the morning and the evening, seeking His countenance (al-Kahf, 18/28).⁸⁰

We observe that al-Ḥakīm, while adhering to the Ahl al-hadith line regarding the Companions, does not adopt the prevalent generalizing approach but exhibits a more moderate approach unique to himself. We can say that al-Ḥakīm's comments on the companions evoke the distinction made by Ḥanafī methodologists (*uṣūliyyūn*) between jurist and non-jurist companions when evaluating the companions' sayings as evidence.⁸¹ Some Ḥanafī methodologists, when referring to companions, meant the jurist companions who had the competence to express opinions on religious matters and were renowned for their jurisprudence. However, it seems difficult to say that the methodological debate about whether their sayings constitute evidence was on al-Ḥakīm's agenda while making distinctions among the companions. He presents us, in his unique style, with a narrower definition beyond the generally accepted definition of a companion in hadith literature. Although he exhibits no critique of the companions, it is understood that al-Ḥakīm approached the part "بأيهم اقتديتم اهتديتم" (whichever of them you follow, you will be guided) in the aforementioned hadith with caution, arguing that they are not all of equal degree in terms of being followed.

Conclusion

This article discusses the veracity, in the context of al-Ḥakīm al-Tirmidhī, one of the most prominent figures in Şūfī thought, of certain Shi'a scholars' claims that every Şūfī is a Shīʿī, as well as the assertions of Baghdad-based academic Kāmil Muṣṭafā al-Shaybī, who ardently supported the claims about a close connection between Shīʿism and Şūfism. Al-Shaybī, in substantiating his assertions, specifically refers to al-Ḥakīm in the context of the concept of *walāya*. It is true that there are significant similarities between

⁷⁸ al-Ḥakīm, *Nawādir al-uşūl*, 3/537-539.

⁷⁹ According to this definition, narrated by Ibn al-Ṣalāh, the term "Ṣaḥāba" applies to anyone who transmitted even a single hadith or sentence from the Prophet. Those who propose this definition broadened the scope of "Ṣaḥāba" to encompass even those who saw the Messenger of God only once. Ibn al-Ṣalāh, 'Uthman ibn Abdurrahman, *Ma'rifat anwa' ulūm al-hadith*, Ed. by Nūr al-Dīn 'Itr. Beirut: Dār al-Fikr, 1406, 293.

⁸⁰ al-Ḥakīm, *Nawādir al-uşūl*, 3/537.

⁸¹ Recep Çetintaş, "Hanefi Mezhebinde Sahābe Kavlinin Hüccet Değeri", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2017/2, 16/32, s. 609.

certain aspects of Shī'ism and Šūfism in doctrines and practices. However, it is incorrect to generalize that every Šūfī will be Shī'ī or every Shī'ī should be a Šūfī. We have seen the fallacy of this generalization in the example of al-Ḥakīm al-Tirmidhī. However, al-Ḥakīm's articulation, using similar expressions with those of the Shī'a doctrine, of one of their core arguments -that the earth cannot remain without a divinely appointed guide- is purely a stylistic similarity. Similar hadiths indicating that there will always be those who uphold God's religion on earth also exist in *Ahl al-hadith* or *Ahl al-Sunnah* sources. These are similar discourses that manifest in different ways in every era or different factions of the Islamic tradition. The concepts of *walāya* and Mahdism are also like this. It is necessary to distinguish between the Šūfī tradition and Shī'a thought at this point. In our opinion, the connection al-Shaybī establishes between al-Ḥakīm's concept of "the seal of *walāya*" and the Shī'a theory of Mahdism is a forced approach.

In al-Ḥakīm's commentary, *Nawādir al-uşūl fī ma'rifat aḥādīth al-Rasūl*, one of his most important works, his interpretations of some concepts that are subjects of polemics between Shī'a and Ahl al-sunnah, and his explanations regarding certain narrations are points that deserve further consideration in terms of hadith interpretation. His symbolic interpretations, especially when addressing the concepts of *Ahl al-bayt* and *Companions*, supported by linguistic arguments, demonstrate the strength of his argumentation. By observing that scholars from several branches find similarities between their fields and al-Ḥakīm's thoughts, we can conclude that al-Ḥakīm al-Tirmidhī is a multifaceted figure who can attract the attention of hadith scholars, linguists, and exegetes, as well as Šūfis.

Declaration

- 1. Finance/Incentive:** The author declare that no financial/incentive was used in the study.
- 2. Conflict of Interest:** The author declare that there is no conflict of interest in the study.
- 3. Ethical Statement:** The author declare that research and publication ethics were followed in this article. In addition, Ethics Committee Approval is not required for this research.

Bibliography

- Aḥmad ibn Ḥanbal, Abū 'Abdullāh. *al-Musnad*. Ed. by Shu'ayb Arnā'ūt, 'Ādil Murshid. 45 vols. Beirut: Mu'assasat al-Risāla, 1421.
- Ahmed Subhi Furat, "al-Ḥakīm al-Tirmidhī wa al-Radd 'alā al-Rāfiḍa Adlī Risalesi", *Şarkiyat Mecmuası* 6 (1966).
- al-Āmulī, Sayyid Bahā' al-Dīn Ḥaydar b. 'Alī. *Jāmi' al-asrār wa-manba' al-anwār*. Ed. by Henry Corbin, Uthmān Ismā'īl Yaḥyā. Beirut: Mu'assasat al-tārīkh al-'Arabī, 1426/2005.
- al-'Asqalānī, Abū al-Faḍl Shihāb al-Dīn Aḥmad Ibn Ḥajar. *Lisān al-Mizān*. Ed. by 'Abd al-Fattāḥ Abū Ghuddah. 10 vols. Beirut: Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyya, 1423/2002.
- Bereke, Abdulfettah Abdullah. "Ḥakīm et-Tirmizī". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 15/196-199. Istanbul: TDV Publications, 1997.
- Bernd Radtke and John O'Kane. *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism*. Curzon Press., 1996.
- al-Bukhārī, Muḥammad b. Ismā'īl. *al-Jāmi' al-Musnad al-Şaḥīḥ al-Mukhtaşar min Umūr Rasūl Allāh wa-Sunanihi wa-Ayyāmihi*, Mawsū'at al-Ḥadīth al-Sharīf -al-Kutub al-Sittah- Combined Edition. Riyadh: Dār al-Salām, 1421.
- Çetintaş, Recep. "Hanefi Mezhebinde Sahābe Kavlinin Hücet Değeri". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2017/2, c. 16, sayı: 32, 607-641.
- Dölek, Adem. "Sakaleyn Hadisi ve Değerlendirilmesi". *Marife*, 4/3 (2004), 145-168.
- Erul, Bünyamin. "Sahābenin Sünnet Anlayışı". *İslam Geleneğinde ve Modern Dönemde Hadis ve Sünnet*. 13-46. İstanbul: KURAMER, 2020.
- Ghereghlou, Kioumars. "A Safavid Bureaucrat in the Ottoman World: Mirza Makhdum Sharifi Shirazi and the Quest for Upward Mobility in the İlmiye Hierarchy". *Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies* 53/53 (2018), 153-194.
- Gökçe, Ferhat. "Klasik Arap Literatüründe İlk Otobiyografik Örnekler: Ḥakīm et-Tirmizī'nin Būdūvvü Şe'n isimli Eseri", *International Symposium from Mā warā' al-Nahr to Anatolia Islamic Scholars: Imam al-Tirmidhī and al-Ḥakīm al-Tirmidhī, Symposium Proceedings*, 17-18 October 2024 Tirmiz, 317-325.

- al-Ḥakīm, Abū 'Abdullāh Muḥammad al-Naysābūrī. *al-Mustadrak 'alā al-Şaḥīḥayn*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1990.
- al-Ḥakīm al-Tirmidhī, Abū 'Abdullāh Muḥammad ibn 'Alī. *Nawādir al-uşūl fī ma'rifat akhbār al-Rasūl*. Ed. by Nūruddīn Boyacılar. 5 vols. Beirut: Dār al-Minhāj, 1436/2015.
- al-Ḥakīm al-Tirmidhī, Abū 'Abdullāh Muḥammad ibn 'Alī. *Nawādir al-uşūl fī aḥādīth al-Rasūl*. Ed. by 'Abd al-Raḥmān 'Umayra. Beirut: Dār al-Jīl, 1412/1992.
- al-Ḥakīm al-Tirmidhī, Abū 'Abdullāh Muḥammad ibn 'Alī. *Khatm al-awliyā'*. Ed. by 'Uthmān Ismā'il Yahyā. Beirut: Buḥūth wa-Dirāsāt bi-Idārat Ma'had al-Sharqiyya, n.d.
- al-Ḥakīm al-Tirmidhī, Abū 'Abdullāh Muḥammad ibn 'Alī. *al-Radd 'alā al-Rāfiḍa*, nşr. Ahmed Subhi Furat (İstanbul: İstanbul Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1966).
- al-Ḥurr al-'Āmilī, Muḥammad ibn al-Ḥasan ibn 'Alī. *Risālat al-ithnā 'ashariyya fī al-radd 'alā al-Şūfiyya*. Ed. 'Abbās al-Jalālī. Qom: Mu'assasat Anşāriyān, 1432/2011.
- Ibn 'Asākir, Abū al-Qāsim 'Alī. *Tārīkh Dimashq*. Ed. by 'Amr ibn Ghurāma al-'Umarī. 80 vols. Damascus: Dār al-Fikr, 1415/1995.
- Ibn Ḥibbān, Muḥammad b. Ḥibbān b. Aḥmad. *al-Thiqāt*. Ed. by Muḥammad 'Abd al-Mu'īd Ḥaydarābād: Dā'irat al-Ma'ārif al-'Uthmāniyya, n.d.
- Ibn Khaldūn, Abū Zayd Walī al-Dīn 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad al-Maghribī. *al-Muqaddima*. Ed. Abdullāh Muḥammad al-Darwīsh. Damascus: Dār al-Balkhī, 1425/2004.
- Ibn al-Şalāḥ, 'Uthmān ibn 'Abd al-Raḥmān. *Ma'rifat anwā' ulūm al-ḥadīth*. Ed. by Nūr al-Dīn 'Itr. Beirut: Dār al-Fikr, 1406.
- Ibn al-'Arabī, Muḥyī al-Dīn Muḥammad ibn 'Alī ibn Muḥammad ibn al-'Arabī. *al-Futūḥāt al-Makkiyya*. Ed. 'Uthmān Yahyā. Cairo: al-Maktaba al-'Arabiyya, 1408/1988.
- Karapınar, Fikret. "Hakīm Tirmizî ve Ona Ait Bir Mecnû'a". *Marife 2* (2005), 229-243.
- al-Kulaynī, Abū Ja'far Muḥammad ibn Ya'qūb. *al-Uşūl min al-Kāfi*. Ed. by 'Alī Akbar al-Ghifārī. 8 vols. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya, 1362/1984.
- al-Maqdisī, Abū 'Abd Allāh Shams al-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad. *Aḥsan al-taqāsīm fī ma'rifat al-aqālīm*. Ed. M. J. de Goeje. Cairo: Maktabat Madbulī, 3rd Edition, 1411-1991.
- Mālik b. Anas. *al-Muwatta'*. Ed. by M. Fu'ād 'Abd al-Bāqī. Cairo: Dar Ihya' al-Turāth al-'Arabī, n.d.
- al-Mizzī, Jamāl al-Dīn Abū al-Ḥajjāj Yūsuf ibn 'Abd al-Raḥmān. *Tahdhib al-kamāl fī asmā' al-rijāl*. Ed. Bashshār 'Awwād Ma'rūf. 35 Volumes. Beirut: Mu'assasat al-Risāla, Bashshār 'Awwād Ma'rūf, 1400/1980.
- Muslim, Abū al-Ḥusayn Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Qushayrī. *al-Musnad al-Şaḥīḥ al-Mukhtaşar min al-Sunan bi-Naql al-'Adl 'an al-'Adl*, Mawsū'at al-Hadīth al-Sharif - al-Kutub al-Sittah - Combined Edition. Riyadh: Dār al-Salām, 1421.
- al-Nu'mānī, Abū 'Abdullāh Muḥammad ibn Ibrāhīm ibn Ja'far (Ibn Abī Zaynab al-Nu'mānī). *Kitāb al-Ghayba*. Ed. 'Alī Akbar al-Ghifārī. Tehran: Maktabat al-Şadūq, 1970.
- al-Qurtubī, Abū 'Abdullāh Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abī Bakr. *al-Tadhkira bi-aḥwal al-mawtā wa-umūr al-ākhirā*. Riyadh: Maktabat Dār al-Minhāj, 1425
- al-Rāmahurmuzī, Abū Muḥammad al-Ḥasan ibn 'Abd al-Raḥmān ibn Khallād al-Fārisī. *al-Muḥaddith al-fāşil bayn al-rāwī wa-l-wā'ī*. Ed. by Muḥammad 'Ajāj al-Khaṭīb. Beirut: n.p., 1404/1983.
- al-Sam'ānī, Abū Sa'd 'Abd al-Karīm ibn Muḥammad. *al-Ansāb*. Ed. by 'Abdullāh 'Umar al-Bārūdī. 5 vols. Beirut: Dār al-Fikr, 1419/1998.
- al-Subkī, Taj al-Dīn 'Abd al-Wahhāb. *Ṭabaqāt al-Shāfi'iyya al-Kubrā*. Ed. by Maḥmūd Muḥammad al-Ṭanāḥī. 10 vols. n.p: Hıjri lial-ṭibā'ah wa al-Nashr, 2nd Edition, 1413/1992.
- al-Shaybī, Kāmil Muştafā. *al-Fikr al-Shī'ī wa-al-naza'āt al-Şūfiyya*. Baghdād, 1966.
- al-Shaybī, Kāmil Muştafā. *al-Şila bayn al-Taşawwuf wa-al-Tashayyuf*. Beirut, 1982.
- al-Shaybī, Kāmil Muştafā. *Sufism and Shi'ism*. England: LAAM, 1991.
- al-Shaykh al-Şadūq, Abū Ja'far Muḥammad ibn 'Alī ibn al-Ḥusayn ibn Mūsā ibn Bābawayh al-Qummī. *Ilal al-Sharā'ī'*. Beirut: Dār al-Murtaḍā, 1427.
- Şimşek, Halil. "Tefsir Literatürü Mirasında Yeni Bir Keşif: Hakīm et-Tirmizî ve Tefsiri". *International Symposium from Mā warā' al-Nahr to Anatolia Islamic Scholars: Imam al-Tirmidhī and al-Ḥakīm al-Tirmidhī, Symposium Proceedings*. Ed. Ferhat Gökçe. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2024, 435-443.
- al-Shushtarī, Seyyid Diyā' al-Dīn Nūrullāh. *Maşā'ib al-nawāşib fī al-radd 'alā nawāqıd al-rawāfiḍ*. Ed. Qays al-'Aṭṭār (Qom: Dalīl-i Mā, 1426/2005).

- al-Ṭabarānī, Abū al-Qāsim Sulaymān ibn Aḥmad. *al-Muʿjam al-awsaṭ*. Ed. by Ṭāriq ibn ʿIwaḍullāh ibn Muḥammad, ʿAbd al-Muḥsin ibn Ibrāhīm al-Ḥusaynī. 10 vols. Cairo: Dār al-Ḥaramayn, n.d.
- al-Ṭabarānī, Sulaymān ibn Aḥmad. *al-Muʿjam al-kabīr*. Ed. by Ḥamdī ʿAbd al-Majīd al-Salafī. 25 vols. Cairo: Maktabat Ibn Taymiyya, 1415.
- al-Ṭahrānī, Āghā Buzurg Muḥammad Muḥsin. *al-Dharīʿa ilā taṣānīf al-Shīʿa*. 25 vols. Beirut: Dār al-Aḍwāʾ, n.d.
- al-Tirmidhī, Abū ʿĪsā Muḥammad ibn ʿĪsā. *al-Sunan –Mawsūʿat al-Ḥadīth al-Sharīf - al-Kutub al-Sittah - Combined Edition*. Riyaḍ: Dār al-Salām, 1421.
- al-Dhahabī, Abū ʿAbdillāh Shams al-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn ʿUthmān. *Tadhkirat al-Ḥuffāz*. 4 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1419/1998.
- al-Dhahabī, Abū ʿAbdillāh Shams al-Dīn. *Siyar aʿlām al-nubalāʾ*. Ed. by Shuʿayb al-Arnāʾūṭ. 25 vols. Beirut: Muʾassasat al-Risalah, 3rd Edition, 1405–1985.
- al-Dhahabī, Abū ʿAbdillāh Shams al-Dīn. *Tārīkh al-Islām wa-wafayāt al-mashāhīr al-aʿlām*. Ed. by ʿUmar ʿAbd al-Salām Tadmurī. 52 vols. Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1413/1993.
- Ziriklī, Khayr al-Dīn. *al-Aʿlām*. 8 vols. Beirut: Dār al-ʿIlm lial-Malāyīn, 2002.

Belâgat İlminin Felsefesi ve Mantık İlmiyle İlişkisi

The Philosophy of Rhetoric And Its Relationship With Logic

Ali Sevdi

Doç. Dr., Iğdır Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı
Assoc. Prof. Dr., Iğdır University, Faculty of Divinity, Department of Arabic Language
and Rhetoric
Iğdır/Türkiye

alisevdi1984@hotmail.com

ORCID: [0000-0002-1951-7232](https://orcid.org/0000-0002-1951-7232)

Makale Bilgisi | Article Information

Geliş Tarihi Received: 16.01.2025

Kabul Tarihi Accepted: 24.05.2025

Yayın Tarihi Published: 15.06.2025

Atıf | Cite as

Sevdi, Ali. “Belâgat İlminin Felsefesi ve Mantık İlmiyle İlişkisi”. *Van İlahiyat Dergisi* 13/22 (Haziran 2025), 123-140.

<https://doi.org/10.54893/vanid.1621079>

Sevdi, Ali. “The Philosophy of Rhetoric And Its Relationship With Logic”. *Van Journal of Divinity* 13/22 (June 2025), 123-140. <https://doi.org/10.54893/vanid.1621079>

İntihal | Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/vanid>

Mail: vanyuifd@yyu.edu.tr

Belâgat İlminin Felsefesi ve Mantık İlmiyle İlişkisi

Öz

Belâgat ilmi, Arap dili ve edebiyatı ilimleri arasında yer alan ve dilin yer ve zamana uygun olarak nasıl geliştirileceğini inceleyen bir ilimdir. Bu ilim, anlamın doğru bir biçimde aktarılmasını ve etkili, güzel bir dil kullanımıyla ifade edilmesini amaçlar. Aynı zamanda dildeki güzellik ve ifade gücünü artırmak için uygulanan anlatım biçimlerini de kapsar. Belâgat, dilin anlamını derinleştirerek etkili bir biçimde ifade edilmesini sağlayan bir ilim olmanın ötesinde, mantıksal bir yapıya da sahiptir. Belâgat ilmi, meânî, beyân ve bedî' olmak üzere üç ana disiplinden oluşur. Her bir disiplinin temel kavramları, ilkeleri, metodolojisi ve geçerli teorileri kendine özgü bir felsefi anlayış çerçevesinde şekillenmiştir. Bu ilmin felsefesi, sözün duruma veya mekâna uygun olarak şekillendirilmesine; dilin estetik ve işlevsel yönlerinin birbirini tamamlama yöntemlerine ve düşünce ile duyguların daha etkili bir şekilde aktarılmasına dayanır. Belâgat, sistematik bir hale gelmeden önce de bir meleke olarak var olmuştur. Ancak sosyal bilimlerde olduğu gibi belâgat ilmi de yüzyıllar süren bir gelişim ve olgunlaşma süreci geçirmiş, zamanla daha derinlemesine incelenmiş ve sistematik bir yapıya kavuşturulmuştur. Bu süreçte belâgat ilmi, pek çok farklı bilim dalından etkilenmiştir. Arap dili ve Kur'ân-ı Kerim, belâgat ilminin şekillenmesinde önemli bir rol oynamış, onun yapısal özelliklerinden edebî geleneklere kadar geniş bir yelpazede onu etkilemiştir. Müteahhirîn döneminden itibaren, kavramsal, tanımsal ve yöntemsel açıdan mantık ilminden ciddi şekilde etkilenen belâgat ilmi ile mantık arasındaki etkileşim ise, Arap edebiyatının en önemli entelektüel gelişmelerinden biri olmuştur. Mantık, düşüncenin doğruluğunu sağlarken, belâgat da bu düşüncelerin estetik ve etkili bir biçimde sunulmasına yardımcı olmuştur. Her iki disiplinin birbirini etkilemesi, dilin gücünü artırmış ve düşünsel derinliği zenginleştirmiştir. Literatürde, belâgat ilminin felsefesi ve mantık ilmiyle ilişkisine dair sınırlı sayıda çalışma bulunmakta ve mevcut incelemeler genellikle belâgatın tarihselliğine, estetik ve edebî yönlerine odaklanmıştır. Mevzunun akademik anlamda istenilen düzeyde incelenmediği tespit edilmiş ve ilgili mevzu, çalışma konusu olarak irdelenmeye çalışılmıştır. Çalışma, literatür taraması ve analiz desenli yöntemle yazılmaya gayret edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Belâgat, Felsefe, Mantık, Etkileşim.

The Philosophy of Rhetoric And Its Relationship With Logic

Abstract

The science of rhetoric (al-Balâgha) is a discipline within the fields of Arabic language and literature, which examines how language can be developed in accordance with time and place. This science aims to convey meaning in an accurate way and express it through effective and beautiful language usage. It also encompasses rhetorical techniques applied to enhance the beauty and expressive power of language. Beyond being a science that deepens the meaning of language and ensures its effective expression, rhetoric has also a logical structure. The science of rhetoric consists of three main disciplines: me'ânî beyân badî. Each discipline has its own fundamental concepts, principles, methodologies, and valid theories shaped within a unique philosophical framework. The philosophy of this science is based on shaping speech in accordance with the situation or context; how the aesthetic and functional aspects of language complement each other; and how thoughts and emotions can be conveyed more effectively. Before becoming systematic, rhetoric existed as a skill (melekah), but similar to social sciences, it has undergone a long development and maturation process, and over time it has been examined in more depth and acquired a systematic structure. During this process, rhetoric has been influenced by many different fields of science. The Arabic language and the Qur'an played a significant role in shaping the science of rhetoric, influencing everything from its structural features to literary traditions. Since the Late Period, the interaction between the science of rhetoric, which has been significantly influenced by logic in terms of concepts, definitions, and methods, and logic itself, has become one of the most important intellectual developments in Arabic literature. Logic ensures the correctness of thought, while rhetoric helps present these thoughts in an aesthetic and effective manner. The mutual influence of these two disciplines has enhanced the power of language and enriched its intellectual depth. In the literature, there are only a limited number of studies on the philosophy of rhetoric and its relationship with the science of logic, and the existing studies generally focus on the historical, aesthetic, and literary aspects of rhetoric. It has been determined that the topic has not been examined at the desired academic level, and the related issue has been attempted to be explored as the subject of this study. The study has been written with a literature review and an analysis-based methodology.

Keywords: Arabic Language, Rhetoric, Philosophy, Logic, Interaction.

Extended Abstract

The science of Arabic rhetoric (‘ilm al-balāgha) is a comprehensive discipline that examines the aesthetic and semantic dimensions of language in depth, with a particular focus on literary arts and rhetoric. This field aims to utilize words and expressions in ways that are effective, meaningful, and eloquent. Arabic rhetoric explores not only the technical aspects of language but also its capacity to touch the human soul. Philosophically, it investigates how the aesthetic and functional aspects of language complement one another, and how thought and emotion can be conveyed in more impactful ways. One of the most significant influences shaping the Arabic rhetorical tradition is the elevated literary value of the Qur’an. The Qur’an’s linguistic and spiritual profundity has made it a central source for examining the Arabic language and rhetorical expression. As such, balāgha is not merely regarded as a literary art but as a mode of thinking. The Qur’an encourages individuals to express themselves in the most beautiful, effective, and refined manner possible, thus setting a high standard for eloquence and style. Arabic rhetoric is traditionally divided into three main branches: me‘ānī beyān and badi. These branches form the foundation of rhetorical study, each exploring different dimensions of language and contributing to beauty and clarity of expression. The science of ma‘ānī concerns itself with the contextually appropriate use of language. It emphasizes that every communicative situation calls for a suitable mode of expression and provides rules governing sentence structures accordingly. For instance, advising the public in plain language, addressing intellectuals with a more analytical style, speaking gently to spiritually inclined audiences, or appealing to rational minds through logical reasoning -all fall under the purview of ma‘ānī. This branch ensures that words and expressions are employed in their proper places and senses, thereby enhancing clarity and coherence in communication. Its underlying philosophy holds that meaning is inextricably linked to accuracy and contextual appropriateness of linguistic usage. The science of bayān focuses on the various methods by which thoughts and emotions can be expressed in accordance with the situation (al-muqtaḍā al-ḥāl). A meaning may be conveyed literally, or through figurative language such as metaphor (isti‘ārah), simile (taṣḥbīh), metonymy (kināya), or other rhetorical devices. In the view of Arabic rhetoric, the effectiveness of a statement relies first on its contextual relevance and second on the manner in which it is expressed. These two criteria correspond, respectively, to domains of ma‘ānī and bayān. While ma‘ānī secures the accurate and appropriate communication of meaning, bayān allows for-creative and diverse presentation of that meaning. The science of badi addresses the aesthetic embellishment of speech. Its objective is to enhance expressions that are already semantically sufficient with beauty, rhythm, and elegance. This branch offers speakers, writers, and readers a repertoire of techniques and stylistic devices to increase the charm, fluency, and artistry of language. Through badi, rhetorical expression transcends mere communication and becomes a refined art form. Together, these three branches of balāgha synthesize the logical and artistic dimensions of language, producing expressions that are both precise and evocative. Arabic rhetoric thus becomes not just a rule-bound system but a pursuit of meaning and beauty-both intellectually and emotionally. As such, the science of rhetoric serves the dual purpose of facilitating effective communication and exploring the linguistic richness of the Qur’an. It is an essential discipline for deeper understanding, usage, and teaching of both the Arabic language and its literary tradition. There is also a significant interplay between rhetoric and logic, two disciplines that complement one another in structuring and conveying thought. Logic concerns itself with sound reasoning and valid inference. It operates through propositional logic, assessing the validity of arguments by distinguishing between true and false premises. A logically valid argument must proceed from consistent premises to a sound conclusion. Thus, logic is primarily concerned with accuracy and internal coherence of reasoning. In contrast, rhetoric focuses on the effective, persuasive, and aesthetic use of language. According to Aristotle’s conception of rhetoric, it is not sufficient to merely state the truth; the truth must also be delivered in a way that moves and convinces the audience. Rhetoric makes the truth accessible, appealing, and resonant. An argument may be logically valid but ineffective if not communicated compellingly. Rhetoric addresses this gap by presenting logical thought in a manner that is persuasive and emotionally engaging. This symbiotic relationship between logic and rhetoric is among the most notable intellectual developments in Arabic literary history. While logic ensures the structural soundness of thought, rhetoric enhances its expressive power and aesthetic appeal. The interaction of these two disciplines has enriched the Arabic language, amplifying its communicative capacity and reinforcing its intellectual depth. Together, they have created a profound synergy-one that has contributed to both the philosophical and literary flourishing of Arabic culture.

Giriş

Arap dili ve edebiyatı; sarf, nahiv ve belâgat gibi dil ve edebî ilimlerden oluşmaktadır. Sarf, kelimelerin yapısını, köklerini ve türevlerini inceleyen; nahiv ise cümle yapısını ve kelimeler arasındaki ilişkileri araştıran bir ilimdir. Belâgat ise, dilin inceliklerini, anlamın en etkili biçimde nasıl oluşturulacağını araştıran bir ilim olup Kur'ân'ın, hadislerin ve Arap edebiyatının anlaşılmasında anahtar vazifesi gören âlet ilimlerinden biridir. Özellikle Arap kültüründe ve İslâm dünyasında önemli bir yere sahip olan belâgat, dilin gücünü kullanarak hem düşüncenin derinliğini hem de hitabetin etkisini ortaya koyan bir alan olarak öne çıkmaktadır.¹ Kur'ân-ı Kerim, hadis-i şerifler ve Arap kelâmı gibi referanslardan beslenen belâgat ilmi, gelişerek Hicrî üçüncü yüzyılda bağımsız bir disiplin olarak şekillenmiştir.² Bu gibi özelliklerine binaen belâgat ilmi üzerine, gerek klasik gerekse modern dönemde birçok çalışma yapılmış ve zengin bir literatür oluşmuştur. Fakat belâgat ilmi üzerine yapılan çalışmaların büyük bir kısmının, belâgatın tanımı, konuları, tarihi; beyân, ma'ânî ve bed' gibi üç ana dalının açıklanmasına yoğunlaştığı gözlemlenmiştir. Bununla birlikte, literatürde belâgatın felsefî boyutuna dair önceki çalışmalar genellikle dilin estetik ve edebî yönlerine odaklanmışken, bu çalışmada belâgat ilminin felsefesi ve belâgat ile mantık arasındaki etkileşim, bütüncül bir perspektiften ele alınmaya gayret edilmiştir. Bu yaklaşımla çalışmanın alana katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Çalışmada, öncelikle belâgat ilminin doğuşunda Arap dili ve edebiyatının etkisi ile Kur'ân'ın belâgat ilminin gelişimine katkısı kısaca incelenmiş, ardından ana konu olan belâgat ilminin felsefesi ve belâgat ile mantık arasındaki ilişki tetkik edilmeye çalışılmıştır.

1. Belâgat İlminin Felsefesi ve Mantık İlmiyle İlişkisi

Arapça belâgat ilminin ortaya çıkışı, Arap dilinin özellikleri ve Kur'ân-ı Kerim'in dilinin derinliği ile yakından ilişkilidir. İfade edildiği gibi belâgat, dilin anlamını, biçimini, ahengini ve etkisini derinlemesine inceleyen bir disiplindir. Arap dilinin sahip olduğu estetik ve anlam derinliği, belâgat ilminin doğuşunda belirleyici bir rol oynamıştır. Bu ilmin gelişimi, özellikle İslâm'ın ilk yıllarında, Arap toplumunun dil ve edebiyat anlayışının bir yansıması olarak şekillenmiş; Kur'ân'ın indirilmesiyle dilin gücü ve anlam taşıma kapasitesine duyulan saygı daha da artmıştır. Bu bağlamda, asıl konuya girmeden önce, Arap dili ve edebiyatının yanı sıra Kur'ân-ı Kerim'in belâgat ilminin oluşumundaki etkisi ve katkılarını ele almak, konunun doğru bir şekilde anlaşılabilmesi açısından büyük önem taşımaktadır.

1.1. Belâgat İlminin Doğuşunda Arap Dili ve Edebiyatının Etkisi

Arap dili, özellikle şiir ve hitabet sanatıyla tanınan bir dil olarak, eski Arap toplumunun kültürel ve entelektüel hayatında önemli bir yer tutuyordu. Bu dönemde, dil yalnızca iletişim aracı değil, aynı zamanda toplumsal statü, akıl ve kültürel değerlerin belirleyici bir unsuru olarak kabul edilirdi. Araplar, dilin güç ve güzellik taşıdığına inanır, kelimelerin doğru seçimiyle insanlar arasında etkili bir iletişim kurmanın, aynı zamanda yüksek bir estetik anlayışa sahip olmanın önemli olduğunu düşünürlerdi. Bu kültürel bağlamda, dilin sadece anlamı ile değil, aynı zamanda biçimi, ses uyumu, ritmi ve kullanılan figüratif anlatımlar ile de etkileyici bir şekilde kullanılması gerektiği anlayışı yaygındı.³

İslâm öncesi Arap şiiri, belâgatın temel öğelerinin örneklerini sunuyor; özellikle mecâz, istiâre, kinâye (dolaylı anlatım) ve mukâbele gibi dilsel teknikler, Arap edebiyatında şiirsel anlatımı zenginleştiren önemli unsurlardır. Bu şiirsel dil, dilin sanatlı kullanımı konusunda bir birikim oluşturmuş, ardından gelen

¹ Ali Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 42.

² Nasrullah Hacımuftuoğlu, "Belâgat ilminin Gelişmesine Müessir olan Kaynaklar", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1993), 268-299.

³ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân* (Beyrut: Dâru Sadr, 1397/1977), 143; Abdülhamit eş-Selekânî, *el-A'râbu'r-Ruvât* (Trablus: el-Münşeatü'l-'Amme li'n-neşri ve't-Tevzî'i ve'l-l'ân, 1982), 153-154; Corcî b. Habîb Zeydân, *Târîhu âdâbi'l-luğati'l-'Arabîyye* (Kahire: Dâru'l-Hilâl, ts.), 1/58-59; Kenan Demirayak – Selami Bakırcı, *Arap Dili Grameri Tarihi (Başlangıçtan Günümüze)* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Yayınları, 2001), 8; Ali Sevdî, "Üsâme b. Münkız'ın el-Bedi' fi Nakdi's-Şi'r Adlı Eserinin Edebî Tenkit Literatüründeki Yeri ve Önemi", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/27 (2021), 25-47; İsmail Ekinci, "Arap Şiiri Ansiklopedisi Programı (el-Mevsû'atu's-Şi'riyye)", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 19/2 (Kasım: 2019), 768-769.

bilimsel çabalarla bu birikim sistematik bir hale gelmiştir. Bu süreç, belâgat ilminin ilk temellerinin atılmasını sağlamıştır.⁴

Arap dili ve edebiyatıyla ilgili ilimler içinde bağımsızlığına en geç kavuşan belâgat ilmi, yüzyıllar süren bir gelişim ve olgunlaşma süreci sonucunda, zamanla daha derinlemesine incelenmiş ve sistematik bir hale getirilmiştir. İlk olarak Arap edebiyatı ve dil bilgisi alanlarında şekillenen bu ilim, başlangıçta daha basit kurallar ve gözlemlerle başlamışken, zamanla farklı kültürlerin etkisiyle zenginleşmiş ve genişlemiştir. İslâm dünyasında özellikle Emevî ve Abbâsî dönemlerinde önemli bir gelişim göstermiş, pek çok büyük âlim ve edebiyatçı tarafından kuralları belirlenip, yazılı eserlerle aktarılmıştır. Böylece belâgat ilmi, teorik olarak sistematize edilmeden önce, edipler tarafından pratikte uygulanmış; Ebû Osmân el-Câhiz (öl. 255/869), İbnu'l-Mu'tez (öl. 296/908) gibi önemli isimler ise bu pratikleri teorik bir çerçeveye oturtmuşlardır. Belâgat ilminin bilgi yönüyle son şeklini ise Abdulkâhir el-Curcânî (öl. 471/1078-79) vermiştir.⁵

Günümüzde ise, belâgat ilmi sadece söz sanatları ve edebiyatla sınırlı kalmayıp, dilin etkili kullanımı, hitabet, iletişim ve retorik alanlarında da geniş bir yelpazeye yayılmıştır. Bu hem teorik anlamda derinlemesine incelenmiş hem de pratikteki kullanımına dair kapsamlı kurallar geliştirilmiştir. Zamanla edebî bir zarafet, iletişimde ikna edici olma ve estetik anlamda anlam derinliği kazanma amacı güden bir alan haline gelmiştir.⁶

1.2. Kur'ân'ın Belâgat İlminin Gelişimine Katkısı

Belâgat, Câhiliye dönemi ve İslâm'ın ilk yıllarında, henüz bir ilim dalı haline gelmeden önce, şairler, yazarlar ve hatipler tarafından doğal bir şekilde kullanılan ve halk arasında yaygın olan bir beceri ve meleke olduğu kaynaklarda yer almaktadır. Zamanla, düzgün ve yerinde söz söyleme kuralları ve yöntemlerini inceleyen bir ilim dalına dönüşmüştür. İslâm dünyasında, Kur'ân'ın i'câzını (mucizevî yönünü) kavrayabilmek amacıyla birçok nesil belâgat üzerine çalışmalar yapmış ve bu süreç sonucunda belâgat, bağımsız bir bilim dalı olarak şekillenmiştir. Belâgat ilmi, diğer edebî ilimler gibi, Kur'ân'ı daha iyi anlamak, ondaki derin anlamları keşfetmek ve yanlış anlamaları bertaraf etmek amacıyla geliştirilmiş bir ilim olup gaye olmaktan çok, bu amacı gerçekleştirmede bir araç olarak ortaya çıkmıştır.⁷

Farklı faktörlerle birlikte, Arap dilinin en yüksek ifadesi ve dilin gücünü en üst düzeyde sergileyen kutsal bir metin olarak kabul edilen Kur'ân-ı Kerim, belâgat ilminin gelişmesinde belirleyici bir rol oynamıştır. Kur'ân, özellikle "اِقْرَأْ" "Oku"⁸, "وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ" "Başarmam yalnız Allah'ın yardımına bağlıdır."⁹, "كُنْ" "ol, o da hemen oluverir."¹⁰ "Nitekim Müminler ancak kardeşirler" gibi kısa ve özlü ifadelerle derin anlamlar verme noktasında belâgat ilminin temellerini atmıştır. Örneğin; "اِقْرَأْ/oku" kelimesi, hem belâgat açısından hem de anlam derinliği bakımından çok önemli bir örnektir. "Oku!" emri, sadece okuma eylemini değil, bilme, öğrenme, düşündürme ve hikmet arayışını da içeren bir çağrıdır. Bu kadar kısa bir ifadede, insanın zihinsel gelişiminden, hikmet arayışına kadar birçok anlamı kapsar. Hem tarihsel olarak ilk vahiyde bir eylemi başlatırken, genel anlamda insanın entelektüel gelişimini de yüceltmektedir.¹¹

⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtü fuḥûli's-su'arâ'*, nşr. M. M. Şâkir (Kahire: y.y. 1953), 1/24; Ebû Hilâl el-Askerî, *Kitâbü's-Şinâ'ateyn* (Kahire: Dâru Fikri'l-Arabiyye, 1971), 1/138-139; Ebû Tayyib el-Luğavî, *Merâtibü'n-naḥviyyîn*, nşr. Ebu'l-Fadl İbrahim (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1984), 1/11-12; Corcî Zeydân, *Târîhu âdâbi'l-luğati'l-'Arabiyye*, 1/ 195; 2/14-15; Ömer Abdurrahmân b. Ömer Ferrûh, *Târîhu'l-edebî'l-'Arabî* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1981), 1/ 73; Nihat M. Çetin, *Eski Arap Şiiri* (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1973), 9-10.

⁵ Tâhâ Huseyn, "Arap Belâgatı: el-Câhiz'den 'Abdu'l-Kâhir'e Kadarki Süreç", trc. Zafer Kızılkı, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51/2 (2010), 433-460; Hulusi Kılıç, "Belâgat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/380-383.

⁶ Bk. Mustafa Kırkız, *Arap Belâgat İlminin Tarihi ve Gelişim Aşamaları* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2014).

⁷ Ebû Osmân el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, nşr. Abdusselam Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hâneci, 1378/1958), 1/88-100; Ebû Bekr el-Bâkullânî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, thk. Seyyid Ahmed Sakar (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1963), 126-128; Abdulkâhir el-Curcânî, *Delâ'ilü'l-i'câz*, nşr. M. Muhammed Şakir, (Kahire: Mektebetü'l-Hânci. 1984), 267.

⁸ el-Alak 96/1.

⁹ Hûd 11/88.

¹⁰ Yâsîn 36/82.

¹¹ Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhirü'l-belâga* (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1998), 139-142.

Kur'ân, gerek dilsel gerekse de anlam derinliği açısından benzersizdir. Her bir ayet, dilsel açıdan güçlü bir yapıya sahip olup, aynı zamanda çok katmanlı bir anlam dünyası sunar. Arapçanın en zengin dil özelliklerini bünyesinde barındıran Kur'ân, anlamın yanı sıra ses ve ritim bakımından da estetik bir bütünlük gösterir. Bu zenginlik, Arap dilindeki edebî geleneğin temel taşlarını oluşturmuş ve dilbilimsel araştırmaların derinleşmesine olanak sağlamıştır. Bu, belâgat ilminin daha sistematik bir hale gelmesinde etkili olmuş ve belâgat anlayışını geliştirmiştir; Arap dilindeki çeşitli belâgat kurallarının hayata geçmesinde ve örneklenmesinde önemli bir kaynak olmuştur.¹²

İlerde değinileceği gibi Kur'ân dilinin etkileyiciliği, belâgat ilminin doğuşuna felsefî bir zemin hazırlamıştır. Belâgat, yalnızca dilin doğru ve etkili kullanımını değil, aynı zamanda dilin içerdiği anlamların derinliğini ve bu anlamların okuyucu üzerinde bıraktığı etkiyi de inceler. Kur'ân'daki dilsel incelikler, anlamların çok yönlü olmasına ve her bir kelimenin birden fazla manaya sahip olmasına olanak tanır. Bu nedenle, Kur'ân'daki her bir sözcüğün, her bir cümlenin derinlemesine analiz edilmesi gerektiği düşüncesi, belâgat ilminin doğmasına zemin hazırlamıştır. Aynı zamanda, Kur'ân'ın dilindeki belâgat, insanların yalnızca akıl yoluyla değil, kalp ve ruhsal düzeyde de etkilendiği anlayışını desteklemiştir.¹³

Kur'ân'ın dilindeki mecâzlar, istiâreler, tekrarlanan ifadeler, ahenkli yapı ve ritmik özellikler, belâgat ilminin inceliklerini geliştiren önemli öğelerdir. Kur'ân, kelimelerin sadece doğrudan anlamlarının değil, aynı zamanda bu kelimelerin çağrıştırdığı duyguların, imgelerin ve sembollerin de derinlemesine analiz edilmesi gerektiğini gösterir. Bu, belâgat ilminin felsefî temellerinin bir yansımasıdır; çünkü dil, sadece insanı doğru bilgiyle donatmakla kalmaz, aynı zamanda insanın ruhsal ve ahlâkî dünyasına da hitap eder.¹⁴

Buna paralel olarak Kur'ân-ı Kerim, belâgatçılar nezdinde sadece bir kutsal metin olmanın ötesinde, dilin ve üslûbun zirve örneği olarak kabul edilmiş, onlar için hem bir örnek hem de bir ilham kaynağı olmuştur. Kur'ân'daki belâgat, sadece güzellik ve estetik değil, aynı zamanda öğreti ve hikmet taşıyan bir derinlik barındırır. Belâgatçılar, Kur'ân metninde kullanılan her sözcüğün, anlatım biçiminin, kelime seçimlerinin ve anlam inceliklerinin ardında derin bir tasarım olduğunu fark etmiş ve bu özelliklerden ilham alarak, dil teorilerini geliştirmişlerdir. Bu nedenle, Kur'ân'ın dili hem bir estetik hem de pedagojik anlamda birçok belâgatçı için başlı başına bir ilham kaynağı olmuştur.¹⁵

Dolayısıyla belâgat ilminin gelişmesinde ve zirveye ulaşmasında Kur'ân-ı Kerim'in etkisi yadsınamaz. Kur'ân'ın belâgat ve mucizeliği, bu ilmin temellerinin atılmasına olanak sağlamış, Kur'ân-ı Kerim, hem içerik hem de form açısından belâgat ilminin gelişmesine büyük katkı sağlamıştır. Bu iki alan birbirini beslemiş ve geliştirmiştir. Kur'ân'ın belâgat ve dilsel özellikleri günümüzde de önemini korumakta ve dil bilimciler, edebiyatçılar tarafından incelenmeye devam etmektedir.¹⁶

1.3. Belâgat İlminin Felsefesi

Belâgat ilminin felsefesine giriş yapmadan önce, iki önemli kavramın birbirinden ayrılması gerekmektedir. Bunlar, belâgat felsefesi ile felsefî belâgattır. Felsefî belâgat, felsefî düşünce, kavram ve ıstılahlarla harmanlanmış bir belâgat anlayışıdır. Belâgat felsefesi ise, belâgatın kurallarının bilimsel ve mantıksal bir analizini yaparak bu kuralları açıklamak anlamına gelir. Belâgatın gizli anlamlarını araştırmak, hedeflerini belirlemek ve sanatsal ile düşünsel değerlerini ortaya koymak, bu ilmin esas gayesini oluşturur. Bu çalışmada amaçlanan ise belâgat felsefesidir.¹⁷

¹² Muhammed Abdülzâim ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Matbaatu İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâuhû, ts.), 2/302.

¹³ Celâlüddîn Abdurrahmân es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl (Kahire: el-Heyetu'l-Misriyyetu'l-Âmme li'l-Kitâb, 1974), 4/18; Ali Ahmed Zevârî, "Eseru'l-Kur'ân fî neşeti'd-dersi'l-belâgî ve tatavvurihi", *Menhek Dergisi* 4/1 (2018), 146-147.

¹⁴ Abdulaziz Atik, *İlmü'l-Meânî, ve'l-Beyân ve'l-Bedi'* (Beyrut: Dârü'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 1985), 23-39, 201-258, 425-493; Nasrullah Hacımüftüoğlu, "Kelâmcılar ile İslâm Felsefecilerinin Belâgat ve İcâz İlimlerinin Gelişmesinde Rollerini", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1990), 215-238; a. mlf. "Belâgat ilminin Gelişmesine Müessir olan Kaynaklar", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1993), 268-299; Kılıç, "Belâgat", 5/380-383.

¹⁵ Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 4/18 -21.

¹⁶ Bk. Zevârî, "Eseru'l-Kur'ân fî neşeti'd-dersi'l-belâgî ve tatavvurihi", 144-172.

¹⁷ Fazl Hasan Abbâs, *el-Belâğa el-muftera 'aleyhâ beyne'l-aşale ve't-teb'iyye* (Beyrut: Dârü'n-Nûr, 1989), 299-300.

Zikredildiği gibi Arapça belâgat ilmi, dilin estetik ve anlam yönlerini derinlemesine inceleyen, özellikle edebî sanatlar ve retorik üzerine yoğunlaşan bir disiplindir. Bu ilim, kelimelerin ve ifadelerin etkili, anlamlı ve güzel bir biçimde kullanılmasını amaçlar. Arap belâgatî, sadece dilin teknik yönlerini değil, aynı zamanda dilin insan ruhuna hitap etme gücünü de keşfeder. Felsefî olarak, belâgat ilmi, dilin estetik ve işlevsel yönlerinin birbirini nasıl tamamladığını, düşüncenin ve duygunun nasıl daha etkili bir şekilde aktarılabilirliğini araştırır.¹⁸

Arap edebiyatının erken dönemlerinde, özellikle Ebû Saîd el-Asmaî (öl. 216/831) ve Cürcânî gibi dilbilimcilerin sözlerini incelediğimizde, bu kişilerin belâgat bilimini oluşturma amacının, Kur'ân metnine hizmet etmek ve Kur'ân'ın belâgatını tatmak, onun tatlılığını hissetmek, sırlarını keşfetmek ve derinliklerine dalarak inceliklerini yakalamak olduğunu açıkça görüyoruz. Bu, onların genel motivasyonu ve itici gücü olarak ortaya çıkmaktadır. Kur'ân metnine hizmet amacıyla belâgat ilminde çalışmanın başlamasının kıvılcımı, aynı zamanda الصَّرْفَة "sarfe" teorisine karşı bir yanıt olarak ortaya çıkmıştır. Bu teori, önemli bir Mu'tezile âlimlerinden biri olan Ebû İshâk İbrâhîm en-Nazzâm (öl. 231/845) tarafından ortaya atılmıştır. Nazzâm'ın "sarfe" teorisi, kelimelerin terminolojisinde, belâgat yönünden Kur'ân'ın benzerini meydana getirme gücünün bulunduğu, fakat inkârcıların bu gücü kullanmasının Allah tarafından engellendiği tezine dayanan i'câzü'l-Kur'ân teorisi anlamına gelir. Bu teori, Kur'ân'ın mucizeliği ve onun benzerinin getirilememesi iddiasını çürütmektedir. Nazzâm'a göre, Araplar, bunu yapmaktan alıkonulmuşlardır. Şöyle demektedir: "Kur'ân'daki mucize ve olağanüstülük, içindeki gayb haberleriyle ilgilidir. Ancak, telif ve nazım açısından insanlar, Allah onlara engel koymasaydı ve acizlik yaratmasaydı, benzerini yapabilecek durumda olurlardı."¹⁹ Daha açık bir ifadeyle, Nazzâm'ın temsil ettiği sarfe taraftarlarına göre Kur'ân'ın i'câzı, nazım veya telifinde değil, bir benzerini yapmaktan insanların Allah tarafından özel olarak âciz bırakılmış olmasındadır.²⁰

Söz konusu görüş gerek Mu'tezile gerekse sonraki dönemlerde Şiâ'nın İmâmiyye kolu tarafından savunulmuştur. Fakat Kur'ân'ın doğrudan değil, dolaylı ve izâfî bir mucize olması sonucunu doğurduğu gerekçesiyle sarfe teorisi Ehl-i sünnet âlimlerince zayıf görülmüş ve Kur'ân'ın tezine aykırı bulunmuştur. Özellikle Abdülkâhîr el-Cürcânî, sarfe teorisine karşı kapsamlı bir şekilde cevap vererek, nazım teorisini ortaya atmış ve bunu kabul edip Kur'ân metninin fesâhatı, belâgatı ve mucizesi için temellerini atmıştır.²¹ Bu bağlamda, Kur'ân-ı Kerim ve onun i'câzı, şiir, hitabet, felsefe, kelâm ve sarfe teorisi gibi unsurlar, belâgatın bir bilim olarak şekillenmesinde etkili olan faktörler arasında yer almakta ve aynı zamanda belâgatın oluşum felsefesini oluşturdukları söylenebilir.

Kur'ân-ı Kerim'in dilinin yüksek edebî değeri, Arap dilindeki belâgat anlayışını şekillendiren en önemli faktörlerden biri olmuştur. Kur'ân'ın hem dilsel hem de içsel derinliği, Arap dilini ve belâgatını incelerken başvurulacak temel bir kaynağı oluşturmıştır. Böylece belâgat, sadece edebî bir sanat değil, aynı zamanda bir düşünce biçimi olarak kabul edilir. Kur'ân, insanları en güzel şekilde ifade etmeye, dilin en etkili ve en incelikli kullanımına teşvik eder.²²

¹⁸ Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, 168; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rifât* (Beyrut: y.y. 1988), 156; Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Miftâhu's-sa'âde ve mişbâhu's-siyâde fî mevzû'âtî'l-'ulûm* (Beyrut: Dâru'l-kutubî'l-ilmiyye, 1985), 1/185-187; Muhammed b. Ebi Bekr Merâşî, *Tertibu'l-'ulûm*, thk. Muhammed b. İsmail es-Seyyid (Beyrut:Dâru Kutubî'l-İlmiyye, 1988), 153-154; Kılıç, "Belağat", 5/341; M. Kaya Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri: Belâgat* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1989), 21-22.

¹⁹ Yusuf Şevki Yavuz, "Sarfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/140-141.

²⁰ Nasrullah Hacımuftuoğlu, "Abdülkâhîr el-Cürcânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/247-248.

²¹ Sarfe teorisi hakkında bk. Rummânî, *en-Nüket fî i'câzî'l-Kur'ân* (*Şelâşü resâ'il fî i'câzî'l-Kur'ân* içinde, nşr. M. Halefullah – M. Zağlûl Sellâm (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.), 101-104; Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzihü'l-Kur'ân 'ani'l-me'tâ'in* (Beyrut; Dâru'n-Nehdati'l-Hadîse, ts.), 232-233; Fahreddin er-Râzî, *en-Nübüvvât*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kahire-Beyrut: y.y. 1406/1986), 177-182; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, nşr. Ahmed M. el-Mehdî (Kahire: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, 1423/2002), 4/73, 102-108; Mustafa Sâdık er-Râfî, *İ'câzü'l-Kur'ân* (Kahire: y.y. 1381/1961), 162-165; Ahmed Cemâl el-Ömerî, *Mefhûmü'l-i'câzî'l-Kur'ânî hatte'l-karnî's-sâdisi'l-hicrî* (Kahire: yy. 1984), 254-258; Ahmed Muhtâr el-Bezre, *Fî i'câzî'l-Kur'ân* (Beyrut: y.y. 1408/1988), 9; Salâh Abdülfettâh el-Hâlidî, *el-Beyân fî i'câzî'l-Kur'ân* (Amman: Dâru Ammâr li'n-Neşri ve't-Tevzî, 1989), 81, 82-83, 108; Fethî Ahmed Âmir, *Fikretü'n-nazm beyne vücûhi'l-i'câz fî'l-Kur'ân* (İskenderiye: y.y. 1991), 29, 276; Ali Mehdî Zeytûn, *İ'câzü'l-Kur'ân* (Beyrut: y.y. 1992), 49; M. Ömer Bâhâzık, *Şerhu risâleti Beyânî i'câzî'l-Kur'ân li'l-İmâm el-Hatâtî* (Dimaşk-Beyrut: 1416/1995), 31-33.

²² Recâ' İd, *Felsefetu'l-Belâga* (İskenderiyye: Menşeeu'l-Mearif, ts.), 22-34.

Belâgat ilminin beyân, bedî' ve me'ânî şeklinde üç ana dalı söz konusudur. Bu üç dal, belâgat ilminin temel taşlarını oluşturur ve her biri dilin farklı yönlerini inceleyerek anlamın ve ifadenin güzelliklerini ortaya koyar. Bu dalları ele alarak belâgat ilminin felsefesini daha derinlemesine incelemek mümkündür.

1.3. 1. Meânî (Sözün Yerinde Kullanılması ve Cümle İle İlgili Konular)

Meânî kelimesi, manânın çoğulu olup sözlükte "amaçlanan, kastedilen şey" anlamına gelmektedir. Meânî ilmi belâgat ilminin üç önemli kısımlarından biri olup manayla ilişkisinden dolayı meânî olarak isimlendirilmiştir. Dilin anlam boyutunu ele alan bu dalda amaç, anlamın doğru ve yerinde kullanılmasıdır. Bu ilim, manaları konu edindiğinden manayı etkileyen her şeyi kapsar. Anlatılmak istenen manaya göre kelimelerin seçimi, cümledeki dizilişi, cümledeki ilave unsurlarla ilgilenir. Bu nedenle nahivle de yakından ilgilidir. Terim olarak ise "meânî", sözün yer ve zamana uygunluk kıstaslarını inceleyen bir ilim dalıdır.²³ Başka bir ifadeyle, meânî; sözün, konuşanın ve dinleyicinin durumuna uygun bir biçimde ifade edilmesini sağlayan, dil kuralları çerçevesinde cümlelerin geçirdiği değişiklikleri ele alan bir disiplindir. Bu ilim, muhatabın konumunu göz önünde bulundurarak her durum için uygun bir söylemin olduğunu vurgular ve cümle biçimleri ile bunların nasıl kullanılacağına dair kurallar ortaya koyar. Bu bağlamda, halkla basit bir dille nasihat etmek, kültürel seviyesi yüksek kişilere hitap etmek, kalp ehline uygun sözler söylemek; akıl-mantık ilmine önem verenlere akıl ile mantığa dayalı bir yaklaşımla konuşmak, meânî ilminin gerekliliklerindendir.²⁴

Meânî, sözcüklerin ve ifadelerin doğru anlamda, doğru yerlerde kullanılmasını sağlayarak iletişimin net ve anlamlı olmasına katkı sağlar. Meânî ilminin felsefesi, dilin taşıdığı anlamın, onun kullanımındaki doğruluk ve yerindelikten doğrudan ilişkilidir. Her kelime, anlamını en uygun biçimde taşımalı ve doğru bir şekilde yerleştirilmelidir.²⁵ Meânî, aynı zamanda bir kelimenin ya da cümlelerin anlamını çeşitli açılardan inceleyen bir disiplindir. Örneğin, kelimenin etimolojik kökeni, bağlamdaki kullanımı, mecâz anlamları ve arka planındaki derin anlamlar hepsi meânî ilminin kapsamına girer. Arapça belâgatında anlam, yalnızca yüzeydeki anlamla sınırlı değildir; derinlemesine bir anlam analizi yapılır. Bir kelimenin veya cümlelerin mecâz, kinâye, istiâre gibi anlam derinliklerine inilerek, bu derinlikler anlamı daha etkili ve güçlü bir şekilde ifade eder.²⁶

Meânînin bir diğer önemli yönü, kelimelerin birbirleriyle olan ilişkisini düzenlemektir. Bir cümlede kelimeler arasındaki uyum, anlamın doğru şekilde aktarılması için oldukça önemlidir. Cümlede yerinde kullanılan bir bağlaç, anlamın yanlış anlaşılmasını engeller. Bu nedenle, meânî, dilin anlamı doğru ve etkili bir şekilde iletebilmesi için gerekli olan temel kuralları ve teknikleri sunar. Dolayısıyla muktezây-ı hâle uygun bir şekilde konuşmak, konuşmayı gereken ölçüde ve doğru biçimde yapmak, muhatabın toplumsal ve siyasî konumu, dinleyicinin entelektüel seviyesi ve baskın kişisel özellikleri gibi faktörler de göz önünde bulundurularak uygun bir söylem geliştirmek, bu ilmin temel felsefesini teşkil etmektedir.²⁷

²³ Hatîb el-Kazvîni, *el-İzâh fî ulûm el-belâga*, thk. M. 'Abdilmün'im el-Hâfâcî (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1980), 4, 23; Ahmed Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâga fî'l-Meânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî* (İskenderiyye: Dârü İbn Haldun, ts.), 37; Fadl Hasan Abbas, *el-Belâga fî'n-nuhâ ve'efnânuhâ* (Amman: Dâr'ul Furkan, 1989), 85; Abdulaziz Atîk, *İlmu'l-Meânî, el-Beyân, el-Bedî* (Beyrut: Daru'n-Nahdati'l-İlmiyye, ts.), 31; İsmail Durmuş, "Meânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/204-208.

²⁴ Örneğin, zeki bir muhatapla konuşurken sözlerin kısa ve öz olması gerektiği söylenebilir. Bu şekilde, konuşma hem muhatabın zekâ seviyesine uygun olur hem de dilin gerektirdiği şekilde etkili bir şekilde iletilmiş olur. Zeki bir dinleyiciye hitap edilirken, konuşmanın özlü ve öz bir biçimde sunulması, duruma uygun bir belâgat göstergesidir. Öte yandan, daha az zeki bir muhatapla konuşurken ise sözlerin uzatılması, meseleyi detaylarıyla açıklamak gerekir. Bu durumda, dilin uzun ve tafsilatlı olması da yine duruma uygun bir söylem tarzı olup, belâgatın gerektirdiği bir konuşma biçimidir. Diğer bir deyişle, her zaman ve her durumda kısa ve öz konuşmak, belâgatlı olmak anlamına gelmez. Durum ve muhatabın özelliklerine göre sözün uzunluğu ve detaylandırılması da dilin etkili kullanımı ve belâgat açısından doğru bir yaklaşım olabilir. (<https://fasiharapca.com/meani-ilmi/306279> (Erişim: 14.12.2023).

²⁵ Ahmed Tâhir el-Hımsî, *Mebâhiş fî 'ilmi'l-me'ânî* (Humus: y.y. 1995-1996), 7-22; Durmuş, "Meânî", 28/204-206.

²⁶ Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-mu'ânese*, nşr. Ahmed Emîn – Ahmed ez-Zeyn (Beyrut: Dârü mektebeti'l-hayât, ts.), 1/121; Cürçânî, *Delâ'ilü'l-câz*, 81-83, 370, 525-527, 543; Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, 161-165; Kazvîni, *el-İzâh fî 'ulûmi'l-belâga*, 84-85; Sa'düddîn Teftâzânî, *el-Mu'âvvel*, Çev. Zekeriya Çelik (İstanbul: Litera Yayınları, 2019), 8, 22-31; Hımsî, *Mebâhiş fî 'ilmi'l-me'ânî*, 7-22; Ahmed Matlûb, *Mu'cemül-mu'âlahâtî'l-belâgiyye ve te'tavvürühâ* (Beyrut: y.y. 1996), 631-633; Mehmet Yalar, *el-Hatîb el-Kazvîni ve Belâgat İlmindeki Yeri* (Bursa: Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997) 8, 188-209; Hacımuftuoğlu, "Belâgat İlminin Gelişmesine Müessir Olan Kaynaklar", 268-298.

²⁷ Hilmi Ali Merzûk, *Fî Felsefeti'l-belâgati'l-Arabî* (Beyrut: y.y. 2002).

1.3. 2. Beyân (Anlamın İfade Yolları)

Beyân kelimesi, "بَيَانٌ - بَيِّنٌ" fiilinin mastarı olup, sözlük anlamı itibarıyla "ortaya çıkmak, açık ve seçik olmak; anlaşılır hale getirmek" gibi anlamlara gelir.²⁸ Terim olarak ise beyân ilmi, duygu ve düşüncelerin, içinde bulunulan duruma (müktezâ-ı hâle) uygun bir şekilde farklı yollarla ifade edilmesini sağlayan usûl ve kaideleri inceleyen bilim dalıdır.²⁹ Bir mana, hakikî anlamıyla ifade edildiği gibi, mecâz, teşbîh, istiâre ve kinâye gibi yollarla da ifade edilebilir. Belâgat ilmine göre, bir sözün etkinliği, öncelikle uygun bir yer ve zamana yerleştirilmiş olmasına, ikinci olarak ise etkili bir şekilde ifade edilmesine bağlıdır. Bu iki unsur, sırasıyla meânî ve beyân ilminin kapsamına girer. Meânî ilmi, bir anlamın doğru ve yerinde ifade edilmesini sağlarken, beyân ilmi ise bu anlamın farklı biçimlerde ve çeşitli yollarla dile getirilmesine olanak tanır. Bir düşünce veya amaç, kelimelerin gerçek anlamlarıyla olduğu gibi, mecâz anlamlarla da ifade edilebilir; bunun yanı sıra benzetmeler aracılığıyla da duygu ve düşünceler aktarılabilir. Beyân ilmi, bu farklı ifade yöntemleri arasında, sözün yer ve zamanına en uygun ve etkili olanını seçmeye yönelir. Ancak burada esas olan, hangi yöntem tercih edilirse edilsin, söylenen sözün anlamının açık ve belirgin bir şekilde anlaşılmasıdır; zira bu, beyân ilminin temel şartıdır.³⁰

Dilin ifade gücünü ve açıklığının sanatsal yönünü ele alan bu dal, dildeki anlamın farklı şekilde nasıl daha açık, etkili ve çarpıcı bir şekilde ifade edilebileceğini inceler. Beyân, kelimelerin ve cümlelerin kullanımında çeşitlilik, zenginlik ve açıklık arar. Burada dil, sadece anlam taşımakla kalmaz, aynı zamanda okuyucu ya da dinleyici üzerinde estetik ve duygusal bir etki bırakmak amacı güder. Beyân, kelimelerin güçlü bir şekilde birbirine bağlanması ve anlamın derinlemesine açıklanması ile ilgilendiği gibi aynı zamanda kelimeler arasındaki ilişkiyi inceleyerek anlamı güçlendirir. Örneğin, benzetmeler, istiâreler, kinâyeler ve diğer edebî sanatlar, beyân dalının en önemli araçlarındandır. Bu tür sanatlar, dilin etki gücünü artırır ve anlamı daha canlı, daha çarpıcı bir hale getirir.³¹

Beyân ilminde kullanılan söz sanatları, aynı zamanda bir metnin estetik yönünü de güçlendirir. Arap edebiyatında şiirlerin en belirgin özelliği, dilin ve anlamın estetik bir biçimde harmanlanarak sunulmasıdır. Şairler, beyan tekniklerini kullanarak anlamı zenginleştirir, okuyucuya bir duygu yoğunluğu yaşatır ve dilin estetik gücünden faydalanır. Bu nedenle beyân, sadece anlamı aktarmak değil, aynı zamanda ifade biçimini güzelleştirmek ve anlamı derinleştirmek için bir araçtır. Beyân ilmi, dilin ve anlamın ne kadar çok katmanlı ve çok yönlü bir yapıya sahip olduğunu vurgulayıp dilin zenginliğini, çok anlamlılığını ve ifade biçimlerini keşfetmeye yönelik bir düşünceyi yansıttığı söylenebilir. Sonuç olarak, dildeki bu çeşitlilik ve çok katmanlılık, özellikle edebî eserlerde zenginlik yaratır ve dilin sanat boyutunu ortaya koyar. Söz konusu ilim, bu tür anlam çeşitliliklerini işleyerek okuyucunun daha derin bir anlam dünyasına girmesini sağlar. Dolayısıyla, anlamın açıklığı ve netliğinden ödün vermeksizin, bir anlamı hakikât, mecâz, benzetme ve kinâye gibi farklı üslûp ve değişik yollarla ifade edilebilmek, bu ilmin ana felsefesini oluşturmaktadır.³²

1.3. 3. Bedî' (Sözü Ses ve Anlam Yönünde Süsleyen Sanatlar)

Etimolojik olarak بَدِيعٌ kelimesi, بَدَعَ fiilinden türemiş olup فَعِيلٌ kalıbından mübâlağa bir fiildir. Arapça kökenli bir kelime olan bedî' lafzı sözlükte, "örneksiz ve modelsiz bir şekilde bir şeyin icat edilmesi, benzeri

²⁸ Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn İbn Manzûr, "Bâne", *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), 13/67; Ebû Tâhir Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhîr*, thk. Muhammed Nâim el-Arksûsî (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2005), 1526; Yekta Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi Belâgat* (İstanbul: Bilimevi Yayınları, 2001), 97; Nasrullah Hacımüftüoğlu, "Beyân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/22-23.

²⁹ Hacımüftüoğlu, "Beyân", 6/22-23.

³⁰ Ali Bulut, *Belâgat (Beyân-meânî-bedî')* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fak. Vakfı Yayınları, 2015), 193.

³¹ Ali el-Cârim, - Mustafâ Emin, *el-Belâgatü'l-vâdiha*, thk. Hüseyin Elmalı (İstanbul: İFAV Yay. 2015), 291-295.

³² Bk. Ebu'l-Abbâs Müberred, *el-Kâmil*, nşr. M. Ahmed ed-Dâli (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1986), 2/922-1060; Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-icâz fi dirâyeti'l-i'câz*, nşr. Bekrî Şeyh Emîn (Beyrut: Dâru Sâdır, 1985); Aristo, *Fennü's-si'r*. trc. Mettâ b. Yûnus el-Kunnâ (Beyrut: nşr. Abdurrahman Bedevî, 1973), 91; İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, nşr. Seyyid Ahmed Sakr (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1973), 103-135, 256; Şerefuddîn Muhammed et-Tibî, *et-Tibyân fi 'ilmi'l-me'ânî ve'l-bedî' ve'l-beyân*, nşr. Hâdî Atıyye Matar el-Hilâlî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1987); Ahmed Mustafa el-Merâgî, *Târîhu 'ulûmi'l-belâga ve't-ta'rîf bi-ricâlihâ* (Kahire: Matbaatu Mustafa el-Bâbi'l-Halebî, 1950).

ve modeli olmadan yaratılması" anlamında tanımlanmaktadır.³³ Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de, بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ "O göklerin ve yerin eşsiz yaratıcısıdır"³⁴ meâlindeki âyette yer alan bedî' kelimesi, bu manayı ifade etmektedir. Ayrıca bedî' kelimesi, *ilk olan şey* anlamına da gelmektedir. "قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعًا مِنَ الرُّسُلِ" "De ki: Ben peygamberlerin ilki değilim"³⁵ âyetinde bu anlam kastedilmiştir. Belâgat ilmi terminolojisinde ise bedî' terimi, "edebî sanatlarla şekillendirilmiş bir ifadenin, hem lafız hem de anlam bakımından kusursuz, aynı zamanda ahenkli olmasına dair usûl ve kaideleri inceleyen ilim" olarak tanımlanmaktadır. Daha açık bir ifadeyle bedî', belâgat ilminin, ifadeyi estetik açıdan güzelleştirme yöntem ve kurallarını ele alan bir disiplindir. Bedî' ilminin amacı ve felsefesi, anlam bakımından yeterli olan bir ifadeye, mana ve ahenk açısından güzellik katma yollarını ortaya koymaktır. Bu bilim dalı, konuşmacı, yazar ya da okuyucunun sözlerinin zarafetini, akıcılığını ve estetiğini artıran yöntemler ve üslûplarla ilgili bir rehber sunar. Bunun yanı sıra bu bilim, muhassinât-ı lafziyye (lafzi güzelleştiriciler) ve muhassinât-ı maneviyye (manevî güzelleştiriciler) olmak üzere iki ana kısımdan oluşmaktadır. Mana ile ilgili güzelleştirme teknikleri muhassinât-ı maneviyye başlığı altında incelenirken, lafzın süslenmesine yönelik olanlar muhassinât-ı lafziyye kategorisinde ele alınmaktadır. Muhassinât-ı lafziyye, cinâs, seci ve iktibâs gibi dilsel sanatlardan oluşurken; tevriye, tıbâk, mukâbele, hüsnü't-talîl ve üslûbü'l-hakîm gibi sanatlar ise muhassinât-ı maneviyye kategorisi altında yer almaktadır. Tüm bu sanatlar, belâgatla ilgili yapılan kapsamlı çalışmalarda ayrıntılı bir biçimde incelenmiş ve çeşitli açılardan değerlendirilmiştir.³⁶

Bedî', belâgatın estetik ve süslemeyle ilgili olan dalıdır. Burada amaç, dilin estetik gücünü en yüksek seviyeye çıkarmak ve ifadeyi en zarif ve etkileyici hale getirmektir. Bedî', dilin süslenmesiyle, sözlerin sanatsal bir biçimde sunulmasını sağlar. Bu dalda, dilin anlatım gücünü artırmak için kullanılan bir dizi teknik ve süsleme aracı bulunmaktadır. Bedî', sözcüklerin tekrarı, ahenkli cümle yapıları, paralelizm (benzer yapıda cümleler kullanma), anafor (başta kullanılan kelimenin tekrarı) gibi sanatlar kullanarak, anlamın ve ifadelerin estetik yönünü güçlendirir. Bu tür süslemeler, bir metnin veya konuşmanın ritmini artırır, dinleyici ya da okuyucu üzerinde güçlü bir etki bırakır. Söz konusu ilim, dilin sadece bilgi aktaran bir araç olmanın ötesine geçmesi gerektiği fikrini savunur. Dil, aynı zamanda ruhu etkileyen ve güzellik taşıyan bir sanat formuna dönüşmelidir.³⁷

Bedî' ilminin en önemli felsefî özelliklerinden biri, dilin anlamının estetik bir biçimde sunulmasıdır. Bir şair ya da hatip, bedî' tekniklerini kullanarak dinleyicinin duyularına hitap eder ve anlamı daha güçlü bir şekilde aktarır. Arap şiirinde ve edebiyatında bedî', sanatın ve dilin birleşim noktalarından biridir. Bu perspektiften hareketle, bedî' ilmi ve pek çok edebî sanatının temel gayesi ve felsefesi, bir düşüncenin daha estetik bir biçimde, daha etkili ve pekiştirilmiş bir anlatımla ifade edilmesini sağlamaktır. Dolayısıyla Arapça belâgat ilminin felsefesi, dilin sadece bir iletişim aracı değil, aynı zamanda estetik ve entelektüel bir deneyim sunduğu anlayışına dayanır. Belâgat, dilin anlamını, ifade gücünü ve estetik yönünü birleştirerek, insan ruhuna ve duygularına hitap etmeyi amaçlar. Meânî, dilin anlamını doğru bir şekilde iletmeyi sağlarken, beyân bu anlamı etkili bir biçimde açıklamayı ve ifade etmeyi hedefler. Bedî' ise dilin estetik gücünü ve zarafetini ön plana çıkarır.³⁸

Bu üç dal, dilin hem mantıksal hem de sanatsal yönlerini bir arada ele alarak, anlamın ve ifadenin en zarif ve etkileyici biçimlerini ortaya koyar. Arapça belâgat, dilin anlam gücünden, ifade güzelliğinden ve

³³ Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî - İbrâhîm es-Sâmerrâî (Beyrut: Daru ve Mektebetu'l-Hilâl, 1988), 2/54; İbn Manzûr, "bd", *Lisânü'l-Arab*, 8/6; İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Şihâh: Tâcü'l-luğa ve şihâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulğafur 'Atar (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melayîn, 1987), 3/1183-84; Kazvîni, *İzâh*, 255; Sa'duddîn Teftâzânî, *Muhtaşaru'l-me'ânî* (İstanbul: Eser Kitapevi, 1960), 190; Nasrullah Hacımüftüoğlu, "Bedî'", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/320-322.

³⁴ el-Bakara 2/117.

³⁵ el-Ahkaf, 46/9.

³⁶ Bulut, *Belâgat*, 265-266.

³⁷ Bulut, *Belâgat*, 171.

³⁸ Ahmed Hâsimî, *Cevâhiru'l-Belâğa*, 217-250; Cârîm - Emin, *el-Belâgâtü'l-vâdiha*, 297-350; Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi Belâgat*, 159-230; Abdulazîz 'Atîk, *Fi'l-belâgati'l-Arabî: 'İlmü'l-bedî'* (Beyrut: Darü'n Nahdatil-Arabiyye, ts.), 8-73; Nasruddîn İbrâhîm Ahmed Hüseyin, "İlmü'l-bedî' fî devî'l-Kur'ân'il-Kerîm", *Mecelelu'd-Dirâsâti'l-Lugaviyye ve'l-Edebiyye* 2 (2013), 119-135.

estetik zarafetinden, hem düşünsel hem de duygusal bir deneyim sunar. Belâgat, sadece dilin kurallarıyla sınırlı olmayan, bir anlam ve güzellik arayışıdır.

Sonuç olarak, belâgat ilmi, dilin sanatsal kullanımı, anlamın derinliği ve etkileyici bir şekilde iletişim kurma amacını güderken, aynı zamanda Kur'ân'ın dilinin zenginliğini anlamak ve açıklamak amacıyla da geliştirilmiştir. Bu hem Arap dilini hem de edebiyatını daha derinlemesine anlamak, kullanmak ve öğretmek için gerekli bir bilim dalı olarak ortaya çıkmıştır.

1.4. Belâgat ve Mantık İlişkisi

Farklı bilim dalları, ortak bir bilgi birikimi ve evrensel prensiplere dayanarak birbirini etkileyip besler, tamamlar ve pekiştirir. Bu şekilde, farklı disiplinler hem kendi içlerinde derinleşir hem de diğer alanlarla etkileşime girerek daha kapsamlı bir anlayışa ulaşılmasına olanak tanır. İslâm literatüründe Abbâsî dönemi, bunun en iyi örneklerinden biridir; bu dönemde mantık ve belâgat arasındaki etkileşim, Arap düşüncesinin derinleşmesine ve birçok alanda büyük bir gelişim yaşanmasına olanak sağlamıştır. Arap kültürü, diğer gelişmiş kültürlerle tanışıp etkileşimde bulunurken, mantık ve belâgat birbirini güçlendiren iki disiplin haline gelmiştir. Mantığın doğruluğu ve akıl yürütme kuralları, birçok bilimin temelini oluştururken, belâgat da bu mantıksal yapıları ve dilin inceliklerini kullanarak daha güçlü ve etkili bir ifade biçimi geliştirmiştir. Bunun temelinde, mantığın diğer bilimlere bağımlı olmaması, ancak diğer bilimlerin mantığa ihtiyaç duyması yatmaktadır. Bu durum, bazı mantıkçıların mantığı tüm bilimlerin girişi noktası olarak görmelerine yol açmıştır. Nitekim Aristoteles'in (MÖ 384-322), المنطق نسقٌ من القواعد التي يمكن أن يتم الاستنباطُ "Mantık, kendisine dayanılarak çıkarım yapılabilen kurallar sistemidir" sözü, diğer bilimlerin, çıkarım yapmak için mantığa ihtiyaç duyduğunu gösterir.³⁹ Düşüncenin temeli ve dayanağı olmasından ötürü mantık, tüm bilimler arasında saygın bir yere sahiptir. Bu etkileşim, mantık ve belâgatla sınırlı kalmayıp, edebiyat, eleştiri ve edebî yöntemlerini de kapsamaktadır. 21. yüzyılda, Batı'da felsefe ve doğal bilimlerin edebiyat, eleştiri ve dilsel araştırmalar üzerinde etkisi olmuştur, bu da yapısalcılık, stilistik ve göstergebilim gibi birçok yöntemin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu durum, felsefe ve bilimin edebiyat ve onunla ilgili eleştiri ve yöntemler üzerinde etkili olduğunu, hatta bundan daha fazlası olarak sanatlar üzerinde genel bir etkisi olduğunu göstermektedir.⁴⁰

Mantık, Abbâsî döneminde, özellikle Halife Ebû Ca'fer el-Mansûr (öl. 158/775) ve Halife el-Me'mûn (öl. 218/833) dönemlerinde, yapılan tercüme faaliyetleriyle İslâm dünyasına girmiştir. Bu dönemde, Yunan felsefesinin önemli metinlerinden olan Aristo'nun "Organon" ve Porfirus'un (ö. 305) "İsagoci" adlı kitabı Arapçaya çevrilmiştir. Bu eserler, mantığın İslâm düşünce geleneğine kazandırılmasında önemli bir rol oynamıştır. Mantık, İslâm dünyasında sadece felsefeyi değil, aynı zamanda Kelâm (İslam teolojisi) gibi farklı ilim dallarını da etkilemiştir. Bu dönemde mantık, İslâm ilim geleneğinde önemli bir yer edinmiştir. Yani, mantık sadece bir felsefî disiplin olarak kalmayıp, dinî tartışmalar ve teolojik düşünceler üzerinde de etkili olmuştur. Onuncu yüzyıldan itibaren kurumsallaşmaya başlayan belâgat ilmi de mantıktan etkilenmeye başlamıştır. Kudâme b. Ca'fer'in (öl. 158/775) *Naḥdū's-ṣi'r'i* (Şiir eleştirisi) adlı eseri, belâgat ilminin mantıkla olan etkileşiminin bir örneğidir. Bu eser, mantığın dil ve edebiyat alanındaki etkilerini gösteren ilk kaynaklardan biridir. Eser, bu özelliğiyle daha sonra belâgat alanında telif edilen birçok eseri etkilemiş, özellikle Sekkâkî gibi âlimler ondan faydalanmıştır. Mantık ilminin belâgat üzerindeki etkisi, özellikle Doğu Belâgat Ekolü aracılığıyla daha etkin olmuştur. Bu ekolün önde gelen âlimleri arasında Abdulkâhir el-Cürçânî, Fahreddîn er-Râzî (öl. 606/1210), Hatib el-Kazvîni (öl. 739/1338) ve Sa'düddîn Teftâzânî (öl. 792/1390) bulunurken, -daha sonra zikredileceği gibi- Ebû Ya'kûb Sekkâkî'nin (öl. 626/1229) *Miftâhu'l-ʿulûm* adlı eseri, bu etkinin en belirgin biçimde yansıdığı eserlerden biridir.⁴¹ Böylece tercüme faaliyetiyle birlikte mantık, Arap kültürüne büyük bir etki yapmış, belâgat, kelâm ve felsefe bu etkiden faydalanmıştır.

³⁹ Mâhir Abdulkâdir Muhammed Ali, *el-Mantık ve menâhicu'l-bahs* (Lübnan: Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 2013), 15.

⁴⁰ Detaylı bir şekilde bk. Hülya Altunya, "Mantık ve Dini İlimler İlişkisinin Tarihsel Gelişimi Üzerine Kısa Bir Tahlil", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/30 (2013), 57-70.

⁴¹ Tahsin Yurttaş, "Mantık İlminin Belâgata Etkisi", *Mütefekkir Dergisi* 9/17 (2022), 83-84.

Dinî bilimler, özellikle usûl, mantıktan yararlanmış; edebî eleştiri de bazı yöntemlerinde ondan faydalanmıştır. Bu bilimlerin mantıktan faydalanması, yöntemlerini düzenlemekte ve onları titiz, sağlam bir araştırma temeline oturtmakta kendini göstermektedir. Burada, mantığın bilimler üzerindeki geniş kapsamlı etkisini tartışmak söz konusu değildir; amaç, mantığın genel olarak belâğatta yarattığı etkinin sınırlarını belirlemeye çalışmaktır.⁴²

Felsefenin ve onun dalları olan mantık ve kelâmın belâgat üzerindeki etkisini incelediğimizde, bu etkinin güçlü ve geniş kapsamlı olduğunu, belâgatın tüm gelişim aşamalarını kapsadığını görmekteyiz. Zira belâgat, birçok bilim dalının kucaklayıcı etkisi altında doğmuş, mantık ve kelâm da bunların başında gelmiştir. Bunun en önemli kanıtı, belâgatla ilgilenen birçok kişinin felsefe ve kelâmı da ilgilenmiş olmalarıdır. Bu kişiler arasında Bişr b. el-Mu'temir (öl. 210/825), Câhiz (öl. 255/869), Kudâme b. Ca'fer (öl. 337/948), Abdülkâhir el-Cürcânî, Zemahşerî (öl. 538/1144), Sekkâkî gibi isimler bulunmaktadır. Belâgatçıların felsefeyle olan bağlantıları, belâgat çalışmalarını kelâmî ve felsefî bir yönde yönlendirmiştir; bu da bazı araştırmacıların, belâgatın yüzyıllar boyunca felsefecilerin elinde bir emanet olduğunu iddia etmelerine neden olmuştur.⁴³

Felsefenin mantık ve kelâm yoluyla belâgat üzerindeki etkisinin pek çok şekli ve görünümü vardır. Bunlardan biri, kelâmcıların terimler oluşturup bunları belâgatın gelişimi ve oluşumu sırasında ona kazandırmalarıdır; bu da belâgatın temellerini atmasına, güçlenmesine ve bağımsız bir bilim dalı haline gelmesine yardımcı olmuştur. Bir diğer etki ise, Kur'ân'ın i'câzı üzerine araştırmalar yapan ve çoğunluğu kelâmcılardan oluşan araştırmacılar tarafından belâgat sanatlarının ortaya çıkmasıdır. Bu kişiler, mantığı kavrayarak ve ona dayanarak inançsal araştırmalarında kullandılar. Bundan bir diğeri de, özellikle kelâmcılarda egemen olan ve belâgati etkileyen tartışmacı yaklaşımın ortaya çıkmasıdır. Bunlar arasında, özellikle teologlar arasında retoriğe hâkim olan الجدلية الحجاجية "diyalektik, tartışmacı" yaklaşımın zuhur etmesidir.⁴⁴

Mantığın, belâgat üzerindeki etkisi, müteahhirîn âlimlerin nezdinde daha da güçlenmiştir. Mesela, Sakkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm* adlı eserini yazarken, belâgat ilimlerine mantıki araştırmaları, tanım ve istidlâl/delil ile ilgili konuları da eklemiş ve bunu, "kanıtlayıcı konuşmaların yapısını takip etmek ve özelliklerini bilmek, meânî ve beyân ilimleriyle ilgilenenlerin zorunlu olarak bilmesi gereken bir şeydir"⁴⁵ şeklinde açıklamıştır. Müellif, mantık bilgisini belâgatla ilgilenenler için gerekli bir alan olarak kabul etmiş ve bu iki disiplini aynı kitapta bir arada ele almıştır. O, *Miftâhu'l-'ulûm* adlı eserinin son bölümünde, meânî ilminin tamamlayıcısı olarak kabul ettiği mantık disiplinine ait hudûd, istidlâl ve kıyâs gibi unsurları ele almıştır. Daha önce edebî zevke ve duyguya dayalı bir sanat olarak kabul edilen belâgat, ilk kez Sekkâkî tarafından kelâm, felsefe ve mantığın akılcı yöntemleriyle ve bilimsel üslûbu ile ele alınarak bir ilmî disiplin haline getirilmiştir. Böylece belâgat, artık sadece zevkten değil, mantıkî tanım ve taksimlerin hâkim olduğu bir ilim özelliği kazanmıştır.⁴⁶

Bu güçlü etkinin karşısında, son dönem belâgatçıların beyanında bir giriş veya ön hazırlık olarak bahsettikleri mantıksal yaklaşımlar yer almaktadır. Bunlar, anlamın ve onun hem dilsel hem de aklı yönleriyle sınıflandırılmasına yöneliktir. Bu etkinin sonucu olarak, belâgat araştırmalarında iki ekol ortaya çıkmıştır. Bu ekolleri, Ebu Hilâl el-Askarî (öl. 400/1009) şu şekilde belirtmiştir: "Bu kitapta amacım, kelâmcıların izlediği yolu takip etmek değildir; benim amacım, söz ustaları olan şairlerin ve yazarların ifade etmek istedikleridir. Bu nedenle, ilgili bölümde bu konuya fazla detaya girmedim."⁴⁷ Bu metinde yazar,

⁴² Muhittin Macit, "Tercüme Hareketleri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/498-504.

⁴³ Recâ' 'îd, *Felsefetu'l-Belâga* (İskenderiyye: Menşeu't'l-Meaarif, ts.) 22-34.

⁴⁴ Emîn el-Hûlî, *Menâhicü tecdîd fi'n-naḥv ve'l-belâga ve't-tefsîr ve'l-edeb* (Kahire: Dârü'l Ma'rife, 1961); 147.

⁴⁵ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 432.

⁴⁶ İsmail Durmuş, "Sekkâkî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/332-334.

⁴⁷ Ebû Hilâl el-Askarî, *Kitâbü's-Şinâ'ateyn*, nşr. Ali M. el-Bicâvî – M. Ebû'l-Fazl İbrâhîm (Kahire: Matba'atu İsâ el-Bâbî, 1371/1952), 9-10.

belâgat ilminde yer edinen *المَدْرَسَةُ الْكَلَامِيَّةُ* /kelâm ekolü ve *المَدْرَسَةُ الْأَدَبِيَّةُ* /edebî ekol adındaki iki ekolü belirtmektedir. Bu ekolleri, صُنَاعُ الْكَلَامِ "söz ustaları" olarak adlandırmaktadır.⁴⁸

Belâgat tarihi, teorik ve pratik açıdan farklı bakış açılarıyla ele alınmıştır ve bu alanda üç belirgin ekol öne çıkmaktadır. İlk olarak, Arap dünyasında Irak, Suriye ve Mısır bölgelerinde şekillenen, daha çok şair, edip ve kâtiplerden oluşan Arap ve Büleğâ ekolü (Edebîyyûn), belâgatı edebî bir perspektiften inceleyerek dilin estetik ve ifade gücünü ön plana çıkarmıştır. İkinci olarak, Kuzey Afrika ve Endülüs'te gelişen Batı ekolü (Megâribe/Bedîciler), belâgatı özellikle dilin açıklayıcı ve ikna edici yönleriyle ilişkilendirerek, bu alandaki estetik ve fonksiyonel boyutları vurgulamıştır. Son olarak, Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerinde şekillenen ve Kelâmcılar, Meşârika ve Mantıkîyyûn gibi isimlerle de anılan Doğu ekolü, belâgatı daha çok mantık ve kelâm perspektifinden ele almış ve bu doğrultuda akıl yürütme süreçlerine yoğunlaşmıştır. Bu ekol, dilin ve ifade biçimlerinin mantıksal yapısını analiz ederek, belâgatın teorik temellerini akıl ve düşünsel süreçlerle bağlantılı bir şekilde incelemiştir.⁴⁹

Doğu ekolü, mantıkî tarifler, tasnifler ve felsefî terimlerin hâkim olduğu bir yaklaşımı benimsemişlerdir. Bu ekolün mensupları, belâgat ve fesâhatla tanınan kişilerden bol örnekler vermek yerine, mantık kurallarına uygun tarifler ve misallerle yoğun ve anlaşılması güç metinler oluşturmuşlardır. Bu metinlerin anlaşılabilmesi için şerh, hâşiye ve ta'lîkât yazılmasına ihtiyaç duyulmuştur. Özellikle Sekkâkî'den sonra belâgatçılar, bu tür eserleri inceleyip eleştirerek anlamaya çalışmışlardır. Bu ekolün etkisiyle yazılan başlıca eserler arasında Abdülkâhîr el-Cürçânî, Zemahşerî, Fahreddin er-Râzî, Sekkâkî gibi âlimlerin önemli çalışmaları yer almaktadır.⁵⁰

Edebiyat ekolü, edebî zevk ve sanat ölçülerine odaklanmış, felsefî ve mantıkî terimlerden ziyade bol örnek ve şâhidlerle edebî zevki ve belâgat üslûbunu ortaya koymayı amaçlamıştır. Mucizevî söz (i'câz) meselesine girdiğinde ise, genellikle edebî bir yaklaşım benimsemiştir. Bu akıma ait eserler, kelâm ekolüne kıyasla daha anlaşılır olup, şerh ve açıklamaya gereksinim duyulmamıştır. Bu ekolün prensiplerine göre yazılmış önemli eserler arasında İbn Reşîk el-Kayrevânî (öl. 456/1064), İbn Sinân el-Hafâcî (öl. 466/1073), Üsâme b. Münkız (öl. 584/1188), İbnü'l-Esîr (öl. 630/1233), ve İbn Ebü'l-İsba' (öl. 654/1256) gibi âlimlerin eserleri yer almaktadır. Yahyâ b. Hamza el-Alevî (öl. 749/1348), bu iki mektebin görüşlerini birleştirerek *eṭ-Ṭırâzü'l-müteẓammin* adlı bir eser yazmış, ancak sonrasında pek fazla takipçisi olmamıştır. Her iki ekol arasındaki farkların kesin bir şekilde belirlenemediği tarihi bir realitedir; ancak İslâm dünyasında belâgat denildiğinde genellikle kelâm ve felsefe ekolü ile bu akıma ait eserler ön plana çıkar. Bunlarla birlikte belâgat ilmi, dilsel ve düşünsel yöntemlerin açıklanmasında ve kullanımında mantık biliminden açık bir şekilde etkilenmiştir. Bu etki, belâgatın bağımsız bir bilim olarak gelişmesine katkı sağlamıştır.⁵¹

Kavramsal olarak da belâgat ilmi, mantık ilminden etkilenmiş, doğrudan "mantık terimleri, belâgat eserlerinde kullanılmaya başlanmıştır. Bu terimler, beyân, mecâz, teşbîh gibi dilsel öğelerde mantıksal bir formda ifade edilmiştir. Onuncu yüzyıldan itibaren belâgat, teorik ve kavramsal bir düzeye ulaşarak mantık terimlerini içermeye başlamıştır, bu da belâgatın daha formal bir ifade biçimine dönüşmesini sağlamıştır. Bazı belâgat kaynaklarında yer alan mantıkî kavramlar şunlardır: İstidlâl, tahkîk, butlân, illet/ta'lîl, haber, tasavvur, tasdîk, asıl, nazarî, amelî, cevher, küllî, cüzî, delâlet, fasıl, fikir, hâssa, hayâl, imkân, kazıyye, kıyas, lâzım/melzûm, mantık, mevcûd, mana, mugâlata, müfred, hadd, tarif, tenâkuz, yakîn, zihin, zât, zarûret, aks, aklî vb. Belâgat kaynaklarında bunlar dışında daha pek çok mantık kavramı da kullanılmaktadır. Ayrıca, mantık temelli kavramlar, edebî ve belâgî içerik kazanarak kullanılmıştır. Mantıktan alınan kavramların yanı sıra, Arap belâgatı ve edebiyatında yer alan bazı kelimeler de kavram olarak terimleşmiştir. Örneğin,

⁴⁸ Ebû Hilâl el-Askerî, *Kitâbü's-Şinâ'ateyn*, 9-10.

⁴⁹ Detaylı bir şekilde bk. Nasrullah Hacımuftuoğlu, "Belâgat Ekolleri ve Anadolu Belâgat Çalışmaları", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 8 (1988), 115-127; Yurttaş, "Mantık İlminin Belâgata Etkisi", 95-98.

⁵⁰ Kılıç, "Belâgat", 5/380-383.

⁵¹ Hûlî, *Mendhicü tecdid fi'n-naḥv ve'l-belâga ve't-tefsîr ve'l-edeb*, 126; Kılıç, "Belâgat", 5/380-383.

beyân, bedî, meânî, muhassinât, tıbak, takdim-tehir, fasıl-vasıl, hazf-zıkr, mecaz, teşbih, kinaye, istiare gibi terimler belâgat ilminin önemli kavramları arasında yer alır.”⁵²

Tanım (ta’rîf) ve taksim (tasnîf) usûlleri, düşünme süreçlerini düzenlemek ve kavramları netleştirmek için mantıkta kullanılan yöntemlerdir. Mantık ilminin belâgat ilmine nasıl etki ettiğini ve bu iki alan arasındaki etkileşimi gösteren önemli konularından biri de mantıktaki tanım ve taksim usûlünün belâgatta kullanılmasıdır. “Belâgat kaynakları, onuncu yüzyıldan sonra mantık ilminin taksim ve tasnif yöntemlerine dayalı olarak telif edilmeye başlanmıştır. Belâgatın meânî, beyân ve bedî olmak üzere üç ana başlık altında sınıflandırılması, belâgat, edebî eleştiri ve şiir konularının ayrı ayrı bölümlerde ele alınması, bu yöntemlerin etkisiyle gerçekleşmiştir. Ayrıca, belâgat kitaplarının belirli sayıda bölüme ayrılarak tasnif edilmesi de bu bağlamda dikkate alınmalıdır. Mantığın belâgat üzerindeki en belirgin etkisi, belâgat âlimlerinin konuları işlerken mantıkî taksim ve tasnifleri kullanmalarıdır. Bu konuda en bilinen örnekler, Kudâme b. Ca’fer’in *Naqdü’s-Şi’r* adlı eseri ile Sekkâkî’nin *Miftâhu’l-‘ulûm* adlı eseridir.”⁵³

Bütün bunlardan hareketle, belâgat ve mantık, düşünceyi yapılandırma ve iletme biçiminde birbirini tamamlayan ancak farklı odaklara sahip iki önemli disiplindir. Mantık, doğru düşünme ve akıl yürütme ile ilgilidir. Akıl yürütmenin kuralları, geçerli çıkarımlar yapmayı ve doğru sonuçlara ulaşmayı sağlar. Mantık, genellikle önerme mantığı, doğru-yanlış ayrımını yaparak argümanların geçerliliğini değerlendirir. Mantıklı bir argüman, tutarlı ve geçerli öncüllerden mantıklı bir sonuca ulaşmalıdır. Bu bağlamda mantık, doğrulukla ilgilenir ve argümanın yapısal doğruluğunu sorgular.⁵⁴

Belâgat ise, dilin etkili, ikna edici ve estetik kullanımı üzerine yoğunlaşır. Aristoteles’in retorik anlayışına göre belâgat, sadece doğruyu söylemekle kalmaz, aynı zamanda bu doğruyu dinleyiciyi etkileyecek biçimde sunmayı hedefler. Belâgatın temelleri ethos (konuşmacının güvenilirliği), pathos (dinleyicinin duygusal tepkileri) ve logos (mantıklı düşünme) üzerine kuruludur. Burada logos, mantıklı bir argüman kurma sürecini ifade etse de belâgat, duygusal ve etik boyutları da içerir. Bu nedenle belâgat, mantıklı düşüncenin yanı sıra ikna edici olma, duygusal yankı uyandırma ve estetik bir dil kullanma amacını güder.⁵⁵

Belâgat ile mantık arasındaki ilişki, ikisinin birbirini tamamlamasında yatmaktadır. Mantık, bir argümanın doğruluğunu sağlarken, belâgat bu doğruluğu daha etkili ve ikna edici bir şekilde sunar. Bir argüman mantıksal olarak doğru olabilir, ancak dinleyiciye doğru bir şekilde iletilmezse etkili olamaz. Belâgat, mantığın doğru düşüncesini insanlara daha erişilebilir kılacak biçimde sunar. Mantık doğru düşünmeyi sağlarken, belâgat bu düşünceleri etkili ve ikna edici bir şekilde sunmayı amaçlar. Her ikisi de dilin gücünü ve etkisini anlamada önemli araçlardır, ancak mantık daha çok akıl yürütme ve doğrulukla, belâgat ise ikna etme ve etkileme sanatıyla ilgilidir. Böylece, mantık ve belâgat arasındaki etkileşim, Arap edebiyatının en önemli entelektüel gelişmelerinden biridir. Mantık, düşüncenin doğruluğunu sağlarken, belâgat da bu düşüncelerin estetik ve etkili bir şekilde sunulmasına yardımcı olmuştur. Her iki disiplinin birbirini etkilemesi, dilin gücünü artırmış ve düşünsel derinliği pekiştirmiştir. Bu, hem felsefi hem de edebi düzeyde büyük bir zenginlik yaratmış ve Arap kültürünün entelektüel yükselişine katkıda bulunmuştur.

Sonuç

Bu çalışmada, belâgat ilminin felsefesi ve mantık ilmiyle ilişkisi irdelenmiş ve bazı sonuçlara ulaşılmıştır. Belâgat, kelimelerin ve ifadelerin en etkili ve güzel biçimde, doğru yer ve zamanda kullanılması sanatıdır. Söz konusu ilim, dilin gücünü, anlamın derinliğini ve iletişimin inceliklerini keşfederken, düşünceyi şekillendiren mantıksal ve estetik unsurlar arasında bir köprü kurar. Arap dili ve edebiyatı, bu ilmin temellerinin atılmasında önemli bir rol oynarken, Kur’ân-ı Kerim’in dilsel ve edebî zenginliği belâgatın

⁵² Yurttaş, “Mantık İlminin Belâgata Etkisi”, 89-90.

⁵³ Yurttaş, “Mantık İlminin Belâgata Etkisi”, 90-93.

⁵⁴ Necip Taylan, *Anahtarlarıyla Mantık* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2010), 11-19.

⁵⁵ Detaylı bir şekilde bk. Elif Hatice Bahçecioğlu, “Retoriğin Temel Unsurları Olan Ethos-Pathos-Logos Perspektifinden İkna Sanatının Kullanılışı: Müge Anlı Örneği”, *Aksaray İletişim Dergisi* 3/1 (2021), 16-42.

teorik çerçevesinin şekillenmesinde en büyük etkiye sahip olmuştur. Belâgat ilminin ortaya konulmasındaki temel amaç, Kur'ân'a hizmet etmek, onun edebî gücünü kavrayabilmek ve içindeki incelikleri keşfetmektir. Bu sayede, Kur'ân'ın belâgatının daha derinlemesine anlaşılması hedeflenmiştir.

Felsefi açıdan, belâgat, dilin yalnızca bir iletişim aracı olmanın ötesine geçerek, düşünceleri anlamlı ve etkili bir şekilde ifade etme arayışıdır. Belâgat ilmi, beyân, bedî' ve me'ânî olmak üzere üç ana dala ayrılır ve her bir dal, kendine özgü felsefi temeller üzerinde şekillenmiştir. Me'ânî ilmi, dilin doğru ve yerinde kullanılmasına, anlamın kontekstine uygun biçimde ifade edilmesine odaklanır. Bu dalın felsefesi, konuşmacının ve dinleyicinin toplumsal, siyasî ve kültürel durumlarını göz önünde bulundurarak, mesajın en etkili ve uygun biçimde sunulması gerektiğini vurgular. Dilin, sadece doğru ve etkili bir şekilde kullanılmasını değil, aynı zamanda dinleyicinin entelektüel seviyesi ve kişisel özellikleri de dikkate alınarak en uygun söylemin geliştirilmesini hedefler.

Beyân ilmi ise, anlamın açıklığını ve netliğini bozmadan, aynı anlamın farklı üslûplarla, mecâzlar, benzetmeler, hakikat ve kinâye gibi edebî araçlarla ifade edilmesinin felsefesini taşır. Bu dal, dilin incelikli kullanımıyla, anlamın zenginliğini artırırken, anlatımın estetik boyutunu da korur. Beyân, dilin çok yönlü işlevlerini açığa çıkaran, anlamın birden fazla yolla iletilmesini sağlayan bir anlayışa dayanır.

Bedî' ilmi ise, düşüncelerin estetik açıdan en etkili biçimde ifade edilmesini amaçlar. Bu dalın felsefesi, bir düşüncenin veya duygunun daha pekiştirilmiş, yoğunlaştırılmış ve etkili bir biçimde sunulmasına dayanır. Bedî', edebî sanatların tüm olanaklarından yararlanarak, dilin güzellik ve etkisini en yüksek seviyeye taşımayı hedefler. Sonuç olarak, belâgat ilminin her üç dalı, dilin sadece anlamını iletmekle kalmayıp, aynı zamanda onu en derin, etkili ve estetik biçimde ifade etmenin yollarını arar.

Belâgatın mantıkla ilişkisi olup mantık, doğru düşünmenin ve akıl yürütmenin kurallarını belirlerken, belâgat bu düşüncelerin en uygun ve etkili şekilde ifade edilmesini sağlar. Mantık, bir düşüncenin geçerliliğini ve tutarlılığını sorgularken, belâgat bu düşünceleri duygusal ve estetik açıdan güçlü bir biçimde aktarır. Bu nedenle, mantık ve belâgat birbirini tamamlayan iki disiplin olarak görülür. Mantık düşüncelerin doğruluğunu sağlarken, belâgat bu doğruluğu en etkili biçimde iletmeyi amaçlar. Belâgat ilminin mantıkla etkileşimi, milâdî onuncu yüzyıldan itibaren belirginleşmeye başlamıştır. Doğu Belâgat Ekolündeki âlimler, mantık ve felsefeden etkilenecek belâgatı sistematik hale getirmiş ve kavramları mantıksal tanım teorilerine uygun biçimde düzenlemişlerdir. Bu gelişim, belâgatın edebî bir estetikten ziyade, teorik bir ilme dönüşmesine yol açmıştır. Arap ve Bülğâ ekolleri ise mantık ve felsefenin belâgat üzerindeki etkilerine karşı çıkmış ve Arapçanın doğal kullanımını öne çıkarmış, mantıksal yaklaşımlardan kaçınmıştır. Buna rağmen Kudâme b. Cağfer, mantıksal bir belâgat anlayışını benimsemiştir. Sekkâkî, belâgati üç ana başlıkta (meânî, beyân, bedî) sınıflandırmış ve bu kavramları mantıksal tanım ve tasniflerle yapılandırmıştır. Bu yaklaşım, modern belâgat kitaplarının yöntem ve kavramlarını şekillendirmiştir. Sekkâkî, meânî ilminde mantığı kullanarak, dilsel mantığı belâgatın tümüne entegre etmiştir. Mantık ilminin belâgat üzerindeki etkisi, kavramların daha ayrıntılı bir şekilde tanımlanması, mantıksal ve felsefi terimlerin belâgat kitaplarında yer alması ve edebî örneklerin azalması şeklinde kendini göstermiştir. Ayrıca, mantıksal yaklaşım, belâgat kurallarının daha belirgin bir şekilde ön plana çıkmasına yol açmıştır.

Sonuç olarak, belâgatın felsefesi, dilin ve düşüncenin derinliklerinde var olan anlamları açığa çıkarırken, mantıkla olan ilişkisi, bu anlamların tutarlı, geçerli ve etkili bir biçimde ifade edilmesine olanak tanır. Belâgat, bir dil sanatı olmanın ötesinde, insan düşüncesinin en yüksek biçimde organize edilmesini sağlayan bir araçtır. Mantık ve belâgat arasındaki bu yakın ilişki, dilin ve düşüncenin anlamlı bir biçimde birleşmesini, böylece hem bireysel hem de toplumsal anlamda etkili iletişim kurmayı mümkün kılar.

Beyanname/Declaration

1. Finans/Teşvik: Yazar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedir. / The author declare that no funding/incentive was used in the study.

2. Çıkar Çatışması: Yazar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir. / The author declare that there is no conflict of interest in the study.

3. Etik Beyan: Yazar bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedir. Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir. / The author declare that research and publication ethics have been followed in this article. In addition, Ethics Committee Approval is not required for this research.

Kaynakça

- Ahmed el-Hâşimî. *Cevâhirü'l-belâğa*. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1998.
- 'Atîk, Abdulazîz. *Fi'l-belâğati'l-Arabî: 'İlmu'l-bedî'*. Beyrut: Darü'n Nahdatil-Arabiyye, ts.
- 'Atik, Abdulaziz. *İlmu'l-meânî, ve'l-beyân ve'l-bedî'*. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 1985.
- 'İd, Recâ. *Felsefetu'l-Belâğa*. İskenderiyye: Menşeeu'l-Meaarif, 2. Basım, ts.
- Abbas, Fadl Hasan. *el-Belâğa fünûnuhâ ve efnânuhâ*. Amman: Dâr'ul Furkan, 1989.
- Abdülcebbâr, Kâdî. *Tenzîhü'l-Kur'ân 'ani'l-meţâ'in*. Beyrut; Dârü'n-Nehdati'l-Hadîse, ts.
- Ahmed Hüseyin, Nasruddîn İbrahim. "İlmu'l-bedî' fî devî'l-Kur'ân'il-Kerîm". *Mecaletu'd-Dirâsâti'l-Lugaviyye ve'l-Edebiyye* 2 (2013), 119-135.
- Altunya, Hülya. "Mantık ve Dînî İlimler İlişkisinin Tarihsel Gelişimi Üzerine Kısa Bir Tahlil". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/30(2013), 57-70.
- Âmidî, Seyfeddin. *Ebkârü'l-efkâr*. nşr. Ahmed M. el-Mehdî. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423/2002.
- Âmir, Fethî Ahmed. *Fikretü'n-nazm beyne vücûhi'l-i'câz fi'l-Kur'ân*. İskenderiye: y.y. 1991.
- Aristoteles. *Fennü's-şî'r*. trc. Mettâ b. Yûnus el-Kunnâ. Beyrut: nşr. Abdurrahman Bedevî, 1973.
- Askerî, Ebû Hilâl. *Kitâbü's-Şinâ'ateyn*. nşr. Ali M. el-Bicâvî – M. Ebû'l-Fazl İbrâhim. Kahire: Matba'atu İsâ el-Bâbî, 1371/1952.
- Askerî. Ebû Hilâl. *Kitâbü's-Şinâ'ateyn*. Kahire: Dâru Fikri'l-Arabiyye, 1971.
- Bâhâzık, M. Ömer. *Şerhu risâleti Beyânî i'câzi'l-Kur'ân li'l-İmâm el-Hatîbî*. Dımaşk-Beyrut: 1416/1995.
- Bahçecioğlu, Elif Hatice. "Retoriğin Temel Unsurları Olan Ethos-Pathos-Logos Perspektifinden İkna Sanatının Kullanılışı: Müge Anlı Örneği". *Aksaray İletişim Dergisi* 3/1 (2021), 16-42.
- Bâkılânî, Ebû Bekr. *İ'câzü'l-Kur'ân*. thk. Seyyid Ahmed Sakar. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1963.
- Bezre, Ahmed Muhtâr. *Fî İ'câzi'l-Kur'ân*. Beyrut: y.y. 1408/1988.
- Bilgegil, M. Kaya. *Edebiyat Bilgi ve Teorileri: Belâgat*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1989.
- Bulut, Ali. *Belâğat (Beyân-Meânî – Bedî)*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fak. Vakfı Yayınları, 4. Basım, 2015.
- Bulut, Ali. *Belâgat Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- Câhiz, Ebû Osmân. *el-Beyân ve't-tebyîn*. nşr. Abdusselam Harun. Kahire: Mektebetü'l-Hâneçî, 1378/1958.
- Cârim, Ali. - Emin, Mustafâ. *el-Belâğatü'l-vâdiha*. thk. Hüseyin Elmalı. İstanbul: İFAV Yay. 2015.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *eş-Şihâh: Tâcü'l-luğa ve şihâhu'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed Abdulğafur 'Atar. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melayîn, 1987.
- Corcî Zeydân, İbn Habîb. *Târîhu âdâbi'l-luğati'l-'Arabiyye*. Kahire: Dâru'l-Hilâl, ts.
- Cürcânî, Abdülkâhir. *Delâ'ilü'l-i'câz*. nşr. M. Muhammed Şakir. Kahire: Mektebetü'l-Hânci. 1984.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: y.y. 1988.
- Çetin, Nihat M. *Eski Arap Şiiri*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1973.
- Demirayak, Kenan. –Bakırcı, Selami. *Arap Dili Grameri Tarihi (Başlangıçtan Günümüze)*. Erzurum: Atatürk Üni. Fen Edebiyat Fakültesi Yayınları, 2001.
- Durmuş, İsmail. "Meânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/204-208. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Ebû Tayyib el-Luğavî. *Merâtibü'n-naḥvîyyîn*. nşr. Ebu'l-Fadl İbrahim. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1984.
- Ekinci, İsmail. "Arap Şiiri Ansiklopedisi Programı (el-Mevsû'atu's-Şi'riyye)". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 19/2 (Kasım: 2019), 767 – 790.
- Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdillâh. *Nihâyetü'l-îcâz fî dirâyeti'l-i'câz*. nşr. Bekrî Şeyh Emîn. Beyrut: Dâru Sâdır, 1985.
- Ferâhîdî, Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî – İbrâhim esSâmerrâî. Beyrut: Daru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1988.
- Fîrûzâbâdî, Ebû Tâhir. *el-Kâmûsu'l-muhît*. thk. Muhammed Naîm el-Arksûsî. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2005.
- Hacımuftuoğlu, Nasrullah. "Belağat ilminin Gelişmesine Müessir olan Kaynaklar". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11(1993), 268-299.
- Hacımuftuoğlu, Nasrullah. "Kelâmcılar ile İslâm Felsefecilerinin Belâgat ve İ'câz İlimlerinin Gelişmesinde Rollerini I". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9(1990), 215-238.

- Hacımuftüoğlu, Nasrullah. "Abdülkâhir el-Cürcânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/247-248. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Hacımuftüoğlu, Nasrullah. "Bedî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Hacımuftüoğlu, Nasrullah. "Beyân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6/22-23. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Hacımuftüoğlu, Nasrullah. "Belâgat Ekolleri ve Anadolu Belâgat Çalışmaları". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Atatürk Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi Dergisi* 8 (1988), 115-127.
- Hâlidî, Salâh Abdülfettâh. *el-Beyân fî i'câzi'l-Kur'ân*. Amman: Dâru Ammâr li'n-Neşri ve't-Tevzî, 1989.
- Hamevî, Yâkût. *Mu'cemu'l-buldân*. Beyrut: Dâru Sadr, 1397/1977.
- Hasan Abbâs, Fazl. *el-Belâğa el-muftera 'aleyhâ beyne'l-aşale ve't-teb'îyye*. Beyrut: Dârü'n-Nûr, 1989.
- Hâşimî, Ahmed. *Cevâhiru'l-Belâğa fî'l-Meânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî*. İskenderiyye: Dâru İbn Haldun, ts.
- Hımsî, Ahmed Tâhir. *Mebâhiş fî 'ilmi'l-me'ânî*. Humus: y.y. 1995-1996.
- Hûlî, Emîn. *Menâhicü teccid fî'n-naḥv ve'l-belâğa ve't-tefsîr ve'l-edeb*. Kahire: Dârü'l Ma'rife, 1961.
- Huseyn, Tâhâ. "Arap Belâgati: el-Câhiz'den 'Abdu'l-Kâhir'e Kadarki Süreç". trc. Zafer Kızılkı. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/2 (2010), 433-460.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed. *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*. nşr. Seyyid Ahmed Sakr. Kahire: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1973.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn. "Bâne". *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.
- İbn Sellâm El-Cumahî, Ebû Abdillâh Muhammed. *Ṭabaḳâtü fuḥûli's-şu'arâ'*. nşr. M. M. Şâkir. Kahire: y.y. 1953.
- Kazvînî, Hatîb. *el-İzâḥ fî 'ulûmi'l-belâğa*. nşr. M. Abdülmün'im Hâfâcî. Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1980.
- Kılıç, Hulusi. "Belâgat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5/380-383. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Kırkız, Mustafa. *Arap Belâgat İlminin Tarihi ve Gelişim Aşamaları*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2014.
- Matlûb, Ahmed. *Mu'cemü'l-muşṭalahâtî'l-belâğîyye ve teṭavvürühâ*. Beyrut: y.y. 1996.
- Merâgî, Ahmed Mustafa. *Târîḫü 'ulûmi'l-belâğa ve't-ta'rîf bi-ricâlihâ*. Kahire: Matbaatu Mustafa el-Bâbî'l-Halebî, 1950.
- Merâşî, Muhammed b. Ebi Bekr. *Tertibu'l-'ulûm*. thk. Muhammed b. İsmail es-Seyyid (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1988.
- Merzûk, Hilmî Ali. *Fî Felsefeti'l-belâgati'l-Arabî*. Beyrut: y.y. 2002.
- Muhammed Ali, Mâhir Abdulkâdir. *el-Mantık ve menâhicü'l-bahs*. Lübnan: Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 2013.
- Müberred, Ebu'l-Abbâs. *el-Kâmil*. nşr. M. Ahmed ed-Dâlî. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1986.
- Ömer Ferrûh, Ömer Abdurrahmân. *Târîḫü'l-edebi'l-'Arabî*. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1981.
- Ömerî, Ahmed Cemâl. *Mefhûmü'l-i'câzi'l-Kur'ânî ḥatte'l-ḳarnî's-sâdisi'l-hicrî*. Kahire: y.y. 1984.
- Râfiî, Mustafa Sâdık. *İ'câzü'l-Kur'ân*. Kahire: y.y. 1381/1961.
- Râzî, Fahreddin. *en-Nübüvât*. nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Kahire-Beyrut: y.y. 1406/1986.
- Rummânî, Ebû'l-Hasen. *en-Nüket fî i'câzi'l-Kur'ân* (Şelâşü resâ'il fî i'câzi'l-Kur'ân içinde). nşr. M. Halefullah – M. Zağlûl Sellâm. Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.
- Saraç, Yekta. *Klasik Edebiyat Bilgisi Belâgat*. İstanbul: Bilimevi Yayınları, 2001.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb. *Miftâḫü'l-'ulûm*. nşr. Naîm Zerzûr. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Sevdi, Ali. "Üsâme b. Münkız'ın el-Bedî' fi Nakdî's-Şi'r Adlı Eserinin Edebî Tenkit Literatüründeki Yeri ve Önemi". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/27(2021), 25-47.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl. Kahire: el-Heyetu'l-Mısriyyetu'l-Âmme li'l-Kitâb, 1974.
- Şelekânî, Abdülhamit. *el-A'râbu'r-Ruvât*. Trablus: el-Münşetü'l-'Amme li'n-neşri ve't-Tevzî'i ve'l-İ'lân, 1982.
- Taşköprizâde, Ahmed Efendi. *Miftâḫü's-sa'âde ve mişbâḫü's-siyâde fî mevzû'âtî'l-'ulûm*. Beyrut: Dârü'l-kutubi'l-ilmiyye, 1985.
- Taylan, Necip. *Anahtarlarıyla Mantık*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2010.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *Muḥṭaşarü'l-me'ânî*. İstanbul: Eser Kitapevi, 1960.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *el-Muṭavvel*. Çev. Zekeriya Çelik. İstanbul: Litera Yayınları, 1286.
- Tevhîdî, Ebû Hayyân. *el-İmtâ' ve'l-mu'ânese*. nşr. Ahmed Emîn – Ahmed ez-Zeyn. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, ts.
- Tîbî, Şerefuddîn Muhammed. *et-Tibyân fî 'ilmi'l-me'ânî ve'l-bedî' ve'l-beyân*. nşr. Hâdî Atıyye Matar el-Hilâlî. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1987.
- Yalar, Mehmet. *el-Hatib el-Kazvînî ve Belâgat İlmindeki Yeri*. Bursa: Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Sarfe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/140-141. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Yurttaş, Tahsin. "Mantık İlminin Belâgata Etkisi". *Mütefekkir Dergisi* 9/17(2022), 81-105.
- Zevârî, Ali Ahmed. "Eserü'l-Kur'ân fî neşeti'd-dersi'l-belâgî ve tatavvurihi". *Menhek Dergisi* 4/1(2018), 146-147.

Zeytûn, Ali Mehdi. *İ'câzû'l-Ḳur'ân*. Beyrut: y.y. 1992.

Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Ḳur'ân*. Kahire: Matbaatu İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâuhû, ts.

Mu‘tezilî Usulcû Hâkim el-Cüşemî’nin Nesih Anlayışı

The Concept of Abrogation in the Thought of Mu‘tazilî uşûlî al-Ḥâkim al-Dhushamî

Yasin Akan

Dr. Araştırma Görevlisi, Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam
Hukuku Ana Bilim Dalı

Ph.D. Research Assistan, Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Islamic Law
Mardin/Turkey

yasinakan@artuklu.edu.tr

ORCID: [0000-0001-5602-9994](https://orcid.org/0000-0001-5602-9994)

Makale Bilgisi | Article Information

Geliş Tarihi Received: 06. 03. 2025

Kabul Tarihi Accepted: 30. 05. 2025

Yayın Tarihi Published: 15. 06. 2025

Bu çalışma 2024 yılında Kadim Akademi tarafından düzenlenen "Genç Akademisyenler Sempozyumu"nda sunulan sözlü bildirinin gözden geçirilmiş ve genişletilmiş halidir. / *This study is a revised and expanded version of the oral presentation delivered at the 'Young Academicians Symposium' organized by Kadim Academy in 2024.*

Atıf | Cite as

Akan, Yasin. "Mu‘tezilî Usulcû Hâkim el-Cüşemî’nin Nesih Anlayışı". *Van İlahiyat Dergisi* 13/22 (Haziran 2025), 141-159. <https://doi.org/10.54893/vanid.1652509>

Akan, Yasin. "The Concept of Abrogation in the Thought of Mu‘tazilî uşûlî al-Ḥâkim al-Dhushamî". *Van Journal of Divinity* 13/22 (June 2025), 141-159. <https://doi.org/10.54893/vanid.1652509>

İntihal | Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/vanid>

Mail: vanyyuifd@yyu.edu.tr

Mu'tezilî Usulcü Hâkim el-Cüşemî'nin Nesih Anlayışı*

Öz

Hicrî ilk beş asırda kaleme alınan fıkıh usulü eserleri, fıkıh usulünün erken dönem ilmî tariklerini, ekollere ait düşüncenin oluşumunu, gelişimini ve yer yer değişimini tespit etmede oldukça önemlidir. Hâkim el-Cüşemî'nin (öl. 494/1101) eserleri bu anlamda Mu'tezilî düşüncenin takip edilmesi noktasında önemli kaynaklar arasında yer almaktadır. Cüşemî hicrî beşinci asırda yaşamış ve öğrenimini dönemin önemli ilim merkezlerinden Beyhak ve Nîşâbur'da tamamlamıştır. Bunun yanı sıra Cüşemî, Mu'tezile ve Zeydiyye ekollerinin önde gelen düşünürlerinden dersler almış ve kıymetli eserler ortaya koymuştur. Cüşemî hakkında yapılan çalışmalarda onun fıkıhta Zeydî, kelamda Mu'tezilî olduğu yönündeki yaygın kanaat tutarlıdır. Bunun yanı sıra bazı detay meselelerde Zeydî usul âlimlerini takip etmekle beraber fıkıh usulüne dair ele aldığı birçok meselede Mu'tezilî geleneğin bir takipçisi olduğu görülmektedir. Dinî disiplinlerin birçoğunda konu edilen nesih gibi teknik bir meselede Cüşemî'nin görüşlerinin ortaya konulması Mu'tezilî düşüncenin anlaşılması yolunda kayda değer bir adımdır. Bu çalışmada Cüşemî'nin nesih anlayışı ortaya konulurken temelde kendi eserleri ve konuya dair ekolün diğer kaynaklarına müracaat edilmiştir. Yer yer alana dair diğer klasik ve modern çalışmalara da başvurulmuştur. Cüşemî, neshe dair ele aldığı birçok meseleyi incelerken literatürdeki tartışmalı meselelere, tartışmanın taraflarına ve Mu'tezilî geleneğin konuya dair görüş ve değerlendirmelerine yer vermiştir. Mu'tezilî düşüncenin takipçisi olan Cüşemî, ekolün fıkıh usulü geleneğini büyük ölçüde Ebû Ali el-Cübbâî (öl. 303/916), Ebû Hâşim el-Cübbâî (öl. 321/933), Ebû'l-Hasan el-Kerhî (öl. 340/952), Ebû Abdullah el-Basrî (öl. 369/979-80) ve Kâdî Abdülcebbar (öl. 415/1025) üzerinden takip etmiştir. Cüşemî, nesih konusuyla ilgili neshin tanımı, neshin delilleri ve neshe konu olan şer'î hükme dair tartışmaları konu edinmiştir. Söz konusu bu meseleler hakkında Mu'tezilî geleneğin görüşünü ortaya koyarak ekol içerisindeki tartışmalara yer vermiş ve savunduğu görüşün temellendirmesini de yapmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Nesih, Mu'tezile, Hâkim el-Cüşemî, Hüküm.

The Concept of Abrogation in the Thought of Mu'tazilî uşûlî al-Hâkim al-Dhushamî**

Abstract

The studies on uşûl al-fiqh written in the first five centuries of the Hijra are very important in determining the early scientific paths of uşûl al-fiqh, as well as the formation, development, and changes in the schools of thought. In this sense, the studies of Hâkim al-Dhushamî (d. 494/1101) are among the important sources in terms of following Mu'tazilite thought. Al-Dhushamî lived in the fifth century of the Hijra and completed his education in Bayhak and Nîshâpûr which were important centers of the science of the period. In addition, al-Dhushamî took lessons from the leading thinkers of the Mu'tazilite and Zaydiyya schools and produced studies. In the studies conducted on al-Dhushamî, the widespread belief that he was a Zaydî in jurisprudence and a Mu'tazilite in theology is consistent. In addition, although he followed the Zaydi usulî scholars in some detailed issues, it is seen that he was a follower of the Mu'tazilite tradition in many issues he dealt with regarding the usuli fiqh. Presenting al-Dhushamî's views on a technical issue such as naskh, which is a subject of discussion in many religious disciplines, is a significant step towards understanding Mu'tazilite thought. In this study, while presenting al-Dhushamî's understanding of naskh, his own studies and other sources from the school on the subject were mainly used. Other classical and modern studies on the subject were also consulted in some places. While examining various issues related to naskh, al-Dhushamî included controversial topics in the literature, the parties to the debate, and the views and evaluations of the Mu'tazilite tradition on the subject. A follower of the Mu'tazilite thought, al-Dhushamî followed the school's tradition of the principles of jurisprudence (usul al-fiqh) through Abû 'Alî al-Djubbâ'î (d. 303/916), Abu Hashim al-Djubbâ'î (d. 321/933), Abu'l-Hasan al-Karkhî (d. 340/952), Abû 'Abd Allâh al-Basrî (d. 369/979-80) and Kâdî 'Abd al-Djabbâr (d. 415/1025). al-Dhushamî addressed the discussions on the conceptual framework of naskh, the evidence for naskh/naskh and abrogated and the religious rulings that are the subject of abrogation. He presented the Mu'tazilite tradition's view on these issues, including discussions within the school and providing the basis for his defended view.

Keywords: Islamic Law, Abrogation (naskh), Mu'tazilism, Hâkim al-Dhushamî, Provision.

* Bu çalışma 2024 yılında Kadim Akademi tarafından düzenlenen "Genç Akademisyenler Sempozyumu"nda sunulan sözlü bildirinin gözden geçirilmiş ve genişletilmiş halidir.

** This study is a revised and expanded version of the oral presentation delivered at the 'Young Academicians Symposium' organized by Kadim Academy in 2024.

Extended Abstract:

The studies of *uṣūl al-fiqh* (Islamic legal theory) written during the first five centuries of the Hijrī calendar are of significant importance in tracing the intellectual trajectories of early legal methodology, the formation and development of jurisprudential schools, and occasional transformations within these schools. Despite the richness of this tradition, there exists only a limited number of sources that allow us to trace the methodological approaches of the Mu'tazilite school in the field of *uṣūl al-fiqh*. In this regard, the studies of al-Ḥākim al-Dhūṣhamī, who serves as an intellectual bridge in following the legacy of Mu'tazilī thought, are of particular importance. Al-Dhūṣhamī lived in the fifth century Hijrī and completed his education in prominent centers of learning such as Bayhaq and Nīshāpūr. He studied under leading thinkers from both the Mu'tazilite and Zaydī schools, and went on to produce valuable scholarly studies. Existing research on al-Dhūṣhamī generally affirms the prevailing view that he adhered to the Zaydī school in jurisprudence while embracing Mu'tazilite theology. Although he follows Zaydī legal theorists in certain detailed issues, a closer examination reveals that in many fundamental matters of legal theory, he consistently adheres to the Mu'tazilite tradition. Presenting al-Dhūṣhamī's views on *naskh* (abrogation), a technical issue discussed in various religious disciplines, constitutes a significant step toward understanding Mu'tazilī thought. In this study, al-Dhūṣhamī's approach to *naskh* is analyzed primarily through his own extant studies supplemented by other key sources from the Mu'tazilite school. Classical and modern scholarly studies have also been consulted where appropriate. In addressing numerous issues related to *naskh*, al-Dhūṣhamī engages with controversial discussions in the literature, identifies the key parties to these debates, and presents the views and evaluations of the Mu'tazilī tradition. A committed adherent of Mu'tazilite thought, al-Dhūṣhamī largely follows the legal-theoretical lineage of figures such as Abū 'Alī al-Djubbā'ī, Abū Hashim al-Djubbā'ī, Abū'l-Ḥasan al-Karkhī, Abū 'Abd Allāh al-Baṣrī and Kāḍī 'Abd al-Djabbār. His treatment of *naskh* includes analysis of its definition, the evidentiary sources underpinning it, and discussions regarding the types of legal rulings subject to abrogation. On the definition of *naskh*, al-Dhūṣhamī notes that legal theorists tend to cluster around two main terminological approaches, and, like other Mu'tazilite legal theorists, he adopts the definition favored by scholars of *kalām*. Concerning the lexical meaning of *naskh*, al-Dhūṣhamī sides with the view transmitted by Abū Hāshim and later endorsed by Kāḍī 'Abd al-Djabbār, thereby aligning with the mainstream Mu'tazilite position. Al-Dhūṣhamī defends the concept of abrogation both against the Jews, who rejected abrogation altogether, and against Abū Muslim al-İṣfahānī, who denied the possibility of intra-scriptural abrogation. In both cases, al-Dhūṣhamī marshals a combination of scriptural (*naqlī*) and rational (*'aqlī*) arguments to justify the validity of *naskh*, thereby aligning with the majority of scholars while also grounding his arguments in Mu'tazilite rationalist methodology. Relatedly, he addresses the issue of whether a revealed text must be accompanied by an indicator of its temporal limitation to allow for abrogation, supporting the Mu'tazilite views on language and textual implication. Al-Dhūṣhamī also engages with a doctrinal hallmark often associated with the Mu'tazilites in legal theory—the rejection of the abrogation of a ruling before its implementation. He evaluates this issue through the lens of the Mu'tazilite ethical principle of moral rationalism (*ḥusn wa qubh*) and presents a prototypical defense of the school's stance on the matter. Regarding the hierarchy of evidentiary sources in abrogation, al-Dhūṣhamī argues that the decisive criterion is the comparative strength of the proofs. Following Mu'tazilite scholars, he affirms that the Qur'ān can be abrogated by either the Qur'ān or the Sunnah, and that the Sunnah, likewise, may be abrogated by either source. In his treatment of solitary reports (*khabar al-wāḥid*), al-Dhūṣhamī follows the Mu'tazilite position by arguing that such reports lack sufficient epistemological authority to abrogate either the Qur'ān or the Sunnah, though they may themselves be subject to abrogation by either. He extends this rationalist analysis to the view that *ijmā'* (consensus) and *qiyās* (analogical reasoning) could be abrogated, ultimately rejecting these possibilities on reasoned grounds. Al-Dhūṣhamī also concurs with the majority opinion that both the legal ruling (*ḥukm*) and the recitation (*tilāwah*) of a Qur'ānic verse—or either individually—can be subject to *naskh*. On the issue of additions (*ziyādāt*) to the revealed text, he offers a novel synthesis of the perspectives of Ḥanafī jurists and *kalām*-oriented legal theorists. He suggests that the determination of whether an addition constitutes abrogation or specification (*takḥṣīs*) depends on the particular case, proposing a nuanced approach that acknowledges variability across different instances. In light of the above analysis, this study reconstructs al-Dhūṣhamī's approach to *naskh* and demonstrates that he consistently defended the positions of Mu'tazilite legal theorists, while at times synthesizing differing views within the literature to advance new interpretations. Furthermore, the authorities and sources he cites in his discussions reveal that al-Dhūṣhamī deliberately positioned himself as a continuation of the Mu'tazilite methodological tradition in the discipline of *uṣūl al-fiqh*.

Giriş

Allah Teâla, ortaya koyduğu hükümlerle kulların maslahatını gerçekleştirmeyi hedeflemiştir. Söz konusu hükümlerden bazıları evrensel olup tüm şeriatler için ortak iken diğer bazıları ise birbirlerinden farklılık göstermiştir. Keza bir şeriatın kendi içerisinde de hükümlerde bazı değişiklikler meydana gelmiş ve ilk ortaya konulan hüküm maslahata göre değiştirilmiştir. Söz konusu hükümlerin değişmesi birçok dinî disiplinde ele alınmış ve bu durum nesih kavramıyla izah edilmiştir.

Nesih konusu, İslâm'ın kendisinden önceki dinleri ortadan kaldırmış olması yönüyle kelâm ilminde, şerî hükümlerin doğru anlaşılması yönüyle ise fıkıh usulü, tefsir ve hadis ilimlerinde konu edilmiştir. Dinî disiplinlerde şerî hitabı doğru anlamaya çalışan kişinin neshe konu olan naslar hakkında önemli birikime sahip olması gerektiği âlimler tarafından şart koşulmuştur.¹ İslam ilim geleneğinde bu denli üzerinde yoğunlaşılacak nâsih ve mensûh konusunun detayları hakkında İslam ekolleri arasında bazı görüş farklılıkları ortaya çıkmıştır. Nesih ile ilgili tartışmalara Mu'tezilî düşünürler de dâhil olmuş ve neshin detay meselelerine dair sahip oldukları kelâmî düşüncelerine mebni bir duruş ortaya koymuşlardır. Mu'tezilî usulcülerden Hâkim el-Cüşemî² de neshe dair meseleleri kelâmî perspektif üzerinden incelemiş ve söz konusu kelâmî düşünceye dayalı olan meseleler üzerinden tipik bir Mu'tezilî savunusu ortaya koymuştur. Cüşemî, hayatının ilk dönemlerinde Hanefî fakihlerinden dersler alarak Hanefî fıkıhına yönelmişse de yaşadığı bölgenin hâkim düşüncesinin tesiriyle daha sonra Zeydî fıkıhını benimsemiştir.³

Cüşemî, farklı yönleriyle birçok akademik çalışmaya konu olmuşsa da nesih anlayışını müstakil olarak ele alan herhangi bir çalışmaya rastlayamadık.⁴ Bu çalışmada Cüşemî'nin nesih anlayışı bir bütün

¹ Ebû'l-Feth Alâüddîn Muhammed b. Abdilhamîd b. Hüseyin el-Üsmendî es-Semerkanî Üsmendî, *Bezlû'n-nazar fi'l-usûl* (Kahire: Mektebetü't-turâs, 1992), 690.

² Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim el-Cüşemî 413/1022 yılında Beyhak'a bağlı Cüşem veya Cüşum köyünde dünyaya gelmiştir. Kaynaklarda Muhassin b. Kerrâme, Muhsin b. Kerrâme ve İbn Kerrâme nisbeleriyle de anılmaktadır. Cüşem'in bağlı olduğu Beyhak şehrine nispetle Beyhakî diye de anılmaktadır. Tarih kaynaklarında Cüşemî'nin nesep silsilesi Ebû Sa'd Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme b. Muhammed b. Ahmed b. Hasen b. Kerrâme b. İbrâhîm b. İsmâil b. Muhammed b. İbrâhîm b. Muhammed b. Hanefiyye b. Alî şeklinde geçmektedir. Bu şekilde yapılan bir nesep silsilesiyle soyu Hz. Ali'ye kadar geriye götürülmektedir. Ebû'l-Hasen Zahirüddîn Alî b. Zeyd b. Muhammed el-Beyhakî İbn Funduk, *Târîh-i Beyhak* (Dimaşk: Dâru ikra, 1426), 392; İbrahim b. el-Kâsım el-Müeyyed-Billâh, *Tabakâtü'z-Zeydiyye'l-Kubrâ* (Müessesetu'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 2001), 3/891. Cüşemî'nin hayatı hakkında detaylı bilgi için ayrıca bk. Abdüsselam b. Abbâs el-Vecîh, *A'lâmu'l-müellifîne'z-Zeydiyye* (San'a: Dâru'l-İmam Zeyd b. Ali, 2018), 2/175; Adnân Zerkûr, *el-Hâkim el-Cüşemî ve menhecühû fi't-tefsîr* (Beyrut: Müessesetü'r-risale, ts.), 65-73; Cemal Sümbül, *Mu'tezilî Müfessir Hâkim el-Cüşemî ve et-Tehzîb Fi't-Tefsîr Adlı Eserinin Tefsir Literatüründeki Yeri* (İstanbul: Marara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 6; Erdem Akyüz, *Hâkim el-Cüşemî'nin Fırka Tasnifi ve Mezheplere Bakışı* (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 18; Fatih Pamuk, *Hâkim el-Cüşemî'nin et-Tehzîb Fi't-Tefsîr Adlı Eseri Çerçevesinde Mu'tezile'nin Kur'an Tasavvuru* (Bolu: Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 25; Didik Andriawan, *Mu'tezilî Müfessir Hâkim el-Cüşemî'nin et-Tehzîb Fi't-Tefsîr Adlı Eserinde Müşkilü'l-Kur'an* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 11; Azzam Algharîb, *Hâkim el-Cüşemî'nin Tefsirinde Mu'tezilenin Etkisi (Bakara Sûresi Örneğinde)* (Bingöl: Bingöl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 45; Mahmoud Bakdash, *et-Tevcihun-nahvî li'l-kiraât-il-mütevâtireti fi Kitâbi't-Tehzîb fi't-tefsîr li'l-hâkimi'l-Cüşemî* (Bingöl: Bingöl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 10; Muhammed Eroğlu, "Hâkim el-Cüşemî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 04 Nisan 2024), 15/185-187.

³ Ahmed Mahmud Subhi, *Fi'lmi'l-kelâm dirâse felsefiyye li'ârâi'l-fireki'l-İslâmîyye: ez-Zeydiyye* (Beyrut: Dâru'n-nahdati'l-Arabiyye, 1991), 184; Eroğlu, "Hâkim el-Cüşemî".

⁴ Akademik sahada son yıllarda genelde Mu'tezile özelde ise Hâkim el-Cüşemî hakkında önemli bazı çalışmalar yapılmıştır. Hâkim el-Cüşemî, Adnan Zerkûr tarafından doktora tezi olarak hazırlanan *el-Hâkim el-Cüşemî ve menhecühû fi't-tefsîr* adlı çalışma ile akademik sahada ilgi görmüştür. Zerkûr, yaptığı bu çalışmada Cüşemî'nin hayatı ve görüşleri hakkında geniş çaplı bir araştırma yapmıştır. Cüşemî'nin hayatını konu edinen bu çalışma, Mu'tezilî tefsir geleneği, Cüşemî'nin tefsir kaynakları ve Cüşemî'nin tefsir yöntemine dair de tatmin edici bulgular içermektedir. Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr* adlı eseri başta olmak üzere birçok eserinin tahkik edilmesiyle farklı açılardan akademik çalışmalara konu olmuştur. Ülkemizin akademik camiasında ise Ramazan Yıldırım'ın 2012 yılında basılan *Mu'tezile'nin Kelâmî Polemikleri -Hâkim el-Cüşemî Örneği-* adlı çalışmasıyla daha fazla gündeme gelmiştir. Yıldırım, kelâm sahasında yaptığı bu çalışmada, Cüşemî'nin Mutezile'nin Basra ekolünün önemli temsilcisi kabul edilen Kâdî Abdülcebbar'ı takip ettiğini ve Mu'tezilî düşüncenin sonraki nesillere aktarılmasını büyük ölçüde sağladığını ortaya koymuştur. Cemal Sümbül'ün 2019 yılında hazırladığı *Mu'tezilî müfessir Hâkim el-Cüşemî ve et-Tehzîb fi't-Tefsîr Adlı Eserinin Tefsir Literatüründeki Yeri* adlı çalışması da Cüşemî özelinde yapılan bir diğer çalışmadır. Yazar bu çalışmada Cüşemî'nin hayatı ve Mu'tezile içerisindeki yeri hakkında önemli bilgiler vererek Cüşemî'nin tefsirinin literatürdeki yerinin belirlenmesine katkı sunmuştur. Bunun yanı sıra Cüşemî hakkında yapılan bazı akademik çalışmalarda onun nesih anlayışı panoramik bir şekilde ele alınmıştır. Bu çalışmalardan biri Fatih Pamuk tarafından yapılan *Hâkim el-Cüşemî'nin et-Tehzîb fi't-Tefsîr Adlı Eseri Çerçevesinde Mu'tezilenin Kur'an tasavvuru* adlı çalışmasıdır. Bir diğeri ise Didik Andriawan tarafından yapılan *Mu'tezilî Müfessir Hâkim el-Cüşemî'nin et-Tehzîb fi't-tefsîr adlı eserinde müşkilü'l-Kur'an* adlı çalışmasıdır. Bu iki çalışma 2023 yılında hazırlanmış ve genelde Mu'tezile'nin özelde ise Cüşemî'nin Kur'an'a dair meseleler hakkında literatüre önemli katkıda bulunmuşlardır. Cüşemî hakkında ulaşabildiğimiz kadar en son yapılan araştırma ise Ammar Aljalou tarafından 2025 yılında hazırlanan *Hâkim el-Cüşemî'nin Usul Anlayışı* adlı çalışmadır. Aljalou, bu çalışmada Cüşemî'nin usul anlayışını ele alarak literatüre önemli bir katkı sağlamıştır.

olarak ele alınacak ve görüşleri genelde fıkıh usulü, özelde ise Mu'tezilî gelenek içerisinde değerlendirilecektir. Böylece fıkıh usulü tarihinde önemli bir ekol sayılan Mu'tezile'nin nesih hakkındaki görüşleri bir bütün olarak ele alınacaktır.

Fıkıh usulü kaynaklarında nesih konusuyla ilgili birçok mesele tartışılmıştır. Usulcüler genellikle bu meseleler hakkındaki görüşlerini temellendirirken sahip oldukları kelâmî kabulleri esas almışlardır. Burada neshin tanımı, imkânı, şer'î delillerin birbirlerini neshi, meydana gelişi yönüyle neshin türleri ve neshe dair kaynaklarda tartışılan diğer bazı meseleler üzerinden özelde Cüşemî'nin, genelde ise Mu'tezile ekolünün görüşleri ortaya konulmaya çalışılacaktır. İmkân ölçüsünde ortaya konulan görüşlerin Mu'tezile'nin kelâmî düşüncesiyle irtibatı kurulacaktır.

Cüşemî'nin nesih anlayışı ortaya konulurken nesih konusuna dair meseleleri tartıştığı *'Uyûnî'l-mesâ'il fi'l-Usûl ve et-Tehzîb fi't-tefsîr* eserleri temel alınacaktır. *'Uyûnî'l-mesâ'il* eseri aracılığıyla Cüşemî'nin sahip olduğu konuya dair teorik bilgiler, *et-Tehzîb fi't-tefsîr* eseri aracılığıyla ise söz konusu teorik bilgilerin şer'î naslar üzerinden uygulamasına dair verilere ulaşılmaya çalışılacaktır. Bunun yanı sıra konuya dair Mu'tezilî ekolün diğer kaynaklarına müracaat edilecektir. Yer yer alana dair diğer klasik ve modern çalışmalara da başvurulacaktır.

Cüşemî, neshe dair ele aldığı birçok meseleyi incelerken literatürde yer alan önemli tartışmalı meselelere, tartışmanın taraflarına ve Mu'tezilî geleneğin konuya dair görüş ve değerlendirmelerine yer vermiştir. Kendisini Mu'tezilî düşüncenin takipçisi olarak konumlandıran Cüşemî, fıkıh usulüne dair ele aldığı meselelerde Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Hâşim el-Cübbâî, Ebû'l-Hasan el-Kerhî, Ebû Abdullah el-Basrî ve Kâdî Abdülcebbar'a önemli ölçüde atıfta bulunmuştur. Hemen her meselede Mu'tezilî geleneğin görüşünü ortaya koyarak ekol içerisindeki tartışmalara yer vermiş ve savunduğu görüşün temellendirmesini de yapmıştır. Bu çalışmada, fıkıh usulü başta olmak üzere birçok dinî disiplinde hararetle tartışılan nesih konusunun Mu'tezilî bir düşünür olan Cüşemî'nin perspektifiyle ele alınması ve ekolün konuya dair düşünsel temellendirmelerinin ortaya konulması hedeflenmiştir. Böylesi spesifik bir meselede Mu'tezile'nin düşünsel derinliğinin etkisinin ortaya konulması, Cüşemî'nin Mu'tezilî usulcüler içerisindeki konumunun belirlenmesi çalışmamızın akademik zenginliğine katkıda bulunacaktır.

1. Neshin Tanımı

Nesih kavramı şer'î hitabın anlaşılmasını doğrudan etkileyen temel bahislerden olduğu için fıkıh usulü başta olmak üzere dinî disiplinlerin birçoğuna konu olmuştur. Arapça "n-s-h" kökünden türeyen nesih kelimesi lügatte; bir şeyi ortadan kaldırmak, silmek, nakletmek, yerinden gidermek, değiştirmek, bozmak, iptal etmek, kopyasını almak, hükmünü ortadan kaldırmak gibi anlamlar için kullanılmaktadır.⁵ Fıkıh usulcülerini temelde neshin iki terim anlamı üzerine yoğunlaşmışlardır. Birincisi, Bâkılânî (öl. 403/1013) ve Gazzâlî (öl. 505/1111) başta olmak üzere kalamcı usulcüler tarafından yapılan tanımdır. Bu tanıma göre nesih, sabit olan bir hükmün ortadan kaldırılmasıdır.⁶ İkincisi ise Hanefî usulcüler başta olmak üzere farklı ekollere mensup bazı usulcüler tarafından yapılan tanımdır. Bu tanıma göre ise nesih, hükmün süresinin sona ermesini beyan etmektir.⁷ Mu'tezilî usulcüler neshin terim anlamı ile ilgili diğer kalamcı usulcüler ile

⁵ Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm Ferâhidî, *Kitâbü'l-ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî (Dârü ve mektebetü'l-hilâl, ts.), 4/215; Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcû'l-luğa ve sihâhu'l-'Arabîyye* (Beyrut: Dârü'l-İlmi li'l-melâyîn, 1987), 1/433; Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dârü sadır, 1414), 14/121.

⁶ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd fi usûli'l-fıkh*, thk. Muhammed es-Seyyid Osman (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 2012), 540; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2012), 1/207.

⁷ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Usûlu'l-Cessâs el-musemmâ el-fusûl fi'l-usûl* (Kuveyt: Vizâretü'l-evkâfil-Kuveytiyye, 1994), 2/199; Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî es-Serahsî, *Usûlü'l-fıkh (Usûlü's-Serahsî)* (Haydarabad: Lecnetu ihyâi'l-maârifî'n-numaniyye, ts.), 2/54. Fıkıh usulcülerinin nesih tanımları için ayrıca bk. Davut İltaş, *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler* (Ankara: Ankara Okulu, 2016), 21-35.

aynı görüşte olsalar da onlar mutlak olarak hükmün ortadan kaldırıldığını değil de hükmün mislinin ortadan kaldırıldığını savunmuşlardır.⁸

Kelamcı usulcüler arasında sayılan Mu'tezilî âlimler neshin terim anlamı üzerinde ittifak etmişlerse de lügat anlamı noktasında farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Mu'tezilî âlimlerden bazıları neshi, lügatte "bir şeyi bir yerden başka bir yere nakletmek" anlamında kullanıyor iken, Ebû Hâşim el-Cübbâî "bir şeyi izâle etmek/ortadan kaldırmak" anlamında kullanmıştır.⁹ Kâdî Abdülcebbâr, ilkin neshin, sözü edilen her iki anlam için kullanıldığını ileri sürmüşse de daha sonra Ebû Hâşim'in görüşünü tercih etmiş ve neshin izâle anlamında kullanıldığını savunmuştur.¹⁰ Ebû'l-Hüseyin el-Basrî (öl. 436/1044) ise neshin izâle ve nakil anlamları için kullanıldığını; birinci anlamın hakiki, ikinci anlamın ise mecaz olduğunu ifade etmiştir. Ona göre "rüzgâr onların izlerini ortadan kaldırdı" örneğinde hakiki iken "Kitâbtaki bilgileri naklettim/neshettim" örneğinde mecazdır.¹¹ Ebû Hâşim ve Kâdî Abdülcebbâr'ın savundukları görüşü takip eden Cüşemî, bu görüşü temellendirme yoluna gitmiş ve Arapların "نسخت الريح آثارهم/rüzgâr onların izlerini ortadan kaldırdı" ifadesinde neshin ortadan kaldırmak anlamında kullanıldığını ve böylece neshin lügat anlamına dair Ebû Hâşim ve Kâdî Abdülcebbâr'ın görüşünü tercih ettiğini ortaya koymuştur.¹²

Mu'tezilî usulcülerden Ebû Ali, Ebû Hâşim ve Kâdî Abdülcebbâr, neshin terim anlamı ile ilgili ittifak etmişlerse de neshe dair Mu'tezile içerisinde yaygınlık kazanan tanım Kâdî Abdülcebbâr tarafından ortaya konulmuştur.¹³ Kâdî Abdülcebbâr neshi kısmen tanım formatında "şerî bir delilin hükmün devam etmediğini ve inkitâa uğramasını gerektirmesidir. (Dilin tabiatında) bu delilin de bekleniyor olması gerekir. Bu durumu dilde kullanılagelen rüzgârın izleri ortadan kaldırdığına/izâle ettiğine benzeterek nesih diye adlandırırız. Zira bu izler kaybolabildiği gibi devam da edebilirler."¹⁴ şeklinde ifade etmiştir.

Cüşemî, Mu'tezilî usulcülerin neshin terim anlamı üzerinde ittifak ettiklerini ve söz konusu bu anlamı bir tanım formatında ifade eden kişinin Kâdî Abdülcebbâr olduğunu belirttikten sonra, Mu'tezilî usulcülerle aynı yaklaşımda olduğunu ortaya koymuştur.¹⁵

Nesih kavramının şerî dilde kullanılması durumunda ne tür bir anlam ifade edeceği noktasında Mu'tezilî usulcüler arasında herhangi bir ihtilâfın olmadığı görülmektedir. Ne var ki Mu'tezilî usulcüler, neshin terim anlamına dair benimsedikleri tanımın dildeki anlamı ile ilişkisi noktasında ihtilâf etmişlerdir. Daha açık ifade etmek gerekirse Mu'tezilî kaynaklarda neshin tanımı yapılırken, lügat anlamıyla benzerliği üzerinden bir kullanıma mı sahip olduğu, yoksa lügat anlamından tamamen nakledilip şerî bir hakikat mı olduğu noktası tartışılmıştır. Mu'tezile'den Ebû Abdullah el-Basrî'ye göre "salât" ve "zekât" gibi nesih de lügat anlamından nakledilmiş şerî bir kavramdır. Kâdî Abdülcebbâr ve Cüşemî de bu görüşü savunmuşlardır. Cüşemî, konuya dair yaptığı temellendirmede nesih kavramının şerî dilde ifade ettiği anlamın detaylarının dil ehli tarafından bilinmediğini, "salât" ve "zekât" gibi neshin de şerî dilde çerçevesi çizilmiş bir anlam ifade ettiğini kaydetmiştir.¹⁶ Mu'tezilî usulcülerden Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye göre ise nesih, şerî hakikat olmayıp lügatte vazolunduğu anlamına benzer bir anlam için kullanılmıştır.¹⁷

Neshin lügat ve terim anlamlarına dair yukarıda ele alınan bilgilerden anlaşılmaktadır ki, neshin terim anlamı konusunda Mu'tezilî usul âlimleri arasında herhangi bir ihtilâf bulunmazken, lügat anlamı

⁸ Ebû'l-Hüseyin Muhammed b. Alî b. Tayyib el-Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fıkh* (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, 2005), 1/366; Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim el-Cüşemî, *Uyûnu'l-mesâil fi'l-usûl* (Kahire: Darü'l-Ihsân, 2018), 195; Ebû'l-Fazl Şemsüddîn Ca'fer b. Ahmed b. Abdisselâm el-Behlûlî, et-Takrib (San'a: Mektebetü Bedr, 2017), 66.

⁹ Basrî, *el-Mu'temed*, 1/364.

¹⁰ Basrî, *el-Mu'temed*, 1/364.

¹¹ Basrî, *el-Mu'temed*, 1/364.

¹² Cüşemî, *Uyûnu'l-mesâil*, 195. Neshin kavramsal çerçevesi hakkında detaylı bilgi için bk. İltas, *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler*, 13-44; Kutbettin Ekinci, *Kur'an'dan Usûle Nesih Kavramı* (Ankara: İlâhiyât, 2019), 25-60.

¹³ Cüşemî, *Uyûnu'l-mesâil*, 195. Mu'tezilî geleneğin nesih tanımı hakkında detaylı bilgi için bk. Basrî, *el-Mu'temed*, 1/366-367.

¹⁴ Ebû'l-Hasen Kâdî'l-Kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-ilmiyye, 2012), 16/101.

¹⁵ Cüşemî, *Uyûnu'l-mesâil*, 195.

¹⁶ Basrî, *el-Mu'temed*, 1/365; Cüşemî, *Uyûnu'l-mesâil*, 194.

¹⁷ Basrî, *el-Mu'temed*, 1/365; Cüşemî, *Uyûnu'l-mesâil*, 194.

konusunda ise aralarında bir ihtilâf söz konusudur. Ebû Hâşim, Kâdî Abdülcebbâr ve Cüşemî'ye göre nesih lügatte “bir şeyi izâle etmek” anlamında kullanılır.¹⁸ Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'ye göre ise nesih lügatte hakiki anlamda “bir şeyi izâle etmek”, mecazî anlamda ise “bir şeyi bir yerden başka bir yere nakletmek” anlamları için kullanılır.¹⁹ Bununla alakalı olarak Mu'tezilî usul âlimleri nesih kavramının şer'î bir hakikat olup olmadığı noktasında tartışmışlardır. Ebû Abdullah el-Basrî, Kâdî Abdülcebbâr ve Cüşemî neshin şer'î bir hakikat olduğunu ve Şarî tarafından yeniden vazedildiğini savunmuşlardır. Ebû Hâşim el-Cübbâî ise bunun şer'î hakikat olmadığını, lakin lügat anlamına benzerliğinden dolayı söz konusu terim anlamda kullanıldığını ileri sürmüştür.²⁰

2. Neshin İmkânı

Neshin imkânı noktasında temelde irdelenen iki husus vardır. Birincisi, neshin aklen ve şer'an mümkün olup olmadığı, ikincisi ise nesih mümkün ise bunun vuku bulup bulmadığıdır. İslam ilim geleneğinde neshin aklen ve şer'an caiz olduğu konusunda ittifak vardır.²¹ Ancak Mu'tezilî âlimlerden Ebû Müslim el-İsfahânî (öl. 322/934) neshin şer'an caiz olduğu konusunda Kur'an'ın Tevrat ve İncil gibi kendisinden önceki kitâpları neshettiğini kabul ederken, Kur'an'ın bazı âyetlerinin diğer bazılarını neshettiğini kabul etmemiştir.²²

Neshin imkânı noktasındaki asıl ihtilâfın Yahudilerle ilgili olduğu noktasına değinen Cüşemî, kible ehli bir grup dışında bu hususta kayda değer bir ihtilâfın olmadığını savunmuştur. Cüşemî, neshin imkânını reddeden bu azınlık grubun muhalefetine icmâa aykırı şaz bir görüş olduğunu kaydetmiştir. Cüşemî, Yahudilerin üç farklı grup şeklinde neshin imkânına karşı çıktıklarını vurgulamıştır. Birinci gruba göre nesih aklen, ikinci gruba göre sem'an mümkün değildir. Cüşemî, Yahudilerden üçüncü grubun ise neshe cevâz verdiğini lakin Hz. Peygamberin mucizelerini inkâr ettiğini kaydetmiştir. Cüşemî, neshi inkâr eden Yahudilerin görüşlerine şu şekilde cevap vermiştir: “Şeriat kulların maslahatı/yararı içindir ve kulların yararı da zamana, mekâna ve kişiye göre değişebilmektedir. Bu sebeple belli bir zaman dilimindeki ümmetin yararına olan bir şeriatın diğer bir zaman dilimindeki ümmet hakkında değişikliğe uğraması ve neshedilmesi normaldir.”²³ Ayrıca Cüşemî, âyette geçen “Biz, bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak (ertelersek) mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz.”²⁴ ifadelerini tefsir ederken bu âyetin neshe delil olduğunu belirtmiştir. Böylece bu âyet üzerinden neshi nakli olarak da temellendirmiştir.²⁵

Cüşemî, neshin imkânı noktasında İsfahânî ve ona tabi olan azınlık bir grup dışındaki usulcüler²⁶ ile aynı görüşü benimsemiş ve neshin aklen ve naklen mümkün olduğunu savunmuştur.²⁷

¹⁸ Cüşemî, *Uyûnu'l-mesâil*, 194.

¹⁹ Basrî, *el-Mu'temed*, 1/365.

²⁰ Basrî, *el-Mu'temed*, 1/365; Cüşemî, *Uyûnu'l-mesâil*, 194.

²¹ Alemü'l-hüdâ Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zerî'a ilâ usûli's-şerî'a* (İran: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, ts.), 308.

²² Ebû Müslim el-İsfahânî'nin görüşlerinin detayları için bk. Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer et-Taberistânî er-Râzî, *el-Mahsûl* (Dimaşk: Müessesetü'r-risâle, 1997), 3/308; Ebû'l-Abbâs Bedruddin Râzî, *Tefsîru'l-Fahr er-Râzî el-Muştehir bi't-Tefsîri'l-Kebîr ve Mefâtihu'l-Ğayb* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1981), 27-132-133; Mustafa Öztürk, *Kur'an'ın Mu'tezilî yorumu: Ebû Müslim el-İsfahânî örneği* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 155.

²³ Cüşemî, *Uyûnu'l-mesâil*, 196. Yahudilerin görüşlerinin detayları için ayrıca bk. Fatih Doğan, “Ebu'l-Berekât en-Neseff'nin Nesih Anlayışı”, *Bitlis İslamiyat Dergisi* 4/2 (15 Aralık 2022), 44-45. Neshi kabul etmeyenlerin görüş ve değerlendirmeleri için bk. Basrî, *el-Mu'temed*, 1/370-372; Ebû Tâlib en-Nâtık-Bilhak Yahyâ b. el-Hüseyn b. Hârûn b. el-Hüseyn ez-Zeydî el-Alevî et-Tâlibî Nâtık-Bilhak, *el-Müczî fî usûli'l-fikh*, thk. Abdükerim Cedbab, 2013, 1/375-384.

²⁴ Bakara 2/106.

²⁵ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/536. Ayrıca bkz. Ammar Aljalou, Hâkim El-Cüşemî'nin Usul Anlayışı (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2025), 221.

²⁶ Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf Şîrâzî, *et-Tefsîru fî usûli'l-fikh* (Dimaşk: Dâru'l-fikr, 1980), 55; İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rûknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâî en-Nisâbü'rî el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh* (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1997), 2/248; es-Sem'ânî, *Kavâtu'u'l-Edille*, 1/421; Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî Gazzâlî, *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Heytu (Dimaşk: Dâru'l-fikri'l-muâsir, 1998), 383-385; er-Râzî, *el-Mahsûl*, 3/328.

²⁷ Cüşemî, *Uyûnu'l-mesâil*, 196.

3. Şerî Delillerin Birbirlerini Neshi

Fıkıh usulü disiplininde nesih konusu çerçevesinde hararetle tartışılan meselelerden biri de şerî delillerin birbirlerini neshetmeye elverişliliğidir. Cüşemî'nin konu edindiği şekliyle Kitâbın Kitâbı, Kitâbın sünneti, sünnetin sünneti, haber-i vâhidin Kitâb ve sünneti neshetmesi, kıyas ve icmâin neshedilmesi veya nesih delili olmasını ele alacağız.

a. Cüşemî, Kitâbın Kitâb ile neshedildiği noktasında ümmetin ittifak ettiğini ve Ebû Müslim el-İsfahânî'nin neshi kabul etmeyerek ümmetin icmâına muhâlefet ettiğini söylemiştir. Konuyla ilgili *"Biz, bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak (ertelersek) mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz."*²⁸ âyetini delil getirerek neshin ümmet tarafından kabul edildiğini ve delil olma hususunda hem ilim hem de amel gerektirmesi cihetiyle âyetler arasında herhangi bir farkın olmadığını ifade ederek Kitâbın Kitâb ile neshinin câiz olduğunu savunmuştur.²⁹ Cüşemî, Kitâbın Kitâb ile neshine örnek olarak *"Ey peygamber! Müminleri savaşa teşvik et! Eğer sizden sabırlı yirmi kişi bulunursa inkâr edenlerden iki yüz kişiyi yener, sizden yüz kişi olursa bin kişiyi yener; çünkü onlar yaptıklarının bilincinde olmayan bir topluluktur."*³⁰ âyetini getirmiş ve bu âyetin *"Allah sizde bir zayıflık olduğunu bildi de şu andan itibaren yükünüzü hafifletti. Artık sizden sabırlı yüz kişi olursa Allah'ın izniyle iki yüz kişiyi yener, sizden bin kişi olursa iki bin kişiyi yener. Allah sabredenlerle beraberdir."*³¹ âyeti ile neshedildiğini ifade etmiştir. Cüşemî, Kur'ân'ın tilâvet sıralamasında bu âyetlerin peş peşe olmasının nesih için problem teşkil etmediğini kaydetmiş ve Ebû Ali el-Cübbâî'nin söz konusu iki âyetin nüzulü arasında uzun bir süre olduğunu söylediğini nakletmiştir. Kâdî Abdülcebbar'ın aynı noktaya temas ederek nesih konusunda âyetlerin mushaf sıralamasının değil nüzul sıralamasının muteber olduğunu savunduğunu ifade etmiştir.³²

b. Cüşemî, Kitâbın sünnet ile neshedilmesinin Mu'tezilî âlimler tarafından kabul edildiğini ifade etmiştir. Cüşemî Kur'ân ve sünnetin aynı derecede Müslümanlar için bağlayıcı olduğu ve ikisinin de hükümler içerdiğini belirterek Kur'ân'ın sünnet ile neshedildiği yönündeki görüşü temellendirmiştir.³³ Bu noktada Şâfiî'nin (öl. 204/820) muhâlif bir görüş sergilediğini ve sünnetin Kitâb ile neshedilemeyeceğini savunduğunu ifade etmiştir. Cüşemî, Şâfiî'ye nispet edilen bu görüşün Şâfiî'nin *er-Risâle*³⁴ adlı eserinden açık bir şekilde ortaya koyduğu görüş olduğunu ileri sürmüştür. Kâdî Abdülcebbar ise Şâfiî ashabından bazılarının sünnetin Kitâb ile neshedilebildiğine dair görüşü Şâfiî'ye nispet ettiklerini ancak böyle bir şeyin Şâfiî'nin sözlerinden anlaşılmadığını kaydetmiştir.³⁵ İbn Abbâs (öl. 68/687-88), Kur'ân'da nesihle ilgili nâzil olan ilk âyetin kible değişikliği hakkında inen *"Biz senin, yüzünü göğe doğru çevirdiğini elbette görüyoruz. İşte şimdi kesin olarak seni memnun olacağın kibleye döndürüyoruz. Artık yüzünü Mescid-i Harâm tarafına çevir; nerede olursanız olun yüzünüzü o yöne çevirin. Kuşku yok ki kendilerine Kitâb verilenler bunun rablerinden gelmiş bir gerçek olduğunu elbette bilirler. Allah, onların yaptıklarından habersiz değildir."*³⁶ âyet olduğunu kaydetmiştir. Mu'tezile'den Basrî, bu âyetin Kitâbın sünneti neshettiğine örnek oluşunu şu ifadeleriyle açıklamıştır: *"İlk etapta sünnet ile Beytül-makdis'e yönelmek vacip kılınmıştır. Zira Peygamber önceki şeriatlerle mükellef değildi. Daha sonra (sünnet ile sabit olan bu durum) söz konusu âyetler neshedildi."* Basrî, Katâde'ye göre bu âyetin önceki durumu neshettiğini, Cafer b. Mübeşşir'e (öl. 234/848-49) göre ise bu âyetin Kitâbın sünneti neshettiğine dair örnek teşkil ettiğini nakletmiştir.³⁷

²⁸ el-Bakara 2/106.

²⁹ Cüşemî, *Uyûnu'l-mesâil*, 201.

³⁰ el-Enfâl 8/65.

³¹ el-Enfâl 8/66.

³² Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsîr*, thk. Abdurrahman b. Süleyman es-Sâlimî (Kahire: Dârü'l-kitâbi'l-mısırî, 2019), 4/2993. İlgili âyetler hakkında detaylı bilgi için ayrıca bk. Musab Koparal, *Nesih ve Tedricilik Bağlamında Ahkâm Ayetlerinde Tahfif ve Teşdid* (İstanbul: Nida Akademisi, 2024), 76-79.

³³ Cüşemî, *Uyûnu'l-mesâil*, 201; Aljalou, *Hâkim El-Cüşemî'nin Usul Anlayışı*, 225.

³⁴ Şâfiî'nin nesih ile ilgili görüşleri hakkında detaylı bilgi için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs Şâfiî, *er-Risâle* (Beyrut: Dârü'n-nefâis, 2010), 82-85.

³⁵ Cüşemî, *Uyûnu'l-mesâil*, 201. Konuyla ilgili ayrıca bk. el-Basrî, *el-Mu'temed*, 1/391-392.

³⁶ el-Bakara 2/144.

³⁷ Basrî, *el-Mu'temed*, 1/392; Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/632.

c. Cüşemî, sünnetin sünnet ile neshedilmesinin câiz olduğunu savunmuştur. Ayrıca nesih konusunu ele alırken sünnet içerisinde değerlendirilen mütevatir ve âhad sünneti ayrı kategoriler olarak kabul etmiş ve genellikle sünnet ifadesini sadece mütevâtiri içine alacak şekilde kullanmıştır.³⁸ Kaynaklarda sünnetin sünnet ile neshedildiğine delil olarak Allah Resulü'nün kabir ziyareti hakkındaki “*Daha önce size kabir ziyaretini yasaklamıştım, artık ziyaret ediniz!*” hadisi zikredilmektedir. Bu hadiste önceden sünnetle sabit olan bir hüküm (kabir ziyaretinin yasak oluşu) yine sünnet ile ortadan kaldırılmıştır.³⁹

d. Cüşemî, Kitâb ve mütevâtir sünnetin haber-i vâhid ile neshedilmesinin câiz olmadığı noktasında âlimler arasında ittifak olduğunu,⁴⁰ ancak mütevatir sünnetin Kitâbı neshetmesi noktasında âlimlerin ihtilaf ettiklerini ifade etmiştir. Cüşemî, Mu'tezile kelâmcıları ve Ebû Hanîfe ashabının Kitâbın (mütevâtir) sünnet ile neshedilmesinin câiz olduğu noktasında ittifak ettiklerini kaydetmiştir. Bunun yanı sıra Kitâbın sünnet ile neshedilmesinin câiz olmadığı yönündeki görüşü Şâfiî'ye⁴¹ ve bir gruba nispet etmiş ve bunların kendi aralarında bunun aklen mi yoksa sem'an mı câiz olmadığı noktasında ihtilâf ettiklerini kaydetmiştir.⁴²

e. Cüşemî, kıyas ve icmân neshedilemeyeceği noktasında ümmetin ittifak ettiğini, Kitâb veya sünnet ile sabit olan bir hükmün ise kıyas ve icmâ ile neshedilemeyeceği noktasında Mu'tezilî âlimlerin ittifak ettiklerini kaydetmiştir.⁴³ Cüşemî konuya dair detay hükümler vermemişse de söz konusu detay bilgileri Basrî'nin *el-Mu'temed* adlı eserinden takip etmek mümkündür. Basrî, icmân neshe konu olamayacağını şu şekilde açıklar:

“İcmân neshinin söz konusu olması ancak şerî bir delil olan Kitâb, sünnet veya başka bir icmâ ile olabilir. Malumdur ki icmâ da ancak Peygamber'in vefatından sonra oluşur. Bu sebeple icmâ oluştuktan sonra Kitâb veya sünnetten bir delilin onu neshetme olasılığı kalmıyor. Kezâ icmâ başka bir icmâ ile de neshedilmiyor. Zira icmân önceki başka bir icmân ortadan kaldırması da olamaz. Basrî, icmân kıyas ile de neshedilemeyeceğini ifade etmiş ve şayet söz konusu kıyas önceden var olan bir delile dayanıyorsa ve ümmet onun hilâfına bir icmâ ortaya koymuşsa bu durumun caiz olmadığını belirtmiştir. Çünkü ümmetin var olan bir delile muhalif bir hüküm üzerinde icmâ etmiş olması düşünülemez. Eğer kıyas yeni bir delile dayanıyorsa da bu yeni delil ancak Kitâb, sünnet veya bir icmâ olabilir. Ancak Peygamber'in vefatından sonra Kitâb veya sünnetten yeni bir delilin ortaya çıkması da caiz değildir. Şayet yapılan kıyasın icmâa dayandığı söylenirse bu da batıldır. Zira bu icmâ kıyasın delil olabileceği bir icmâ olsaydı ümmet bunu es geçmiş olamazdı”.⁴⁴

f. Cüşemî, icmân nesih delili olmasının caiz olmadığını savunmuştur. Cüşemî icmân Peygamber'den sonra olması gerektiğini ve Peygamberden sonra da neshin olamayacağını ileri sürerek icmâ ile neshin olmayacağını ileri sürmüştür.⁴⁵ Ayrıca Cüşemî, Kur'ân ve sünneti aslî, icmâ ve kıyası ise ferî deliller addetmiş ve aslî delillerin ferî delillerle neshedilmesinin caiz olmadığını görüşünü savunmuştur.⁴⁶ Mu'tezile'den Ebû'l-Hüseyn el-Basrî ise icmân nesih delili olamayışını ise şu şekilde açıklamaktadır: “icmân icmâ ile neshedilmesi caiz değildir. Kitâb ve sünnetin icmâ ile neshedilmesi meselesine gelince icmân bunları da

³⁸ Cüşemî, *Uyûnu'l-mesâil*, 201.

³⁹ Basrî, *el-Mu'temed*, 1/390.

⁴⁰ Cüşemî'nin bu noktada âlimler arasında ittifak olduğu yönündeki görüşü literatürdeki bilgilerle çelişiyor. Belki bu görüşü âlimlerin tümünün ittifakı değil de büyük çoğunluğun ittifakı şeklinde anlaşılabilir. Zira Kitâb ve mütevâtir sünnetin haber-i vâhid ile neshedilebileceği yönündeki görüşün bir grup tarafından savunulduğu fıkıh usulü eserlerinde mevcuttur. Konuyla ilgili örnek olarak bkz. Ebû'l-Velid Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tüçibî el-Bâcî, el-İşârât (Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 1996), 138.

⁴¹ Şâfiî, *er-Risâle*, 82-85.

⁴² Cüşemî, *Uyûnu'l-mesâil*, 201; Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/540.

⁴³ Cüşemî, *Uyûnu'l-mesâil*, 201. Cüşemî'nin *Uyûnu'l-Mesâil* eserinde 202. sayfada “Kitâb ve sünnetin kıyas ile neshi caizdir” şeklinde bir kayıt yer alıyorsa da hem bir önceki sayfada yer alan bilgiler hem de konu çerçevesindeki diğer Mu'tezilî kaynaklarda yer alan verilerle karşılaştırıldığında bunun doğru olmadığı ortaya çıkmaktadır. Bu sebeple zikri geçen ibarenin aslında olumsuz olduğu ve “Kitâb ve sünnetin kıyas ile neshi caiz değildir” şeklinde olması gerektiği kanaatindeyiz. Konuyla ilgili ayrıca bk. Basrî, *el-Mu'temed*, 1/402-404.

⁴⁴ Konuyla ilgili Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'nin görüş ve değerlendirmelerinin detayları için bk. Basrî, *el-Mu'temed*, 1/400-402.

⁴⁵ Cüşemî, *Uyûnu'l-mesâil*, 202.

⁴⁶ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/540; Aljalou, *Hâkim El-Cüşemî'nin Usul Anlayışı*, 225.

neshetmesi düşünülemez. Zira Kitâb ve sünnete muhalif bir icmâin meydana gelmesi caiz değildir. Çünkü icmâ ile ilgili tekrar edilegelen kabule göre ümmet hata üzerine icmâ edemez ve Kitâb ve sünnete muhalif davranmak da hata olarak kabul edilmektedir”.⁴⁷

4. Meydana Gelişine Göre Neshin Türleri

Cüşemî, nassın hükmü ve tilâveti, sadece hükmü veya sadece tilâvetinin neshedilebildiğini kabul etmiştir. Cüşemî mensûhun kısımları hakkında birtakım farklı görüşler olsa da kendilerinin aşağıdaki üç kısmı da kabul ettiklerini belirtmiştir. Şimdi söz konusu bu kısımları maddeler halinde ele alıp örnekler üzerinden izâh edelim.

a. Nassın tilaveti ve hükmünün neshedilmesi: Cüşemî’nin mensûhun kısımları arasında zikrettiği bir kısım, nassın tilaveti ve hükmünün neshedilmesidir. Cüşemî buna Hz. Âişe’den rivayet edilen nasları örnek vermiştir. Bu rivayete göre ilkin süt hısımlığını doğuran on defa emzirmek iken bu hüküm beş emzirme ile neshedilmiş ve bunun hem hükmü hem de tilâvetinin neshedildiğini savunmuştur.⁴⁸

b. Sadece hükmünün neshedilmesi: Mensûhun kısımları arasında Cüşemî’nin zikrettiği bir kısım da tilaveti bâki olup hükmünün neshedilmesidir. Cüşemî buna anne ve babaya vasiyeti konu edinen âyeti örnek vermiştir.⁴⁹ Cüşemî’ye göre söz konusu âyetin tilâveti bâki kalıp hükmü neshedilmiştir.⁵⁰

c. Sadece tilavetinin neshedilmesi: Cüşemî’nin mensûhun kısımları arasında nassın tilavetinin neshedilip hükmünün bâki kalmasını zikretmiştir. Cüşemî buna “وَالسَّيِّخُ وَالسَّيِّخَةُ إِذَا زَنِيَا فَارْجُمُوهُمَا الْبَتَّةَ نَكَالًا مِنَ اللَّهِ” mensûh âyetini örnek vermiş ve bu âyetin tilâvetinin neshedildiğini ancak hükmünün bâki olduğunu savunmuştur.⁵¹

5. Neshe Dair Diğer Bazı Meseleler

Nesih konusunu şer’î hitabın anlaşılması çerçevesinde değerlendiren fıkıh usulcileri, hitabı, hitabın sahibini ve hitaba muhatap olan kişiyi/kişileri dikkate alarak neshin olabilmesi için birtakım detaylar ele almışlardır. Usulcüler, söz konusu bu detayların bir kısmında ittifak etmişlerse de diğer bir kısmı hakkında ihtilaf etmişlerdir. Çalışmamızın kapsamını dikkate alarak fıkıh usulü kaynaklarında yer alan bu meselelerin tümüne değinmek yerine, Cüşemî’nin konu edindiği aşağıda yer alan meseleleri maddeler halinde ele almaya çalışacağız:

5.1. Vaktinden Önce Hükmün Neshedilmesi

Öğle namazının farz kılınıp henüz öğle vakti gelmeden bu hükmün neshedilmesi örneğinde olduğu gibi belli bir vakti olan bir hükmün vaktinden önce neshedilmesinin caiz olup olmadığı fıkıh usulcileri tarafından tartışılmıştır. Fıkıh usulü kaynaklarında bu konu “bir hükmün vaktinden önce neshedilmesi” ve “bir hükmün yerine getirilmeden neshedilmesi” şeklinde benzer iki farklı başlık altında ele alınmıştır.⁵² Bir hükmün zamanı geçtikten ve mükellefin onu yapmaya imkân bulduktan sonra yerine getirilmeden neshedilmesinin caiz olduğu noktasında literatürde kayda değer bir ihtilafa rastlayamadık. Nesih konusunu maslahatın değişmesi sebebiyle hükmün de değişmesi olarak kabul eden Mu’tezilî usulcülere göre bir hüküm vakti geçtikten sonra mükellef tarafından yapılmadan da neshedilebilir. Onlara göre hükmün yerine

⁴⁷ Basrî, *el-Mu’temed*, 1/402. Basrî’nin kıyasın neshe konu olmaması hakkındaki görüş ve değerlendirmeleri için bk. Basrî, *el-Mu’temed*, 1/402-404.

⁴⁸ Cüşemî, *Uyûnu’l-mesâil*, 198. Bu konu İmam Mâlik’in muvattası ve İmam Şâfiî’nin Müsnedinde de yer almaktadır. İmam Mâlik’in muvattasından Hz. Âişe’nin rivayeti üzerinden gelmiştir. Rivayet şöyledir: “عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَمْرِو بْنِ حَزْمٍ، أَنَّهَا قَالَتْ: كَانَ فِيهَا أَنْزَلَ مِنَ الْقُرْآنِ - عَشْرَ رَضَعَاتٍ مَعْلُومَاتٍ، عَنْ عَمْرَةَ بِنْتِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ عَائِشَةَ، زَوْجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أَنَّهَا قَالَتْ: كَانَ فِيهَا أَنْزَلَ مِنَ الْقُرْآنِ - عَشْرَ رَضَعَاتٍ مَعْلُومَاتٍ، عَنْ عَمْرَةَ بِنْتِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ عَائِشَةَ، زَوْجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَهُوَ مِمَّا يُقْرَأُ فِي الْقُرْآنِ، ثُمَّ نُسِخَ بِحَمْسٍ مَعْلُومَاتٍ. فَتَوَفَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَهُوَ مِمَّا يُقْرَأُ فِي الْقُرْآنِ” İmam Şâfiî’nin müsnedinde de benzer lafızlarla bu rivayet yer almaktadır. Ebu Abdullah Muhammed bin İdris Şâfiî, *el-Musned* (Beyrut: Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye, 1400), 307.

⁴⁹ Bakara 2/180.

⁵⁰ Cüşemî, *Uyûnu’l-mesâil*, 198. Cüşemî’nin söz konusu vâsiyet âyeti hakkındaki görüş ve değerlendirmeleri için bk. Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/745-748.

⁵¹ Cüşemî, *Uyûnu’l-mesâil*, 198.

⁵² Alî b. Akil b. Muhammed b. Akil el-Bağdâdî Ebü’l-Vefâ, *el-Vâzih fi usûli’l-fıkh* (Beyrut: Müessesetü’r-risale, 1999), 4/303.

getirilmesi veya mükellefin isyan edip hükmü yerine getirmemesi mükellefin kendisiyle alakalıdır. Bu sebeple onlar mükellef itaat etsin veya etmesin vakti geçtikten sonra hükmün neshedilebileceğini kabul etmişlerdir.⁵³

Fıkıh usulcüler, vakti belirlenmiş bir hükmün vaktinden önce neshedilmesi meselesini ayrıntılı bir şekilde tartışmışlardır. Bu mesele şu örnek üzerinden somutlaştırılabilir: Şâri sabah vakti muhataplara hitaben “akşam vakti güneş battığında iki rekât namaz kılınız” diye bir hüküm ortaya koyarsa ve henüz gün ortasında tekrar “akşam vakti güneş battığında iki rekât namaz kılmayınız” şeklinde hitapta bulunursa Şâri vaktinden önce bu hükmü neshetmiş olur. Vakti belirlenmiş bir fiilin vaktinden önce neshinin caiz olmadığı görüşü Mu'tezile'ye, Zeydiyye'ye,⁵⁴ Hanefilerden, Şâfiîlerden ve Hanbelilerden bazı âlimlere,⁵⁵ caiz olduğu yönündeki görüş ise Eş'arî usulcüler başta olmak üzere cumhura nispet edilmiştir.⁵⁶

Cüşemî, Mu'tezilî geleneği takip ederek neshin şartları arasında bir şeyin vaktinden önce neshedilmesinin caiz olmadığını savunmuştur. Cüşemî, savunduğu bu görüşün Mu'tezile'nin ve Hanefîler'in görüşü olduğunu ve Şâfiîler'in büyük çoğunluğunun da bu görüşü savunduklarını kaydetmiştir. Şâfiîler'den Sayrafi ve beraberindeki bir grubun ise bu noktada çoğunluğa muhalefet ettiklerini ifade etmiştir.⁵⁷ Cüşemî bu noktada böyle bir rivayette bulunmuşsa da yukarıda ifade edildiği üzere usulcülerin çoğunluğunun bu görüşte olmadığı literatürdeki yaygın bilgi olup, Mu'tezile, usulcülerin çoğunluğuna muhalefet etmiştir. Zira usulcülerin çoğunluğunu teşkil eden Mâturîdîler ve Eş'arîler, isrâ hadisesinde namazların beş vakte indirilmesi ve Hz. İbrahim'in oğlu İsmail'i kurban etmekle emredilip daha sonra bu emrin neshedilmesi hadisesine dayanarak bir hükmün vaktinden önce neshedilmesinin caiz olduğunu savunmuşlardır.⁵⁸

Usulcülerin cumhurunun savunduğu görüş kendi düşünsel sistemleri içerisinde tutarlıdır. Zira Eş'arîler şerî hüküm ve ilâhî irâde cihetiyle hüsn ve kubhun akıl ile sabit olamayacağını savunmuşlardır. Bundan hareketle Eş'arîler, Allah tarafından yapılan bir eylemin aklî zeminde hasen veya kabîh diye nitelendirilmesini kabul etmemişlerdir. Onlar Şâri tarafından yapılan tüm eylemlerin hasen kabul edildiğini ve Şâri'nin dilediğini yapma hakkına sahip olduğunu savunmuşlardır.⁵⁹ Bu sebeple onlar bir hükmün vaktinden önce neshedilmesinin pekâlâ mümkün olduğunu savunmuşlardır. Şerî hükmün şerî hitaptan bağımsız olarak meydana gelmeyeceği noktasında Eş'arîlere yakın bir duruş sergileyen Mâturîdîler, neshin şartı olarak muhatapın kalbi ile karar vermeye imkân bulmasını şart koşmuşlardır. Onlara göre bir hükmün neshe konu olması için muhatapın o hükmü yapacağına veya yapmayacağına dair karar verebilecek kadar bir imkânâ sahip olması gerekir.⁶⁰

Bir hükmün vaktinden önce neshedilmesini caiz görmeyen Cüşemî, bu noktada kendisinden önceki Mu'tezilî usulcülerin görüşünü takip etmiş ve meseleyi üç temel argüman üzerinden temellendirmeye çalışmıştır. Birincisi, bir hükmün vaktinden önce neshedilmesi bedâya delâlet eder. Bedâ, kelam sahibinin hüküm ortaya koyduktan sonra o hükmün değiştirilmesini gerektiren bir bilgiye ulaşmasıdır ki bu da Allah

⁵³ Basrî, *el-Mu'temed*, 1/375-376; Cüşemî, *Uyûnu'l-mesâil*, 198-99. Konuyla ilgili detaylı bilgi için bk. İltas, *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler*, 64-65.

⁵⁴ Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zer'â*, 313.

⁵⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, 2/233-234; Basrî, *el-Mu'temed*, 1/375-376; İltas, *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler*, 64-65.

⁵⁶ Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdülcebbar et-Temîmî el-Mervezî es-Sem'ânî, *Kavâtî'u'l-edille fi'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfiî (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1999), 1/421-422; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/215; İbn Akîl, *el-Vâzih fi usûli'l-fıkıh*, 1/226; Râzî, *el-Mahsûl*, 3/311-313.

⁵⁷ Cüşemî, *Uyûnu'l-mesâil*, 198.

⁵⁸ Serahsî, *Usûlü'l-fıkıh*, 2/63-64; Ebû's-Senâ Sirâcüddîn Mahmûd b. Ebî Bekr b. Ahmed b. Hâmid el-Urmevî, *et-Tahsîl mine'l-Mahsûl* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1988), 2/15; Ebû'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-İcî, *Şerhu Muhtasari'l-Muntehâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 3/223; Ahmed Hilmi Harb, *es-Sılatu beyne usuli'l-Fıkhi ve ilmi'l-Kelâm* (Amman: Dârü'n-Nûr, 2015), 297-99.

⁵⁹ Şerî hitaptan bağımsız olarak eylemlerin iyi ve kötü gibi değersel niteliklerle nitelendirilmesi noktasında mezheplerin görüşlerinin detayları için bk. Ahmet Mahmut Suphi, *İslam Düşüncesinde Ahlak Felsefesi: Akalılar ve Tecrübeciler*, çev. Abdurrahman Harbi vd. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 129-147; Melike Huseyri, *el-Fikri'l-usûliyyi inde'l-Mu'tezile: ricâluhum ve turâsuhum* (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 2018), 204-211; Hulusi Arslan, *Mu'tezile'de İyilik ve Kötülük (Hüsün ve Kubuh) Problemi* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021), 58-71; Yunus Cengiz, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi: -Kâdî Abdülcebbar Örneği-* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012), 449-463; Yasin Akan, *Kâdî Abdülcebbar'ın Fıkıh Usulü Yaklaşımında Şer'î Hitabın Anlaşılması* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 23-36.

⁶⁰ Serahsî, *Usûlü'l-fıkıh*, 2/63-64.

hakkında caiz değildir. Bedânın olmadığı kabul edildiği takdirde neshedilen hükme konu olan eylem ya kabihtir ya da hasendir. Eğer kabih ise emre konu olmaması, hasen ise nehye konu olmaması gerekirdi. Bu durumda Allah bir eylemi emrederse ve muhatap onu yapma imkânına sahip olmadan aynı eylemi nehyederse iki hitaptan birisi kabîh demektir. Zira Mu'tezile'ye göre hitabın hasen olması için gerekli olan şartlardan bir tanesi de emrin hasen olana, nehyin de kabih olana taalluk etmesi gerektiğidir. Şayet emir kabihe veya nehy hasene taalluk ederse hitap kabîh olur. Bu sebeple kabîh hitabın Allah'a nispet edilmesi caiz değildir. Cüşemî'nin üçüncü temel dayanağı ise böyle bir durumda hitabın abes olacağıdır. Ona göre hükme konu olan eylemin emredilmesi ve henüz muhatap onu yapma imkânına sahip olmadan nehyedilmesi hitabın faydadan hali olduğu sonucuna götürecektir ki faydasız hitap abestir ve Allah abesten münezzehtir.⁶¹

5.2. Dilin Vazında Devamlılığa Delâlet Eden Bir İfadenin Neshe Konu Olması

Şer'î hitapta yer alan ve dilin vazında devamlılığa delâlet eden bir ifadenin neshe konu olup olmaması da fıkıh usulcileri tarafından tartışılmıştır.⁶² Neshe konu olan nassın devamlılık ifade eden te'bîd ile mukayyet olmasıyla ilgili tartışma fıkıh usulü kaynaklarında iki durum üzerinden ele alınmıştır. Bunlardan birincisi, devamlılık ifade eden te'bîd ile kayıtlı olan nassın haber formunda gelmesi, ikincisi ise talep formunda olmasıdır. Genellikle haberin neshe konu olamayacağını savunanlar ilk olarak devamlılık ifade eden te'bîd ile kayıtlı olsun ya da olmasın haberin neshe konu olamayacağını, daha sonra ise talep ifade eden nassların söz konusu kayıt ile gelmesi durumunda neshe konu olup olamayacağını tartışmışlardır.⁶³ Mu'tezilî usulcülerden Cüşemî, talep bildiren hitap formları gibi haberlerin de neshe konu olduğu görüşünü savunan usulcülerden olduğundan meseleyi haber ve talep kısımlarına ayırmadan doğrudan devamlılık ifade eden bir kayıt ile mukayyed olan nassın neshe konu olup olmadığını tartışmış ve sahip olduğu görüşü bu çerçevede ortaya koymaya çalışmıştır.⁶⁴

Bazı fıkıh usulü kaynaklarında neshedilen şer'î delilin hükmün devamlı kalacağına dair bir kayıt içermemesi gerektiği neshin şartları arasında sayılmıştır. Hanefî usulcülerden Cessâs (öl. 370/981), neshedilen şer'î delilin hükmün devamlı kalacağına dair bir kayıtlı mukayyet olmaması gerektiği noktasını detaylı bir şekilde ele almıştır. Cessâs, şer'î hitapta "siz ve kıyamete kadar sizden sonra gelecek olanlar şunu yapınız" şeklinde te'bîd ile kayıtlı ifadelerin neshedilmesinin caiz olmadığını savunmuştur. Ona göre bahsi geçen örnekte şer'î bildirim söz konusu hükmün devamlı kalacağına inandırması için gelmiştir. Ona göre bu tür ifadelerin neshedilmesinin caiz görülmesi şer'î bildirim anlama delaletini ortadan kaldıracak ve bundan dolayı hiçbir ilâhî kelamın anlamına güvenilemeyecektir.⁶⁵ Mâtürîdî usulcülerden Semerkandî (öl. 539/1144) ve Üsmendî (öl. 552/1157 [?]) de Cessâs'ın savunduğu görüşü takip ederek bu durumdaki bir hükmün neshini caiz görmemişlerdir.⁶⁶

Cüşemî, devamlılığa delâlet eden ifadelerin de neshedilebileceğini savunmuştur. Mu'tezile meşayihine göre neshedilen delilin mutlak olması, te'bîd kaydı ile kayıtlı olması, neshedileceğine dair uyarı bulunması veya böyle bir uyarının bulunmaması arasında herhangi bir fark olmaksızın nesih caizdir. Cüşemî bu görüşün kalamcı ve fıkıhçıların büyük çoğunluğu tarafından savunulduğunu kaydetmiştir.⁶⁷

⁶¹ Cüşemî, *Uyûnu'l-mesâil*, 198-99. Konuyla ilgili detaylı bilgi için ayrıca bk. Ali b. Sa'd b. Salih ed-Duvayhî, *Ârâu'l-Mu'tezile'ti'l-Usûliyye: Dirâseten ve Takvîmen* (Riyad: Mektebetü'r-ruşd, 1995), 345-346; Akan, *Kâdî Abdülcebbar'ın Fıkıh Usulü Yaklaşımında Şer'î Hitabın Anlaşılması*, 36-42.

⁶² Râzî, *el-Mahsûl*, 3/328.

⁶³ Ebû Abdillâh Bedrûddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî eş-Şâfiî Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîttü fî usûli'l-fıkıh* (Dârü'l-kutubî, 1994), 5/243-244.

⁶⁴ Cüşemî, *Uyûnu'l-mesâil*, 196.

⁶⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, 2/209-210. Benzer bir değerlendirme için ayrıca bk. Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-aḥkâm* (Beyrut: Dârü'l-Afâkî'l-Cedide, ts.), 3/35-36.

⁶⁶ Ebû Bekr Alâuddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkandî, *Mizânü'l-usûl fî netâ'ici'l-'ukûl* (Katar: Matâbi'u'd-devhe el-hadîse, 1984), 1/708; Üsmendî, *Bezlü'n-nazar fî'l-usûl*, 314.

⁶⁷ Cüşemî, *Uyûnu'l-mesâil*, 196.

Şerî hitabın anlaşılması noktasında dilin örfüne önemli bir yer ayıran Mu'tezile'den Kâdî Abdülcebbâr'a göre Şârî "falan şeyi ebediyyen yap" dese bundan devamlılık anlaşılmaz. Kâdî Abdülcebbâr'a göre böyle bir emir ve nehyin lügatte devamlılığa delalet ettiği kabul edilse de örfte bu devamlılığa delalet etmez ve örfî delalet lügavî delaletten daha güçlüdür. Zira örf, lügavî delaleti değiştirebilmektedir.⁶⁸ Bu da gösteriyor ki Kâdî Abdülcebbâr'a göre "falan şeyi ebediyyen yap" gibi te'bîd kaydıyla mukayyet hükümler neshe konu olabilirler. Ebu'l-Hüseyn el-Basrî de neshedilen şerî delilin hükmün devamlı kalacağına dair bir kayıtlı mukayyet olması durumunda da neshe konu olmasının hasen olduğu görüşünü savunmuştur. Ayrıca Basrî, Mu'tezile meşayihine göre şerî hitapta kullanılan te'bîd lafzının bir hükmün neshe konu olamayacağını bildirmek için değil, mübalağa için kullanıldığını kaydederek konuya dair Mu'tezilî usulcülerin görüşlerini temellendirme yoluna gitmiştir.⁶⁹ Mu'tezilî geleneğe ait bu görüşün temellendirmesini yapan Cüşemî, örfte ve hakikatte emir sığasının te'bîde delalet etmediğini ve bu sebeple mutlak olması veya herhangi bir kayıtlı gelmesi durumunda nesh edilebileceğini savunmuştur.⁷⁰ Nâtık-bilhak (öl. 424/1033) da Mu'tezilî geleneği takip ederek neshedilen şerî emrin hükmün devamlı kalacağına dair bir kayıtlı mukayyet olması durumunda neshin caiz olduğunu savunmuştur. Nâtık-bilhak konuyla ilgili fıkıh usulcüler arasında ihtilaf olduğunu bazı kelimcılara göre bunun caiz olmadığını ancak kelimcilerin çoğunluğuna göre bunun caiz olduğunu ifade ettikten sonra bunu câiz görmeyenlerin delillerine yer vermiş ve bu delillerin tamamına cevap vermiştir.⁷¹

Çoğunluğu kelimada Eş'arî olan Şâfiî usulcülerden Şîrâzî (öl. 476/1083), Cüveynî (öl. 478/1085), Sem'ânî (öl. 489/1096), Gazzâlî ve Râzî (öl. 606/1210),⁷² Hanbelîler'den Kelvezânî (öl. 510/1116) ve İbn Akîl (öl. 513/1119),⁷³ Mu'tezilî usulcüler gibi devamlılık ifade eden te'bîd ile kayıtlı olan nassın neshini câiz görmüşlerdir. Kezâ İmamiyye'nin önde gelen kelâm âlimi Şerîf el-Murtazâ⁷⁴ da bu görüşü savunmuştur. Sözü geçen usul âlimleri savundukları bu görüşü şu şekilde temellendirmişlerdir: Mükellefin fiillerine taalluk eden ve te'bîd ile kayıtlı olan ilk hüküm aslında Şârî tarafından devamlılığın aykırı bir hüküm gelmediği sürece devamlılığını koruyacağı anlamını içerir. Bu da Şârî tarafından ilk hükme aykırı bir hüküm gelmediği sürece mükelleflerin bu hükümle muhatap oldukları anlamına gelir. Eş'arîler'e göre şerî bildirim açıkça bu anlamı ifade etmiyorsa da hitaptan bu anlam anlaşılmaktadır.⁷⁵

Dilin vazında devamlılığa delâlet eden şerî hitabın neshedilip edilemeyeceği meselesinde tartışmanın önemli bir tarafını Mu'tezilî usul âlimleri oluşturmuşlardır. Yukarıda yer verildiği gibi Kâdî Abdülcebbâr, bu meseleyi temellendirirken örfî hakikate önemli bir rol vermiş ve anlama delâletinin kesinliğini dikkate alarak örfî kullanım ile bu tür ifadelerin neshedilmesinin caiz olduğunu savunmuştur. Çalışmamızın odağında yer alan Cüşemî de Mu'tezilî geleneği takip ederek bu tür ifadelerin neshedilmesinin caiz olduğunu savunmuştur.

5.3. Hükümün Daha Ağır Bir Hükümle Neshedilmesi

Bir hükmün daha ağır bir hükümle neshedilip edilemeyeceği konusu da fıkıh usulcüler tarafından tartışılmıştır. Hükümün başka bir hüküm ile neshedilmesi durumunda önceki hükmün ya denk bir hükümle, ya daha hafif bir hükümle ya da daha ağır bir hükümle neshedilmesi düşünülebilir. Bu üç durumdan ilk ikisinin caiz olduğu noktasında herhangi bir ihtilaf söz konusu değil iken, usul âlimleri bir hükmün daha

⁶⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 16/105; Sem'ânî, *Kavâti'ü'l-edille*, 1/421.

⁶⁹ Basrî, *el-Mu'temed*, 1/382-383.

⁷⁰ Cüşemî, *Uyûnu'l-mesâil*, 196. Mu'tezile'nin konuyla ilgili görüşlerinin detayı için ayrıca bk. el-Basrî, *el-Mu'temed*, 1/382-383.

⁷¹ Nâtık-Bilhak, *el-Müczi*, 1/404-408.

⁷² Şîrâzî, *et-Tebssıra*, 55; Cüveynî, *el-Burhân*, 2/248; Sem'ânî, *Kavâti'ü'l-Edille*, 1/421; Gazzâlî, *el-Menhûl*, 383-385; Râzî, *el-Mahsûl*, 3/328.

⁷³ Ebü'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. el-Hasen el-Bağdâdî el-Kelvezânî, *et-Temhid fî usûli'l-fikh*, thk. Mufîd muhammed Ebü Amşe (Cidde: Dârü'l-medenî, 1985), 2/348-349; İbn Akîl, *el-Vâzih fî usûli'l-fikh*, 4/104.

⁷⁴ Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zerî'a*, 303.

⁷⁵ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/248; Gazzâlî, *el-Menhûl*, 384.

ağır bir hükümle neshinin caiz olup olmadığı noktasında ihtilaf etmişlerdir.⁷⁶ Hükümün daha ağır bir hükümle neshinin caiz olduğu görüşü fıkıh usulü âlimlerinin çoğunluğuna, bunun caiz olmadığı yönündeki görüş ise Zâhirîler'den, Mu'tezile'den ve Şâfiîler'den bazılarına nispet edilmiştir.⁷⁷ Bazı kaynaklarda hükümün daha ağır bir hükümle neshinin caiz olmadığı yönündeki görüşün Zâhirîler'in görüşü olduğu ifade edilmişse de Zâhirîler'in temel kaynaklarında bu görüşün Zâhirîlerden bir gruba ait olduğu vurgulanmaktadır. Zira Zâhirî mezhebinin genel kabulüne göre Allah ne dilerse yapar ve yaptığından sual olunmaz.⁷⁸

Cüşemî, Mu'tezile meşayihinin nesheden hükümün neshe konu olan hükümden daha hafif olmasını şart koşmadıklarını ifade ederek bu hususta usulcülerin büyük çoğunluğuyla ittifak ettiklerini savunmuştur. Öte yandan böyle bir şartı koşan azınlık bir grubun olduğunu da ifade etmiştir. Cüşemî bu noktada Mu'tezile ve usulcülerin büyük çoğunluğunun görüşünü şu ifadeleriyle temellendirmiştir: "Nesih maslahat içindir, maslahat da bazen hafif olanı ortadan kaldırıp daha zor olanı vacip kılmakla olabilir. Ayrıca ibtidâen zor ve ağır olan bir eylemin vacip kılınması caiz ise hafif hükümün ortadan kaldırılarak zor ve ağır olan bir eylemin vacip kılınması da caiz olmalıdır".⁷⁹ Cüşemî, bu hususa örnek olabilecek bir nesih olayını da zikretmiştir. Ona göre Bakara süresinde geçen "*Sayı günlerde olmak üzere (oruç size farz kılındı). Sizden her kim hasta yahut yolcu olursa (tutamadığı günler kadar) diğer günlerde kaza eder. (İhtiyarlık veya şifa umudu kalmamış hastalık gibi devamlı mazereti olup da) oruç tutmaya güçleri yetmeyenlere bir fakiri doyuracak fidye gerekir.*"⁸⁰ âyet ile hasta ve yolcunun tutmadıkları oruçları kaza etmeleri ve bu oruçlar karşısında yoksula fidye vermeleri arasında muhayyer bırakılmışlardır. Ancak hemen akabindeki âyetle hasta ve yolcuya tanınan bu tercih hakkı ortadan kaldırılmış ve bu oruçları kaza etmeleri farz kılınmıştır. Cüşemî'ye göre buradaki nesih bir hükümün daha ağır bir hüküm ile neshedilebileceğini gösterir.⁸¹

5.4. Haberin Neshi

Şer'î hitapta yer alan haberlerin neshe konu olup olmaması da fıkıh usulü kaynaklarında tartışılmıştır.⁸² Bu meselenin farklı başlıklar altında tartışıldığı ve bu başlıkların önemli bir kısmında usulcüler arasında herhangi bir ihtilafın olmadığı görülmektedir. Haberin şer'î bir hüküm ihtiva etmesi ve söz konusu haber sîgasının emir veya nehiy yerine kullanıldığı hitap türünde neshin mümkün olduğu noktasında usulcüler arasında ihtilaf yoktur. Usulcülerin ittifakla neshe konu olmasını reddettikleri haberler ise şer'î bir hüküm ihtiva etmeyip muhtevasının değişikliğe uğraması mümkün olmayan haber çeşitleridir. Bu tür haberler Allah'ın zatı ve sıfatları gibi meselelere taalluk eden haber türleridir. Fıkıh usulcüler bu tür haberlerde neshin mümkün olmadığı noktasında ittifak etmişlerdir. Fıkıh usulünde tartışılan ve âlimlerin ihtilâf ettikleri şekil ise şer'î bir hüküm ihtiva etmeyip muhtevasının değişikliğe uğraması mümkün olan haber türleridir.⁸³

Cüşemî konuyu ele alırken ittifakla neshe konu olan ve yine ittifakla neshe konu olmayan haber türlerini ele almamış, usulcüler arasında ihtilafı olan kısmını doğrudan ele almıştır. Cüşemî, Mu'tezile meşayihî tarafından meselenin tartışmalı olduğunu ortaya koymuştur. Mu'tezilî usulcülerden Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Hâşim el-Cübbâî ve bir grubun haberlerde neshin olamayacağını savunduklarını, Ebû Abdullah el-Basrî, Kâdî Abdülcebbar ve bir grup fıkıhçının haberlerde neshin olabileceğini savunduklarını kaydetmiştir. Cüşemî, Ebû Abdullah el-Basrî ve Kâdî Abdülcebbar'ın görüşünü tercih etmiş ve haberlerde neshin olabileceğini savunmuştur. Cüşemî, habere konu olanın durumunun değişebildiği gibi haberin de

⁷⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, 2/223

⁷⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, 2/223; Bâcî, *el-İşârât*, 260-61; İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nisâbü'rî el-Cüveynî, *Kitâbu't-Telhîs fî Usûli'l-Fıkh* (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1996), 2/481-482; İbn Akîl, *el-Vâzih fî usûli'l-fıkh*, 1/232; İltâş, *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler*, 76-77.

⁷⁸ İbn Hazm, *el-Ihkâm*, 4/93-94.

⁷⁹ Cüşemî, *Uyûnu'l-mesâil*, 196-197.

⁸⁰ el-Bakara 2/184.

⁸¹ Cüşemî'nin bu noktada verdiği örneğin detayları için bk. Cüşemî, *Uyûnu'l-mesâil*, 196-197; Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/758-768.

⁸² Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîr*, 5/244.

⁸³ Basrî, *el-Mu'temed*, 1/387-388; İltâş, *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler*, 54-59.

değişmesinin caiz olduğunu ileri sürerek bu görüşün temellendirmesini yapmıştır. Ona göre bir kişi kâfir iken kâfir oluşu hakkında haberin gelmesi, daha sonra Müslüman olması durumunda ise Müslüman oluşu hakkında haberin gelmesi pekâlâ caizdir. Cüşemî bu durumu haberlerde neshin olabildiğine delil olarak kullanmıştır. Ayrıca Cüşemî, hitabın türleri olan haber ile talep formları arasında fark olmadığını da dile getirerek "Gitmeye gücü yetenin o evi ziyaret etmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır"⁸⁴ âyetinde olduğu gibi haber formunun da talep gibi bazen hükme kaynaklık ettiğini savunmuştur.⁸⁵ Bunun yanı sıra Cüşemî, haberlerde neshin olmasının iki haberden birinin yalan olmasını gerektirdiği şeklinde karşı görüşü savunanların delilinin de doğru olmadığını ifade etmiştir. Ayrıca böyle bir durumun sadece haberlere has olmadığını bilakis hitabın diğer formları için de söz konusu olabileceğini ileri sürmüştür.⁸⁶

Cüşemî, haberin neshi konusunda Mu'tezile'nin iki fırkaya ayrıldığını aktarmıştır. Buna göre Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Hâşim el-Cübbâî ve onları takip edenlere göre haberlerde nesih caiz değildir. Mu'tezile'den Ebû Abdullah el-Basrî, Kâdî Abdülcebbâr ve onları takip edenlere göre ise haberlerde nesih caizdir. Cüşemî, Mu'tezile içerisindeki bu gruplardan ikincisinin görüşünü benimseyerek Cübbâîlere muhalefet etmiş; Ebû Abdullah el-Basrî ve Kâdî Abdülcebbâr'ı takip etmiştir.

5.5. Nass Üzerine Yapılan Ziyade

Nass üzerine yapılan ziyadenin nesih sayılıp sayılmaması fıkıh usulcileri arasındaki ihtilâflı meselelerdendir. Bir fıkıh usulü kavramı olarak ziyâde, mezheplere göre farklı anlamlarda kullanılmaktadır. Hanefîlere göre sûreten nassların birbirini beyân, manen ise nesh etmesidir. Cumhura göre ise bir nassın başka bir nassı tahsis etmesidir. Buna göre Hanefî usul âlimleri nassa yapılan ziyâdeyi nesih kabul ederek nesih kurallarını uygulamış, cumhur ise nassa yapılan ziyâdeyi tahsis kabul etmiş ve nesih kurallarını uygulamamışlardır.⁸⁷

Cüşemî'nin zikrettiği bir görüşe göre yapılan ziyade söz konusu hükmü değiştiriyorsa nesih sayılmakta, hükmü değiştirmiyorsa nesih sayılmamaktadır. Cüşemî Mu'tezile'den Ebû Abdullah el-Basrî ve Kerhî'nin bu görüşte olduklarını ve Hanefî mezhebinde de bu görüşün kabul edildiğini nakletmiştir. Cüşemî, sözü edilen grubun görüşünü şu örnek üzerinden açıklamıştır: Âyette zina eden kadın ve erkeğin cezasının yüz değnek olduğu hükmü yer almaktadır. Buna ilave olarak zina edenin sürgün edilmesi (tağrîb) ise söz konusu âyete yani nassa ziyadedir. Değnek cezasına ilave olarak sürgün cezasının kabul edilmesi nassa ziyade olup hükmü değiştirmektedir. Bu gruba göre sözü edilen örnekte hüküm değişikliğe uğradığı için nesih vardır. Cüşemî, kazif cezasındaki seksen değnek cezasına ilave olan yirmi değnek cezasının da bu kabilden olduğunu kaydetmiştir. Bunun yanı sıra sadece seksen değnek cezasına çarptırılan kişinin şahitliğinin kabul edildiğini, ancak yüz değnek cezasına çarptırılanın şahitliğinin kabul edilmeyeceğini nakletmiştir. Cüşemî, diğer bir grubun ise bunu hiçbir şekilde nesih kabul etmediğini nakletmiş, Şâfiîlerin büyük çoğunluğu,⁸⁸ Mu'tezile meşayihinden Ebû Ali, Ebû Hâşim ve Kâdî Abdülcebbâr'ın bu görüşte olduklarını kaydetmiştir.⁸⁹

Cüşemî, konuya dair iki grubun görüşlerine yer verdikten sonra kendi görüşünü açıklamıştır. Ona göre nassa yapılan ziyade aslın hükmünü değiştiriyorsa ve söz konusu ziyade olmadan asıl kendi başına geçerli olmuyorsa bu durumda ilgili ziyade nesih kabul edilir. Ancak aslın ziyade olmadan sahih olabilmesi için aslın yeniden yapılması değil de söz konusu ziyadenin eklenmesi gerekiyorsa bu durumda nesih kabul edilmez. Cüşemî, zikri geçen kısımları iki örnek üzerinden açıklamıştır. Birinci örnek namazın iki farz rekâtı üzerine mukim için iki rekâtın ziyade edilmesidir. Buna göre mukim kişinin iki rekât kılması durumunda

⁸⁴ Âli İmran 3/97.

⁸⁵ Ayetin Arapçası *لَيْتَ سَبِيلًا* *لَيْتَ سَبِيلًا* şeklinde olup haber formundadır.

⁸⁶ Cüşemî, *Uyûnu'l-mesâil*, 198. Haberlerin neshi konusuyla ilgili detaylı bilgi için bk. Basrî, *el-Mu'temed*, 1/387-390; Ebu'n-Nûr Zühayr, *Usulü'l-Fıkh* (Kahire: Dârü'l-Basâir, 2007), 3/81-84.

⁸⁷ Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille fi'l-Usûl*, thk. Halil Muhyiddin el-Hüseyn (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, 2001), 242; es-Serahsî, *Uşûlü'l-fıkh*, 2/82.

⁸⁸ Şâfiîler'in görüş ve değerlendirmeleri için bkz. Cüveynî, *Kitâbu't-Telhîs*, 2/501.

⁸⁹ Cüşemî, *Uyûnu'l-mesâil*, 199.

namaz kılmamış hükmünde olacaktır ve söz konusu namazı yeniden baştan dört rekât şeklinde kılması gerekmektedir. Dolayısıyla böyle bir durumda hadarda olan kişi için dört rekâtlı namazların iki rekâtten dörde çıktığını bildiren delîl ilkinin neshetmiş olacaktır. İkinci örnek ise yukarıda zikri geçen kazifte bulunan kişiye uygulanacak had cezasının seksen değnekten yüz değneğe çıkarılmasıdır. Bu durumda had cezası olarak seksen değnek vurulduğu zaman tamamen geçersiz olmamakta ve cezanın yüze tamamlanması için baştan başlanması gerekmemektedir. Bilakis vurulan seksen değneğe ilave olarak yirmi değnek vurulması durumunda ilgili had cezası uygulanmış olmaktadır. Cüşemî'ye göre bir hükmün ortadan kaldırılması söz konusu olmadığından bu durum nesih olarak kabul edilmemektedir. Cüşemî bu meseledeki ihtilafın neticelerini saymış ve zinâ haddindeki sürgün cezasının kendisine göre nesih olmadığını, Ebû Abdullah'a göre ise nesih olduğunu kaydetmiştir.⁹⁰

Cüşemî nassa yapılan ziyâde meselesinde Mu'tezilî usulcülerin de içerisinde bulunduğu cumhurun görüşünden ayrılmış ve Hanefîler'in görüşüne yakın bir görüş ileri sürmüştür. Cüşemî'nin bu görüşüyle Mu'tezilî usûl geleneğinden ayrıldığı söylenebilir. Cüşemî'nin bu görüşüyle Zeydiyye mezhebinden Şerîf el-Murtezâ'yı takip ettiği görülmektedir. Zira Cüşemî'den önce Zeydî usulcülerden Şerîf el-Murtezâ da nassa ziyade meselesinde böyle bir detay ayırım yapmıştır.⁹¹

Nassa yapılan ziyadenin nesih sayılıp sayılmadığı noktasına açıklık getirdikten sonra bunun karşıtı olan nastan yapılan eksiltmenin nesih sayılıp sayılmayacağı meselesine de değinen Cüşemî, bunun eksiltelen kısım için nesih olduğunu ancak geri kalan için nesih sayılıp sayılmayacağı noktasında üç farklı görüş bulunduğunu kaydetmiştir. Ebû Abdullah el-Basrî ve Ebu'l-Hasen el-Kerhî'nin savunduğu görüşe göre bu nesih değildir. Diğer bazılarına göre bu nesihdir. Bazılarına göre ise durumdan duruma değişir. Bu üçüncü gruba göre eğer söz konusu ibadet namaz gibi bir bütün ise ve bir rekâtının ve secdesinin eksiltilmesi gibi bir kısmı eksiltirilse geri kalan için de nesih sayılır. Ancak eğer şartları olan bir ibadet ise ve bazı şartları kaldırılırsa nesih olmaz. Cüşemî, bu hususta Kâdî Abdülcebâr'ı takip ederek konuyla ilgili üçüncü grubun görüşünü savunmuştur.⁹²

Sonuç

Mu'tezile ekolünün tarihi açısından geç dönem sayılan hicrî beşinci asır âlimlerinden Cüşemî, fıkıh usulüne dair meseleleri ele alırken Mu'tezile'nin önde gelen âlimlerine sıklıkla atıfta bulunmuş ve ekolün düşüncesini desteklemiştir. Bu da Cüşemî'nin kendini Mu'tezilî usul silsilesinin bir halkası olarak konumlandığı anlamına gelmektedir. Cüşemî, nesih kavramının tanımından itibaren Mu'tezile ekolü içerisindeki görüş farklılıklarına dikkat çekmiş ve kendi tercihinin ortaya koymuştur. Çalışma boyunca Cüşemî'nin nesih konusu hakkındaki görüşlerine ulaşmaya çalışılmıştır. Cüşemî'nin nesih anlayışı hakkında ulaştığımız sonuçlar şu şekildedir:

1. Neshin terim anlamı noktasında fıkıh usulcülerini iki görüş etrafında kümelenmiş ve Cüşemî de diğer Mu'tezilî usulcüler gibi kelamcı usulcülerin görüşünü tercih etmiştir. Neshin lügat anlamı ile ilgili Mu'tezilî âlimler arasındaki ihtilafta ise Ebû Hâşim'den nakledilen ve Kâdî Abdülcebâr'ın da takip ettiği görüşü savunmuştur.

2. Cüşemî, neshi bir bütün olarak reddeden Yahudilere karşı ve şeriatın kendi içerisinde neshedilmesini reddeden Ebû Müslim el-İsfahânî'ye karşı hem naklî hem de aklî delillerle neshi temellendirmiştir. Cüşemî, neshi naklî deliller ve maslahat üzerinden temellendirerek âlimlerin büyük çoğunluğuna uymuştur. Ayrıca bu meseleyle bağlantılı olarak nassın te'bide/devamlılığa delâlet eden bir kayıtla mukayyet olmasını da ele almış ve Mu'tezile'nin dil ve delâlet ile ilgili görüşlerini desteklemiştir.

⁹⁰ Cüşemî, *Uyûnu'l-mesâil*, 199-200.

⁹¹ Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zerî'a*, 321; Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Ali et-Tûsî Tûsî, *el-'Udde fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Rıza el-Ensari el-Kummî, ts., 2/527-528.

⁹² Cüşemî, *Uyûnu'l-mesâil*, 200-201.

3. Fıkıh usulü kaynaklarında adeta Mu'tezile ile özdeşleşen "vaktinden önce hükmün neshedilmesinin reddi" meselesini hüsün-kubuh ilkesi çerçevesinde değerlendirmiş ve konuya dair tipik bir Mu'tezilî savunusu ortaya koymuştur.

4. Cüşemî neshe konu olan deliller meselesinde de deliller arasındaki kuvvet değerinin esas olduğunu savunarak Kur'ân'ın Kur'ân ve sünnet ile neshedilebildiğini, sünnetin de hem Kur'ân hem de sünnet ile neshedilebildiğini savunarak Mu'tezilî âlimleri takip etmiştir. Haber-i vâhid ile ilgili detay meselelerde de Mu'tezilî çizgiyi takip ederek haber-i vâhidin Kur'ân ve sünneti neshedemeyeceğini, ancak hem Kur'ân hem de sünnetle neshedilebildiğini savunmuştur. Kezâ Cüşemî, icmâ ve kıyasın da neshe konu olmamasını aklı bir zeminde temellendirmiştir.

5. Cüşemî, nassın hükmü ve tilâvetinin veya bunlardan sadece birisinin neshedilebildiğini kabul ederek cumhurun konuya dair görüşlerine muvafakat etmiştir. Nass üzerine yapılan ziyade meselesini konu edinen Cüşemî, Hanefiler ile kalamcı usulcülerin görüşlerini sentezleyerek bu hususta meseleden meseleye fark olduğunu ve bunun bazen nesih bazen de tahsîs kabul edileceğini ileri sürerek bu hususta farklı bir yaklaşım ileri sürmüştür. Bu çalışmada, Cüşemî'nin nesih anlayışı ortaya konulmuş, neshe dair meselelerde Mu'tezilî usulcülerin ortaya koydukları görüşleri savunduğu, bazen de literatür içerisinde ortaya çıkan görüşleri sentezleyerek yeni bir görüş ortaya koyduğu görülmüştür. Bunun yanı sıra meseleleri ele alırken referans aldığı isimlere dikkat edildiğinde Cüşemî'nin kendisini Mu'tezilî tarikin bir devamı olarak konumlandığı müşahade edilmiştir.

Beyanname/Declaration

1. Finans/Teşvik: Yazar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedir. / The author declare that no funding/incentive was used in the study.

2. Çıkar Çatışması: Yazar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir. / The author declare that there is no conflict of interest in the study.

3. Etik Beyan: Yazar bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedir. Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir. / The author declare that research and publication ethics have been followed in this article. In addition, Ethics Committee Approval is not required for this research.

Kaynakça

- Akan, Yasin. *Kâdî Abdülcebâr'ın Fıkıh Usulü Yaklaşımında Şer'î Hitabın Anlaşılması*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Akyüz, Erdem. *Hâkim el-Cüşemî'nin Fırka Tasnifi ve Mezheplere Bakışı*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Algharib, Azzam. *Hâkim el-Cüşemî'nin Tefsirinde Mu'tezilenin Etkisi (Bakara Sûresi Örneğinde)*. Bingöl: Bingöl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Aljalou, Ammar. *Hâkim el-Cüşemî'nin Usul Anlayışı*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2025.
- Andriawan, Didik. *Mu'tezilî Müfessir Hâkim el-Cüşemî'nin et-Tehzîb Fi't-Tefsîr Adlı Eserinde Müşkilü'l-Kur'ân*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Arslan, Hulusi. *Mu'tezile'de İyilik ve Kötülük (Hüsün ve Kubuh) Problemi*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2. Basım, 2021.
- Bâcî, Ebû'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tüçîbî el-. *el-İşârât*. Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 1996.
- Mahmoud. *et-Tevcîhun-nahvî li'l-kiraât'il-mütevâtireti fi Kitâbi't-Tehzîb fi't-tefsîr li'l-hâkimi'l-Cüşemî*. Bingöl: Bingöl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *et-Takrîb ve'l-irşâd fi usûli'l-fıkh*. thk. Muhammed es-Seyyid Osman. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2012.
- Basrî, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. Tayyib. *el-Mu'temed fi usûli'l-fıkh*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 3. Basım, 2005.
- Behlûlî, Ebû'l-Fazl Şemsüddîn Ca'fer b. Ahmed b. Abdisselâm el-. *et-Takrib*. San'a: Mektebetü Bedr, 2017.
- İbrahim b. el-Kâsım el-Müeyyed-Billâh. *Tabakâtuz-Zeydiyye'l-Kubrâ*. 3 Cilt. Müessesetu'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 2001.

- Cengiz, Yunus. *Mu'tezile'de Eylem Teorisi: -Kâdî Abdülcebbâr Örneği-*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Usûlu'l-Cessâs el-musemmâ el-fusûl fi'l-usûl*. 2 Cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-evkâfil-Kuveytiyye, 2. Basım, 1994.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh tâcû'l-luğa ve sıhâhu'l-'Arabîyye*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlmi li'l-melâyîn, 4. Basım, 1987.
- Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim. *et-Tehzîb fi't-tefsîr*. thk. Abdurrahman b. Süleyman es-Sâlimî. 10 Cilt. Kahire: Dârü'l-kitâbi'l-Mısırî, 1. Basım, 2019.
- Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim. *Uyûnu'l-mesâil fi'l-usûl*. thk. Ramazan Yıldırım. Kahire: Darü'l-ihsân, 2018.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rûknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nisâbü'rî. *Kitâbu't-telhîs fi usûli'l-fikh*. thk. Abdullah Cevlem en-Nibâlî - Şibbîr Ahmed el-Ömerî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslamiyye, 1996.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rûknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâî en-Nisâbü'rî. *el-Burhân fi usûli'l-fikh*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1997.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ. *Takvîmü'l-Edille fi'l-Usûl*. thk. Halil Muhyiddin el-Hüseyn. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1. Basım, 2001.
- Doğan, Fatih. "Ebu'l-Berekât en-Nesefî'nin Nesih Anlayışı". *Bitlis İslamiyat Dergisi* 4/2 (15 Aralık 2022), 42-56. <https://doi.org/10.53442/bider.vi.1191031>
- Duvayhî, Ali b. Sa'd b. Salih ed-. *Ârâu'l-Mu'tezileti'l-Usûliyye: Dirâseten ve Takvîmen*. Riyad: Mektebetü'r-ruşd, 1995.
- Ebû'l-Vefâ, Alî b. Akîl b. Muhammed b. Akîl el-Bağdâdî. *el-Vâzih fi usûli'l-fikh*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1999.
- Ekinci, Kutbettin. *Kur'ân'dan Usûle Nesih Kavramı*. Ankara: İlâhiyât, 1. Basım, 2019.
- Eroğlu, Muhammed. "Hâkim el-Cüşemî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 04 Nisan 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hakim-el-cusemi>
- Ferâhîdî, Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm. *Kitâbü'l-'ayn*. thk. Mehdi el-Mahzûmî. 8 Cilt. Dârü ve mektebetü'l-hilâl, ts.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî. *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2012.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*. thk. Muhammed Hasan Heytu. Dimaşk: Dârü'l-fikri'l-muâsır, 1998.
- Harb, Ahmed Hilmi. *es-Sılatu beyne usuli'l-fikhi ve ilmi'l-kelâm*. Amman: Dârü'n-nûr, 2015.
- Huseyrî, Melîke. *el-Fikri'l-usûliyyi inde'l-Mu'tezile: ricâluhum ve turâsuhum*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2018.
- İbn Funduk, Ebû'l-Hasen Zahîrüddîn Alî b. Zeyd b. Muhammed el-Beyhakî. *Târîh-i Beyhak*. Dimaşk: Dârü ikra, 1426.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-afâkı'l- cedîde, ts.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dârü sadır, 3. Basım, 1414.
- İcî, Ebû'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr. *Şerhu Muhtasari'l-müntehâ*. Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1. Basım, 2004.
- İltaş, Davut. *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler*. Ankara: Ankara Okulu, 1. Basım, 2016.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebû'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. 20 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2012.
- Kelvezânî, Ebû'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. el-Hasen el-Bağdâdî. *et-Temhîd fi usûli'l-fikh*. thk. Mufid muhammed Ebû Amşe. 4 Cilt. Cidde: Dârü'l-medenî, 1. Basım, 1985.
- Koparal, Musab. *Nesih ve Tedricilik Bağlamında Ahkâm Ayetlerinde Tahfif ve Teşdid*. İstanbul: Nida Akademi, 2. Basım, 2024.
- Nâtık-Bilhak, Ebû Tâlib en-Nâtık-Bilhak Yahyâ b. el-Hüseyn b. Hârûn b. el-Hüseyn ez-Zeydî el-Alevî et-Tâlibî. *el-Müczi fi usûli'l-fikh*. thk. Abdükerim Cedbab, 4 Cilt. 2013.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an'ın Mu'tezilî yorumu: Ebû Müslim el-İsfahânî örneği*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 5. Basım, 2015.
- Pamuk, Fatih. *Hâkim el-Cüşemî'nin et-Tehzîb Fi't-Tefsîr Adlı Eseri Çerçevesinde Mu'tezile'nin Kur'ân Tasavvuru*. Bolu: Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer et-Taberistânî. *el-Mahsûl*. 6 Cilt. Dimaşk: Müessesetü'r-risâle, 1997.

- Râzî, Ebûl-'Abbâs Bedruddin. *Tefsîru'l-Fahr er-Râzî el-Muştehir bi't-Tefsîri'l-Kebîr ve Mefâtihu'l-Ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1. Basım, 1981.
- Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî es-. *Kavâtı'u'l-edille fi'l-usûl*. thk. Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfiî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1999.
- Semerkandî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-. *Mizânü'l-usûl fî netâ'ici'l-'ukûl*. Katar: Matâbi'u'd-devhe el-hadîse, 1984.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî es-. *Usûlü'l-fikh (Usûlü's-Serahsî)*. Haydarabad: Lecnetu ihyâi'l-maârifî'n-numaniyye, ts.
- Suphi, Ahmet Mahmut. *İslam Düşüncesinde Ahlak Felsefesi: Akılcılar ve Tecrübeciler*. çev. Abdurrahman Harbi vd. İstanbul: Litera Yayıncılık, 1. Basım, 2021.
- Subhi, Ahmed Mahmud. *Fî ilmi'l-kelâm dirâse felsefiyye li ârâi'l-fireki'l-İslâmiyye: ez-Zeydiyye*. Beyrut: Dâru'n-nahdati'l-Arabiyye, 1991.
- Sünbül, Cemal. *Mu'tezilî Müfessir Hâkim el-Cüşemî ve et-Tehzîb Fi't-Tefsîr Adlı Eserinin Tefsir Literatüründeki Yeri*. İstanbul: Marara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *er-Risâle*. Beyrut: Dâru'n-nefâis, 2. Basım, 2010.
- Şâfiî, Ebu Abdullah Muhammed bin İdris. *el-Musned*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1400.
- Şerîf el-Murtazâ, Alemü'l-hüdâ Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî. *ez-Zerî'a ilâ usûli's-şerî'a*. İran: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, ts.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *et-Tefsîr fî usûli'l-fikh*. Dimaşk: Dâru'l-fikr, 1980.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî. *el-'Udde fî usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Rıza el-Ensari el-Kummî, ts.
- Urmevî, Ebû's-Senâ Sirâcüddîn Mahmûd b. Ebî Bekr b. Ahmed b. Hâmid. *et-Tahsîl mine'l-Mahsûl*. thk. Abdülhamid Ali Ebu Züneyd. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1988.
- Üsmendî, Ebû'l-Feth Alâüddîn Muhammed b. Abdilhamîd b. Hüseyin el-Üsmendî es-Semerkandî. *Bezlü'n-nazar fî'l-usûl*. Kahire: Mektebetü't-turâs, 1992.
- Vecîh, Abdüsselam b. Abbâs. *A'lâmu'l-müellifîne'z-Zeydiyye*. San'a: Dâru'l-İmâm Zeyd b. Ali, 2. Basım, 2018.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî eş-Şâfiî. *el-Bahrü'l-muhîr fî usûli'l-fikh*. 8 Cilt. Dâru'l-kutebî, 1994.
- Zerzûr, Adnân. *el-Hâkim el-Cüşemî ve menhecühû fî't-tefsîr*. Beyrut: Müessesetü'r-risale, ts.
- Züheyr, Ebu'n-Nûr. *Usulü'l-fikh*. 4 Cilt. Dâru'l-basâir, 1. Basım, 2007.

‘Aşabiyya and Its Effect on Testimony in al-Māwardī’s Thought

Mâverdî’nin Düşüncesinde Asabiyet ve Şahitliğe Etkisi

Yusuf Eşit

Misafir Doç. Dr., Bristol Üniversitesi, Sosyoloji, Siyaset Bilimi ve Uluslararası
Çalışmalar Okulu

Visiting Associate Professor, University of Bristol, School of Sociology, Politics and
International Studies, Department of Islamic Law,
Bristol/United Kingdom

yusuf.esit@bristol.ac.uk

ORCID: [0000-0002-9694-0878](https://orcid.org/0000-0002-9694-0878)

Makale Bilgisi | Article Information

Geliş Tarihi Received: 06.02.2025

Kabul Tarihi Accepted: 03.06.2025

Yayın Tarihi Published: 15.06.2025

Atıf | Cite as

Eşit, Yusuf. “Mâverdî’nin Düşüncesinde Asabiyet ve Şahitliğe Etkisi”. *Van İlahiyat Dergisi* 13/22 (Haziran 2025), 160-178. <https://doi.org/10.54893/vanid.1652588>

Eşit, Yusuf. “‘Aşabiyya and Its Effect on Testimony in al-Māwardī’s Thought” *Van Journal of Divinity* 13/22 (June 2025), 160-178. <https://doi.org/10.54893/vanid.1652588>

İntihal | Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/vanid>

Mail: vanyyuifd@yyu.edu.tr

'Aşabiyya and Its Effect on Testimony in al-Māwardī's Thought

Abstract

The term 'aşabiyya derived from a root meaning 'to surround' or 'to encompass', was used in the pre-Islamic (Jāhiliyya) period to refer to a community composed of kin related through the paternal line, reflecting a solidarity based on blood ties. Islam revised the pre-Islamic concept of 'aşabiyya into a framework based on cooperation in righteousness and goodness, as well as solidarity in preventing oppression and evil deeds, thus shifting the focus from blood ties to a religious bond. This also implies that 'aşabiyya, in its essence, is not entirely condemned and may have aspects that are acceptable or tolerable. Alongside the acceptable and unacceptable aspects of 'aşabiyya, its legal consequences have been discussed in fiqh. In this context, the approach of al-Māwardī (d. 450/1058), who addressed the subject comprehensively in the eyes of jurists, is particularly significant. He categorises 'aşabiyya into four types: love, 'aşabiyya itself, hatred, and enmity. Each category is analyzed in terms of whether it obstructs the validity of testimony and is further classified as *mubāḥ* (permissible), *mustaḥabb* (recommended), or *makrūh* (disliked). Al-Māwardī examines 'aşabiyya by emphasizing its elements of love, *bugḥ* (hatred), and *adāwa* (enmity) as the critical pillars of his classification. These pillars also fall within the study areas of disciplines such as moral philosophy, psychology, and sociology. Al-Māwardī's classification of 'aşabiyya clearly demonstrates how something is evaluated and ruled upon differently based on its moral, psychological, and social effects. The study highlights the connection between fiqh and ethics in al-Māwardī's approach, as well as the meticulous and thorough manner in which an issue is analyzed to derive rulings. As a Shāfi'ī jurist, it can naturally be said that al-Māwardī's approach to the subject is inspired by al-Shāfi'ī's (d. 204/820) views. However, it should also be noted that al-Māwardī's treatment of the subject is more developed and analytical. The sources for this study primarily include al-Māwardī's study *al-Ḥāwī al-kabīr* as well as classical jurisprudential sources from the four schools of thought.

Keywords: Islamic Law, al-Māwardī, Fuqahā', Testimony, 'Aşabiyya.

Māverdi'nin Düşüncesinde Asabiyet ve Şahitliğe Etkisi

Öz

Bu çalışma, Māverdi'nin (ö. 450/1058) asabiyet kavramına dair yaklaşımını ve bu kavramın altında yatan duyguların şahitlik üzerindeki etkilerini ele almaktadır. Sarmak, kuşatmak anlamına gelen "asabe" cahiliye döneminde baba tarafından kan bağı bulunan akrabalarından oluşan cemiyet anlamında kullanılarak kan bağına dayalı bir dayanışma anlayışını yansıtmaktaydı. İslam bu tür dayanışma anlayışını yererek hakta ve iyilikte yardımlaşma, zulmü ve münkeri engellemede dayanışmayı övmüştür. Fukahâ asabiyeti bu minvalde ele almış kendisine ilişkin hukuki sonuçları fıkıh literatüründe tartışmıştır. Bu bağlamda fukahâ nezdinde konuyu kapsamlı bir şekilde ele aldığı için Māverdi'nin (ö. 450/1058) yaklaşımı önem arz etmektedir. O, konuyu muhabbet, asabiyete sebep olan sevgi, buğz ve adavet şeklinde dört kategoride ele almaktadır. Māverdi, bu kısımları da şahitliğe engel olup olmaması açısından kendi içerisinde mubah, müstehab ve mekruh kategorizasyonu ile incelemektedir. Māverdi, asabiyette yer alan sevgi, buğz ve adaveti kendi tasnifinin önemli sacayakları yaparak konuyu ele almaktadır. Bu sacayakları aynı şekilde ahlak felsefesi, psikoloji ve sosyoloji gibi farklı disiplinlerin de çalışma alanlarına girmektedir. Māverdi'nin asabiyete ilişkin tasnifi bir şeyin ahlakî, nefsi ve toplumsal etkisine göre nasıl farklı değerlendirildiğini ve hükme bağlandığını açıkça göstermektedir. Bu çalışma Māverdi'nin bu tasnifinin, İslam hukukunda nesep, mezhep gibi herhangi bir aidiyetin adalet üzerindeki etkisini anlamaya yönelik önemli bir çerçeve sunması; fıkıhın ahlakla ilişkisine ve hüküm vermek için bir meseleyi tüm boyutlarıyla ve dakik bir şekilde ele alma özelliğine dikkat çekmesi açısından önem arz etmektedir. Māverdi'nin konuya dair yaklaşımına Şāfi'î'nin (ö. 204/820) görüşlerinin ilham verdiği söylenebilir. Ancak Māverdi'nin konuyu ele alma biçiminin daha gelişkin veya analitik olduğunu söylemek gerekir. Çalışmanın kaynakları arasında başta Māverdi'nin *el-Ḥâvî'l-kebîr* adlı eseri olmak üzere dört mezhebe dair klasik fıkıh kaynakları yer almaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Māverdi, Fukahâ, Şahitlik, Asabiyet.

Introduction

‘Aṣabiyya (عصبية) is a nisba noun (منسوب اسم) derived from ‘aṣab (غضب).¹ The word asab means nerves in the body, ivy, and the notable members of a tribe.² ‘Aṣaba (عصبية) refers to those who inherit from a deceased person who has no direct ascendants (vālid) or descendants (walad) through the *kalāla* route.³ These are the male children and paternal relatives.⁴ The reason these relatives are called ‘aṣaba is their support for the father and their close relationship with him.⁵ In Islamic inheritance law, *aṣabe* are those who inherit the entire estate when there are no fixed-share heirs (*aṣḥāb al-furuḍ*). If there are fixed-share heirs, *aṣaba* receive whatever remains after their shares have been distributed.⁶ The term ‘aṣabiyya means ‘calling on a person to support his own tribe and to ally with those who oppose them, even if unjustly’.⁷ An ‘aṣabī person is someone who harbors hostility for the sake of their own ‘aṣaba and acts with a protective instinct.⁸

‘Aṣabiyya is predominantly based on kinship ties, and the closer or stronger these ties are, the more intense the ‘aṣabiyya becomes.⁹ Ibn Manẓūr states that protection and defense are two key attitudes associated with ‘aṣabiyya.¹⁰ Due to these emotions, ‘aṣabiyya leads a person to stand by his kin and protect them, whether they are oppressors or the oppressed. This attitude has been condemned by Islam. The Prophet Muḥammad (PBUH) said: “Whoever fights for ‘aṣabiyya, calls to it, or dies because of it, dies the death of the pre-Islamic age of ignorance (Jahiliyya).”¹¹ When asked whether love for one’s own people is considered ‘aṣabiyya, the Prophet (PBUH) replied: “No, but when a man helps his tribe in oppression, it is ‘aṣabiyya.”¹² The concept of ‘aṣabiyya is used in a way to include a negative meaning such as supporting the side to which one belongs under all circumstances, regardless of whether it is justified or unjustified.. In pre-Islamic society, the phrase “support your brother, whether he is an oppressor or the oppressed” encapsulated the primary meaning of ‘aṣabiyya. The Prophet Muḥammad (PBUH) also used this phrase but reinterpreted it positively. When a companion asked, “I understand helping him when he is oppressed, but how do I help him when he is an oppressor?” the Prophet (PBUH) replied, “by preventing him from committing oppression.”¹³ The statement “The liar of Rabi’ah is better than the truthful of Mudar” clearly reflects the understanding of ‘aṣabiyya in the period of jāhiliyya. This phrase is said to have been uttered during the war between the false prophet Musaylimah al-Kadhḥāb and the Muslims.¹⁴ Accordingly, Musaylimah from Rabi’a and Prophet Muḥammad (PBUH) from Muḍar are compared in terms of their qualities. Even though they knew that Musaylimah was a liar and they accepted that Prophet Muḥammad (PBUH) was faithful in his message, the sense of ‘aṣabiyya drove them to fight on Musaylimah’s side.

Islam emphasizes the establishment of Islamic brotherhood beyond blood ties. In the verses “indeed, the believers are but brothers.”¹⁵, “The believing men and believing women are allies of one another. They

¹ Abū al-Faḍl Jamāl al-Dīn Muḥammad b. Mukarram b. ‘Alī b. Ahmad al-Ansārī al-Ruwayfī Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab* (Bayrūt: Dār al-Ṣadr, 1414), “aṣab”, 15/97.

² Abū al-Ṭāhir Majd al-Dīn Muḥammad b. Ya‘qūb b. Muḥammad al-Firūzābādī, *al-Qāmūs al-muḥīṭ* (Bayrūt: Muassesa al-Risāla, 2005), “aṣab”, 115.

³ Ibn Manẓūr, “aṣab”, 1/605; al-Firūzābādī, “aṣab”, 115.

⁴ Ibn Manẓūr, “aṣab”, 1/605.

⁵ Ibn Manẓūr, “aṣab”, 1/606.

⁶ Ibn Manẓūr, “aṣab” 1/605; al-Firūzābādī, “aṣab”, 115. See also: Abū Bakr ‘Uthmān b. Muḥammad Shaṭā al-Dimyāṭī. *l’ānāt al-ṭālibīn ‘alā ḥall al-fāz Fath al-mu’īn* (n.p.: Dār al-Fikr, 1997), 3/266.

⁷ Ibn Manẓūr, “aṣab”, 1/606.

⁸ Ibn Manẓūr, “aṣab”, 1/606.

⁹ Mustafa Çağrı, “Asabiyyet” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/453.

¹⁰ Ibn Manẓūr, “Aṣab”, 1/606.

¹¹ Abū ‘Urwah Ma‘mar b. Rāshid al-Baṣrī al-Ṣan‘ānī, *al-Jāmi‘*, critical ed. Ḥabīb al-Raḥmān al-A‘zamī (Bayrūt: al-Maktaba al-Islāmī, 1403), 11/339.

¹² Abū ‘Abd Allāh Aḥmad b. Muḥammad b. Ḥanbal al-Shaybānī Aḥmad b. Ḥanbal, *al-Musnad*, critical ed. Abū Ḥājir Muḥammad Sa‘īd Bashyūnī (Bayrūt: s.n., 1405/1985), 28/196-197; 29/16.

¹³ Abū al-Ḥasan ‘Alī b. Muḥammad al-Baṣrī Al-Māwardī, *al-Ḥawī al-kabīr fī al-fiqh ‘alā madhhab al-Imām al-Shāfi‘ī*, critical ed. ‘Alī Muḥammad Mu‘awwaḍ and ‘Adil Aḥmad ‘Abd al-Mawjūd (Bayrūt: Dār al-Kutub al-Ilmiyya, 1999), 17/201.

¹⁴ Abū Zakariyyā Yahyā b. Sharaf al-Nawawī, *al-Majmū‘ sharḥ al-Muḥadhdhab* (Bayrūt: Dār al-Fikr, n.d.), 14/42; Mustafa Sabri Küçükbaşçı, “Mudar” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/357.

¹⁵ Al-Ḥujurāt 49/10.

enjoin what is right and forbid what is wrong."¹⁶ Allāh commands Muslims to foster unity and cooperation while forbidding them from turning their backs on one another and falling into division. The ḥadīths *"Do not be jealous of one another, do not fall into separation, do not turn your backs on one another, do not hate one another, and serve Allāh as brothers"* and *"My ummah is like a building whose parts hold each other tightly"* can also be evaluated in this context. *Fuqahā* have cited these verses and ḥadīths as evidence that the *‘aşabiyya* of the pre-Islamic period is condemned.¹⁷

This study analyses the way *‘aşabiyya* is handled in fiqh sources, especially its effect on testimony. In this context, al-Māwardī's approach is of particular importance since he analyses *‘aşabiyya* analytically. The main axis of the study is al-Māwardī's analysis of the emotions underlying the phenomenon of *‘aşabiyya* and their effects on testimony. The study consists of two titles. In the first heading, the jurists' definitions of *‘aşabiyya* and their views on the issues related to *‘aşabiyya* will be discussed. In the second section, al-Māwardī's classification will be analysed in depth in terms of its effect on testimony.

1. General Outline of *‘Aşabiyya* in Fiqh Sources

1.1. The Perspective of the *Fuqahā* on *‘Aşabiyya*

When the sources of *fiqh* are analysed, it is seen that *‘aşabiyya* is defined in accordance with the dictionary meanings we quoted above. In general, the definition of *‘aşabiyya* as *‘disliking a person because he is the child of so-and-so'*¹⁸ comes to the fore.¹⁹ This definition indicates that *fuqahā* approached the concept of *‘aşabiyya* in line with the understanding from jahiliyya era, which Islam condemned. The context in which they addressed *‘aşabiyya* also confirms their negative perception of it.

Al-Shāfi‘ī (d. 204/820) points out that the most honourable descent is to be attributed to Islam. He states that the worthiest of being loved are those who obey Allāh the most.²⁰ According to him, the most virtuous among those who obey Allāh are the following three individuals: a just ruler, an alim who exercises ijtihād (independent legal reasoning), and a person who benefits both the general Muslim community and specific individuals²¹. He does not consider the love of one's own tribe to be a form of *‘aşabiyya*, unless it leads to ḥarām behaviour towards others.²² This also shows that *‘aşabiyya* is used in a different sense beyond loving one's own tribe.²³ According to him, *‘aşabiyya* is to dislike a person only because he is from so-and-so's tribe without any religious and justified personal justification.²⁴ Al-Shāfi‘ī's understanding suggests that hatred (*bughḍ* - بغض) as an emotion alone is not absolutely condemned. For example, it is legitimate to dislike someone who is in disobedience to Allāh, and this dislike is justified. Al-Shāfi‘ī sees the state of loving and disliking someone as a fact that occurs in almost every human being. According to him, the criterion for loving a person is whether this love leads to a ḥarām behaviour. What is makrooh in this kind of love is if this love leads the person to things that Allāh has forbidden, such as cruelty, mockery of lineage, and showing *‘aşabiyya*.²⁵

The approach of al-Shāfi‘ī, who did not consider the love of one's own tribe within the scope of *‘aşabiyya* as long as it did not lead the person to an unlawful behaviour against others, was reflected

¹⁶ Al-Tawbah 9/71.

¹⁷ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Idrīs al-Shāfi‘ī, *al-Umm* (Bayrūt: Dār al-Ma‘rifa, 1990), 6/223; al-Māwardī, *al-Ḥawī al-kabīr*, 17/199; Abū al-Ma‘ālī Rukn al-Dīn ‘Abd al-Malik b. ‘Abd Allāh b. Yūsuf al-Juwaynī, *Nihāyat al-maṭlab fī dirāyat al-madhhab*, critical ed. ‘Abd al-‘Azīm al-Dīb (Saudi Arabia: Dār al-Minhāj, 2007), 19/28.

¹⁸ Al-Shāfi‘ī, *al-Umm*, 6/223; al-Nawawī, *Rawḍat al-tālibin wa ‘umdat al-muttaqīn*, critical ed. Zuhayr al-Shāwīsh. (Bayrūt: Al-Maktab al-Islāmī, 1991), 11/238. Abū ‘Abd Allāh Shams al-Dīn Muḥammad b. Muḥammad b. ‘Abd al-Raḥmān al-Khaṭṭāb. *Mawāhib al-Jalīl fī sharḥ Mukhtaṣar Khalīl* (n.p.: Dār al-Fikr, 1992), 6/175.

¹⁹ Yusuf Eşit, "Fukahanın Asabiyyete Bakışı" *Middle East 9th International Conference on Contemporary Scientific Studies*, March 13–15, 2024 – Bayrūt, Lebanon: Abstract Book, ed. Samar Zakaria Asso ve Samira Kkadhraoui Ontunc (Ankara: İksad Publications, 2024), 367.

²⁰ Al-Shāfi‘ī, *al-Umm*, 6/223.

²¹ Al-Shāfi‘ī, *al-Umm*, 6/223.

²² Al-Shāfi‘ī, *al-Umm*, 6/223.

²³ Eşit, "Fukahanın Asabiyyete Bakışı", 367.

²⁴ Al-Shāfi‘ī, *al-Umm*, 6/223.

²⁵ Al-Shāfi‘ī, *al-Umm*, 6/223.

unconditional in the sect with al-Muzanī (d. 264/878)²⁶ “as love of one’s tribe is not ‘aṣabiyya”. For example, al-Juwaynī (d. 478/1085) states that there are reports that ‘aṣabiyya is forbidden, but loving one’s own tribe is not ‘aṣabiyya.²⁷ However al-Juwaynī further states that hating someone merely because they belong to a different lineage is an ‘aṣabiyya.²⁸

Al-Shāfi‘ī and Ibn Qudāma (d. 620/1223), while outlining the qualifications of those from whom a judge (qāḍī) would obtain information, stipulate that they should be free from ‘aṣabiyya.²⁹ Al-Māwardī (d. 450/1058), al-Shīrāzī (d. 476/1083), al-Rāfi‘ī (d. 623/1226), and al-Nawawī (d. 676/1277) similarly emphasize that those providing testimony must be free from both tribal and sectarian bias to ensure that justice prevails.³⁰ The fact that these jurists mentioned sectarian ‘aṣabiyya in addition to genealogical ‘aṣabiyya is important in their terms of approaching ‘aṣabiyya from a broader perspective beyond blood ties. It is also understood from this that, unlike the *Jāhiliyya* society, different types of ‘aṣabiyya other than lineage were formed in Islamic society and the *fuqahā* considered them within the scope of ‘aṣabiyya. Accordingly, all kinds of belonging and associations that cause fanaticism can be considered within the scope of ‘aṣabiyya.

The speculative (*ẓannī*) nature of fiqh has allowed for diverse interpretations and opinions. Al-Shāfi‘ī, being aware of this, states that they did not discredit (*jarḥ*) those who considered mut‘a marriage lawful, issued fatwas permitting it, and practiced it; those who deemed it lawful to marry a concubine regardless of whether she was Muslim or polytheist despite having financial means; and those who considered it permissible to exchange one dinar for two dinars or one dirham for two dirhams in a spot transaction and engaged in such practices and therefore, he does not regard their testimony as rejected (*mardūd*). According to al-Shāfi‘ī, some leading muftis have issued fatwas permitting such practices and even implemented them themselves. However, al-Shāfi‘ī classifies all of these acts as *taḥrīm*an *makrūh* (prohibitively disliked), yet he states that he does not discredit these individuals by accusing them of legalising what Allāh has prohibited. He further notes that, just as they consider him to be mistaken, he likewise considers them to be inaccurate. The key difference, however, is that they accuse al-Shāfi‘ī of prohibiting what Allāh has permitted.³¹ Although al-Shāfi‘ī stated that they did not censure those who thought differently from them and did not accuse them of anything, the fact that he stated that they were accused of making the lawful *ḥarām* provides us with data on sectarian ‘aṣabiyya in his period. We can say that al-Shāfi‘ī’s broad tolerance and approach to fiqhī disagreements were not fully embraced even by some of his later followers in certain periods of Islamic history. Indeed, the following passages of Ibn Muflīḥ (d. 763/1362) provide striking data on the actual existence of sectarian ‘aṣabiyya in Islamic society and the relations between power and religion:

“I have seen a group of people who claim to belong to ‘ilm (knowledge) but behave like the common folk (‘awām). If a Ḥanbalī prays in a Shāfi‘ī mosque without reciting aloud (*jaḥrī*), the Shāfi‘ī has become angry; if a Shāfi‘ī prays in a Ḥanbalī mosque and recites aloud, the Ḥanbalīs become angry. This issue is a matter of *ijtihād*, and the ‘aṣabiyya shown in this regard is nothing more than a desire far removed from true knowledge. Ibn ‘Aqīl said: ‘I have seen that people refrain from oppression only when they are powerless to commit it. I say this is not only for the *awām* but also for the scholars. During the time of Ibn Yūsuf, power was in the hands of the Ḥanbalīs; thus, they oppressed those who

²⁶ Abū Ibrāhīm Ismā‘īl b. Yahyā b. Ismā‘īl al-Muzanī, *Mukhtaṣar al-Muzanī* (Bayrūt: Dār al-Ma‘rifa, 1990), 8/420.

²⁷ Al-Juwaynī, *Nihāyat al-maṭlab*, 19/28. For a detailed discussion on al-Juwaynī’s stance toward madhhab imāms and its connection to ‘aṣabiyya, see: Selman Demirboğa, “Cüveynī’nin Mezhep İmamlarına Yönelik Tutumu: el-Burhān fī Usūlī’l-Fıkh Adlı Eseri Örneğinde”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2023), 415-425.

²⁸ Al-Juwaynī, *Nihāyat al-maṭlab*, 19/28.

²⁹ Al-Shāfi‘ī, *al-Umm*, 6/221; Abū Muḥammad Muwaffaq al-Dīn ‘Abd Allāh b. Aḥmad b. Muḥammad Ibn Qudāma, *al-Mughnī* (Cairo: Maktabat al-Qāhira, 1968), 10/58.

³⁰ Al-Māwardī, *al-Ḥawī al-kabīr*, 16/185; Abū Ishāq Ibrāhīm b. Yūsuf al-Shīrāzī, *al-Muḥadhdhab fī fiqh al-Imām al-Shāfi‘ī* (Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, n.d.), 3/385; Abū al-Qāsim ‘Abd al-Karīm b. Muḥammad b. ‘Abd al-Karīm al-Rāfi‘ī, *al-Azīz sharḥ al-Wajīz*, critical ed. ‘Alī Muḥammad Mu‘awwad and ‘Ādil Aḥmad ‘Abd al-Mawjūd (Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1417/1997), 12/505. Al-Nawawī, *Rawḍat al-tālibīn*, 11/172.

³¹ Al-Shāfi‘ī, *al-Umm*, 6/222-223.

followed the Shāfi'ī school in secondary (furū') matters. They did not allow them to recite aloud (jahṛī) in prayer or make the qunūt supplication in their mosques. However, this is an ijtihādī matter. When Ibn Yusuf died and the era of Naẓẓām (Nizām al-Mulk) began, the Ḥanbalīs lost their power. This time, it was the Shāfi'īs who extended their hands over the Ḥanbalīs like oppressive rulers."³²

In the eyes of the *fuqahā*, 'aṣabiyya is understood as hatred that is not based on a legitimate and justified reason or love that causes oppression to others. As such, the *fuqahā* have taken a negative approach to the issues related to 'aṣabiyya. Indeed, Ibn 'Ābidīn (d. 1252/1836) interprets the narration "When two Muslims confront each other with swords, both the killer and the killed will be in hellfire" as referring to conflicts driven by 'aṣabiyya, tribal zeal (*ḥamiyya*), or disputes over worldly power and wealth.³³ Similarly, al-Nawawī restricts the permissibility of prayers of fear (*ṣalāt al-khawf*) to non-ḥarām wars. According to him, since it is forbidden by ijmaa for tribes to fight each other on the grounds of 'aṣabiyya, it is not permissible to pray the prayer of fear in such wars.³⁴ Fear prayer is a concession (*rukḥṣa*), and linking it to sinful acts contradicts the principle of nahy 'an al-munkar. In this case, granting a licence means indirectly supporting the commission of an ḥarām act.

1.2. The Opinions of the *Fuqahā* on Issues Related to 'Aṣabiyya

The issues in which the *fuqahā* have addressed 'aṣabiyya include its impact on testimony (shahāda), the status of those who die in battles driven by 'aṣabiyya, and the compensation for damages incurred in such conflicts. They also discussed whether funeral prayers (*ṣalāt al-janāza*) should be performed for them, and the person consulted by the judges should be free from 'aṣabiyya. Among these, it is possible to say that the effect of 'aṣabiyya on witnessing is discussed more.

The Ḥanafī jurist al-Kāsānī (d. 587/1191), in discussing the testimony of those influenced by their desires (*hawā*), states that if a person's hawā does not lead to disbelief (*kufr*) but they possess 'aṣabiyya or actively promote their hawā, their testimony will not be accepted.³⁵ He further notes that those who propagate their hawā or exhibit fanaticism (*ta'aṣṣub*) tend to be indifferent to lying.³⁶ Ibn Nujaym (d. 970/1563) transmits the view that the people of Irāq are considered fanatics because they intercede for those among them who commit crimes, and therefore, their testimony is not accepted. Following this, he states that the testimony of all fanatics will not be accepted.³⁷ Similarly, Ibn 'Ābidīn states that if a judge delivers a ruling based on the testimony of someone affected by 'aṣabiyya, the ruling is invalid.³⁸ It is observed that al-Kāsānī, Ibn Nujaym, and Ibn 'Ābidīn do not make any qualifications when rejecting testimony on the grounds of 'aṣabiyya.

The Mālikī jurist al-Khaṭṭāb (d. 954/1547) transmits the view of Ibn Farḥūn (d. 799/1397), who defines 'aṣabiyya as a person harboring hatred toward another merely because they are the child of a certain individual or belong to a particular tribe and holds that this is an impediment to testimony.³⁹ (d. 954/1547). Al-Sāwī (d. 1241/1825) also states that the testimony of a person accused of zealotry (*hamiyya*) and 'aṣabiyya is not be accepted.⁴⁰

³² Abū 'Abd Allāh Shams al-Dīn Muḥammad bin Muflīḥ bin Muḥammad al-Maqdisī Ibn Muflīḥ, *Kitāb al-furū'*, critical ed. 'Abdullah b. 'Abdullah b. 'Abduhuḥsīn al-Turki (Bayrūt: Mu'assasa al-Risāla, 2003), 2/22-23.

³³ Muḥammad Amīn bin 'Umar bin 'Abd al-'Abd al-Ḥusaynī al-Dimashqī Ibn 'Ābidīn, *Rādh al-mukhtār 'alā al-Durr al-mukhtār* (Bayrūt: Dār al-Fikr, 1992), 4/265.

³⁴ Al-Nawawī, *al-Majmū'*, 4/403.

³⁵ 'Alā' al-Dīn Abū Bakr b. Mas'ūd b. Aḥmad al-Kāsānī, *Badā'i' al-ṣanā'i' fī tartīb al-sharā'i'* (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1986), 6/269.

³⁶ Zayn al-Dīn b. Ibrāhīm b. Muḥammad al-Miṣrī Ibn Nujaym, *al-Baḥr al-rā'iq sharḥ Kanz al-daqa'iq* (n.p.: Dār al-Kutub al-Islāmī, n.d.), 7/90.

³⁷ Muḥammad Amīn b. 'Umar b. 'Abd al-'Azīz al-Ḥusaynī al-Dimashqī Ibn 'Ābidīn, *Minḥat al-khāliq* (n.p.: Dār al-Kitāb al-Islāmī, n.d.), 7/86.

³⁸ Al-Khaṭṭāb, *Mawāhib al-Jalīl fī Sharḥ Mukhtaṣar Khalīl*, 6/175.

³⁹ Abū al-'Abbās Aḥmad b. Muḥammad al-Sāwī, *Bulghat al-sālik li-aqrab al-masālik* (n.p.: Dār al-Ma'ārif, n.d.), 4/256.

⁴⁰ Al-Shāfi'ī, *al-Umm*, 6/223.

We previously mentioned that al-Shāfi‘ī considered what he termed pure ‘aṣabiyya (*makhḍa* ‘aṣabiyya) which ‘aṣabiyya as an impediment to the acceptance of testimony.⁴¹ However, al-Shāfi‘ī makes a qualification at this point. He states that the testimony of a person who openly displays their ‘aṣabiyya and calls others to it is not accepted.⁴² Al-Shāfi‘ī states that even if a person does not declare war, their testimony will be rejected if they verbally express their ‘aṣabiyya, call others to it, and gather people around this cause. This is because such a person had committed an act that is unanimously considered ḥarām by *fuqahā*.⁴³

Al-‘Imrānī (d. 558/1163) defines *madhmūm* ‘aṣabiyya (blameworthy ‘aṣabiyya) as harboring hatred toward a group of people solely because they belong to a certain tribe, despite them having done no harm to the individual. According to him, if a person merely dislikes those they harbor resentment toward in their heart and does not express this hatred verbally, it does not affect their testimony against them. This is because it is impossible to guard against what is in the heart.⁴⁴ However, if this hatred manifests through a language of hatred, such as provocative speeches that incite hostility or calls for enmity without being accompanied by explicit insults or verbal abuse the ruling varies depending on the reason behind it. According to what he transmits, Ibn al-Ṣabbāgh (d. 477/1084) holds that if the hatred is based on religious reasons, the testimony will not be rejected; however, if it pertains to worldly matters, the person falls into the category of an adversary, and their testimony against the opposing party will not be accepted.

Additionally, as he reports, Shaykh Abū Ḥamid (d. 406/1016) states: “If such behavior is repeatedly observed from a person, they become a *fāsiq*, and their testimony is rejected. If they insult those people and openly use offensive language, then they are a *fāsiq*, and their testimony will not be accepted against anyone”.⁴⁵

The Shāfi‘ī jurist al-Nawawī (d. 676/1277) defines ‘aṣabiyya as harboring hatred toward a person solely because they belong to a certain group. He states that ‘aṣabiyya alone is not sufficient to invalidate testimony; rather, for testimony to be rejected, it must be accompanied by calling upon others to harm that person and gathering people against them. Al-Nawawī considers with ‘aṣabiyya the presence of active propaganda against the individual as a necessary condition for rejecting testimony.⁴⁶ Al-Shirbīnī (d. 977/1570) does not consider a person's love for their own kin as ‘aṣabiyya and states that testimony will not be rejected on this basis. Additionally, like al-Nawawī, he affirms that ‘aṣabiyya, defined as ‘harboring hatred toward someone solely because they are the child of a certain person,’ is not sufficient on its own to invalidate testimony. Al-Shirbīnī further states that those who are part of a group united in enmity against a particular community will have their testimony rejected.⁴⁷

The Ḥanbalī jurist Shams al-Dīn Ibn Muflīḥ considers ‘aṣabiyya as one of the factors that invalidate testimony. According to him, the testimony of a person known for displaying extreme fanaticism is not accepted. Even if it does not reach the level of outright hostility, he includes cases such as one tribe exhibiting ta‘assub against another within this ruling.⁴⁸ Burhān al-Dīn Ibn Muflīḥ (d. 884/1479) also transmits the view of Ibn ‘Aqīl (d. 513/1119), who holds that the testimony of a person known for ‘aṣabiyya, such as the tribal bias that Bedouins harbor against village dwellers, will not be accepted.⁴⁹

Unlike the Shāfi‘ī *fuqahā*, who consider external factors such as verbal expression, propaganda, or other outward manifestations necessary for ‘aṣabiyya to invalidate testimony, the Ḥanafī, Mālikī, and Ḥanbalī *fuqahā* regard the mere presence of ‘aṣabiyya as sufficient grounds for rejecting testimony and do not impose additional conditions as the Shāfi‘īs do. Shāfi‘ī jurists have not considered *bughḍ* alone as a factor

⁴¹ Al-Shāfi‘ī, *al-Umm*, 6/223.

⁴² Al-Shāfi‘ī, *al-Umm*, 6/223.

⁴³ Abū al-Ḥusayn Yahyā b. Abī al-Khayr b. Sālim b. As‘ad al-‘Imrānī, *al-Bayān fī madhhab al-Imām al-Shāfi‘ī*, critical ed. Qāsim Muḥammad al-Nūrī (Saudi Arabia: Dār al-Minhāj, 2000), 13/316.

⁴⁴ Al-‘Imrānī, *al-Bayān*, 13/316.

⁴⁵ Al-Nawawī, *Rawḍat al-tālibīn wa ‘umdat al-muttaqīn*, 11/239.

⁴⁶ Shams al-Dīn Muḥammad b. Aḥmad al-Khaṭīb al-Shirbīnī, *Mughnī al-muḥtāj ilā ma‘rifat ma‘ānī alfāz al-Minhāj* (Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1994), 6/358.

⁴⁷ Ibn Muflīḥ, *Kitāb al-furū‘*, 11/365.

⁴⁸ Abū Ishāq Burhān al-Dīn Ibrāhīm b. Muḥammad b. ‘Abd Allāh Ibn Muflīḥ, *al-Nukat wa al-fawā'id al-saniyya ‘alā mushkil al-Muḥarrar li-Majd al-Dīn Ibn Taymiyya* (Riyāḍ: Maktabat al-Ma‘ārif, 1984), 2/301.

that invalidates testimony; moreover they have stipulated its open expression and active propagation as additional conditions.⁴⁹ This should not be understood as tolerating bughḍ to a certain extent.⁵⁰ The rejection of testimony is a judicial decision, which requires a concrete, assessable, and objective criterion. At this point, this feeling can only be understood by revealing it, and revealing it can only be understood by expressing it.⁵¹

Another issue related to people of *‘aşabiyya* is whether funeral prayers should be performed for those who die in battles and conflicts driven by *‘aşabiyya*. In this context, the discussion on whether funeral prayers should be conducted for such individuals is generally found in Ḥanafī sources. Ḥanafī jurists state that those killed in wars rooted in *‘aşabiyya* are treated under the same ruling as rebels (*bāghī*) regarding the washing of their bodies and the performance of their funeral prayers.⁵² There is also, a weak opinion within the Ḥanafī school that allows for the washing of their bodies.⁵³ Jurists emphasise the deterrent aspect of the view of not performing the funeral prayers of both the *baghiyyahs* and their funeral prayers.⁵⁴

Since the Ḥanafī jurists considered washing of the bodies of those who died in this way and the performance of their prayers within the scope of *bagy*, it is understood that they were of the opinion that they could be fought with them. The Mālikīs, on the other hand, deal with this issue explicitly. Imām Mālik, on the question of whether the people of *‘aşabiyya* should be fought, states that they can be fought if they do not respond positively to the just imām's invitation to them to be merciful and return to the truth.⁵⁵ Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī (d. 386/996) also states that if the people of *‘aşabiyya* do not return to the truth after the imām calls them to the truth, they can be fought.⁵⁶

Al-Shāfi‘ī states that it is permissible to fight against acts fundamentally based on oppression, such as banditry (*ṭarīq qat’*) and *‘aşabiyya*.⁵⁷ According to him, when two groups engage in battle due to plunder or *‘aşabiyya*, both remain liable for compensation (*‘āqila*) and retribution (*qisās*) for the damages they cause to each other.⁵⁸ Similarly, al-Māwardī holds that if two individuals or groups come together and fight solely for *‘aşabiyya*, seeking each other's lives and property, both parties are considered oppressors. However, those killed from either side are regarded as wronged, and retributions applied to their killers. Before the battle begins, both sides are equally considered oppressive, as they have transgressed limits by engaging in conflict. However, once killing occurs, the situation changes: The killer becomes the oppressor due to committing the act of killing, while the one killed is deemed the oppressed.⁵⁹

Ibn Qudāma (d. 620/1223) states that if two groups fight each other due to leadership, *mulk*, or *‘aşabiyya* and refuse to obey the *imām*, they are both considered oppressors, and thus, they are liable for the damages they inflict upon one another.⁶⁰ According to him, if one of these groups fights under the command of the imām and in obedience to him, that group is in the right. The other group, however, is in the position of those who fight against the imām.⁶¹ From this approach, it is understood that Ibn Qudāma holds the view that it is permissible to fight against the fanatical (*muta‘aṣṣib*) side and that they are responsible for the harm they cause.

⁴⁹ Eşit, "Fukahânın Asabiyete Bakışı", 367.

⁵⁰ Eşit, "Fukahânın Asabiyete Bakışı", 367.

⁵¹ Eşit, "Fukahânın Asabiyete Bakışı", 367.

⁵² Ibn Nujaym. *Al-Baḥr al-rā‘iq*, 2/215.

⁵³ Ibn ‘Ābidīn. *Radd al-mukhtār*, 2/211; Abū al-İhlās Ḥasan b. ‘Ammār b. ‘Alī al-Shurunbulālī, *Marāqī al-falāḥ bi-‘imḍād al-fattāḥ* (n.p.: Al-Maktabat al-‘Asriyya, 2005), 223.

⁵⁴ Ibn ‘Ābidīn, *Radd al-mukhtār*, 2/211; al-Shurunbulālī, *Marāqī al-falāḥ*, 223.

⁵⁵ Abū Sa‘īd ‘Abd al-Salām b. Sa‘īd b. Ḥabīb al-Tanūkhī Sahnūn, *al-Mudawwana* (n.p.: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1994), 1/530.

⁵⁶ Khalaf b. Abī al-Qāsim Muḥammad al-Qayrawānī, *al-Tahdhīb fī Ikhtisār al-Mudawwanah*, critical ed. Muḥammad al-Amin (Dubai: Dār al-Buhuth li’l-Dirasat al-Islamiyya, 2002), 2/77.

⁵⁷ Al-Shāfi‘ī, *al-Umm*, 1/257.

⁵⁸ Al-Shāfi‘ī, *al-Umm*, 6/35.

⁵⁹ Al-Māwardī, *al-Ḥāwī al-kabīr*, 13/465.

⁶⁰ Abū Muḥammad Muwaffaq al-Dīn ‘Abdullāh b. Aḥmad b. Muḥammad Ibn Qudāma, *al-Kāfī fī fiqh al-Imām Aḥmad* (Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1994), 4/59.

⁶¹ Ibn Qudāma, *al-Kāfī*, 4/59.

Al-Qarāfī (d. 684/1285) states that *ta’wīl* (interpretation) plays a crucial role in determining liability for damages in any conflict. *Ta’wīl* refers to a justifiable reason, and those who possess such a justification are classified as rebels. The reason rebels are not held responsible for damages caused during war is that they act based on *ta’wīl*, meaning they believe they have a valid justification. Al-Qarāfī does not regard mere ‘aṣabiyya as a justifiable reason within the scope of *ta’wīl*.⁶² Similarly, al-Kharashī (d. 1101/1690) states that when *bāghī* groups engage in war without *ta’wīl* motivated instead by ‘aṣabiyya or sheer obstinacy (*‘inād*) they are liable for the damages they cause.⁶³

Al-Shāfi‘ī and Ibn Qudāma (d. 620/1223) state that those whom the qāḍī consults for verification (*tazkiya*) must be free from *hawā* (bias) and ‘aṣabiyya.⁶⁴ Al-Māwardī explains this requirement as follows: “One should not be among those swayed by *hawā* and ‘aṣabiyya in matters of lineage or sect. Such a person may be inclined to present the bad actions of someone aligned with them as good, while portraying the good actions of someone opposed to them as bad.”⁶⁵ Similarly, al-Shīrāzī, al-Rāfi‘ī and al-Nawawī emphasize that those from whom the qāḍī seeks information must be free from lineage-based and sectarian ‘aṣabiyya to ensure that a just person is not discredited (*jarḥ*) and an unjust person is not wrongfully validated (*tazkiya*).⁶⁶

2. Al-Māwardī’s Classification of the Underlying Emotions of ‘Aṣabiyya in Relation to Testimony

Before discussing the relationship between ‘aṣabiyya and testimony, Al-Māwardī provides a general outline of Islam’s stance on the relationships among believers. According to him, Allāh the almighty has commanded Muslims to uphold unity and mutual support while prohibiting division and enmity through the following verses: “The believers are but brothers.”⁶⁷ “The believing men and believing women are allies of one another. They enjoin what is right and forbid what is wrong.”⁶⁸ He also cites the following *ḥadīths* of the Prophet Muḥammad (PBUH) regarding this matter: “My ummah is like a building; each part supports the other.” “Do not hate one another, and do not be jealous of one another, and do not desert each other, and O, Allāh’s worshipers! Be brothers.”⁶⁹ Al-Māwardī emphasizes that the type of relationship described in these *ḥadīths* is the fundamental principle in Islam. He argues that only through such unity can Muslims form a single force against the adherents of other religions.⁷⁰ Indeed, in another *ḥadīth*, the Prophet Muḥammad (PBUH) stated: “The blood of Muslims is equal to one another. They are united against others, and even the protection (*amān*) granted by the lowest-ranking among them is binding upon all Muslims.”⁷¹

Al-Māwardī, like al-Shāfi‘ī, after mentioning the fundamental principle of Islam regarding the relationships among Muslims, defines ‘aṣabiyya as “an excessive inclination toward a group in opposition to others.”⁷² At this point, the positive and negative emotions that arise in a person toward others form the basis of ‘aṣabiyya. Indeed, in al-Māwardī’s definition, both inclination toward one group and opposition to another are present. Instead of making a general judgement on ‘aṣabiyya and its underlying emotions, Mawardī categorises it according to the emotions it contains. He discusses which of these emotions are acceptable or prohibited under which conditions and categorises ‘aṣabiyya in the following four categories

⁶² Abū al-‘Abbās Shihāb al-Dīn Aḥmad b. Idrīs al-Qarāfī, *Al-Dhakhīrah*, critical ed. Muḥammad Bū Khabza (Bayrūt: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1994), 12/10.

⁶³ Muḥammad b. ‘Abd Allāh al-Kharashī, *Sharḥ Mukhtaṣar Khalīl* (Bayrūt: Dār al-Fikr, n.d.), 8/61.

⁶⁴ Al-Shāfi‘ī, *al-Umm*, 6/221; Ibn Qudāma, *al-Mughnī*, 10/58.

⁶⁵ Al-Māwardī, *al-Ḥāwī al-kabīr*, 16/185.

⁶⁶ Al-Shīrāzī, *al-Muḥadhdhab*, 3/385; al-Rāfi‘ī, *al-‘Azīz*, 12/505; al-Nawawī, *Rawdat al-ṭālibīn*, 11/172.

⁶⁷ Al-Ḥujurāt 49/10.

⁶⁸ Al-Tawbah 9/71.

⁶⁹ Al-Māwardī, *al-Ḥāwī al-kabīr*, 17/199.

⁷⁰ Al-Māwardī, *al-Ḥāwī al-kabīr*, 17/199.

⁷¹ Al-Māwardī, *al-Ḥāwī al-kabīr*, 17/199.

⁷² Al-Māwardī, *al-Ḥāwī al-kabīr*, 17/199.

according to its source and result: Love (*maḥabbah*), love that leads to sin (*ma'ṣiyah*), *bughḍ* (hatred), and hatred that leads to *'adāwa* (enmity).⁷³

Al-Māwardī Categorises each aspect as *mubāḥ* (permissible), *mustaḥabb* (recommended), and *makrūh* (discouraged). As mentioned in his definition, these emotions can essentially be reduced to two fundamental aspects: love and *bughḍ*. It can be said that al-Māwardī's classification of *'aṣabiyya* in this manner is influenced by al-Shāfi'ī's approach, which also considers the issue in terms of love and hatred. Indeed, al-Shāfi'ī addresses two aspects of *'aṣabiyya* in the context of its impact on testimony: love that manifests negatively toward others and hatred toward someone without a justifiable reason.⁷⁴

2.1. Love (Maḥabba)

Al-Māwardī categorises the ruling on love into three types: *mubāḥ*, *mustaḥabb*, and *makrūh*. Permissible (*mubāḥ*) love is that which is based on kinship, similarity in knowledge or literary taste, or on what is *mubāḥ* in terms of profession or livelihood.⁷⁵ According to him, This type of love is permissible, as it strengthens justice (*'adāla*) and does not weaken it.⁷⁶ Al-Māwardī states that⁷⁷ this is the kind of love that al-Shāfi'ī referred to in his saying: "A person's love for his own people is not *'aṣabiyya*."⁷⁸

Al-Māwardī also includes the Prophet Muḥammad's (PBUH) love for his own tribe, *Quraysh*, within this category. The Prophet (PBUH) was loved the Quraysh because they were his people. He expressed this through his statements: "The leaders (*a'immaḥ*) are from Quraysh"⁷⁹, "give precedence to Quraysh and do not go ahead of them; learn from Quraysh and do not dispute with them"⁸⁰ With these words, he designated leadership (*khilāfa*) for Quraysh.⁸¹ When returning from the Battle of *Badr*, a member of the *Anṣār*, Salāmah ibn Waqsh, was asked whom they had fought against. He replied, "Did we encounter anyone other than bald old men?" When the Prophet (PBUH) heard this, he responded, "They were the nobles of Quraysh." According to al-Māwardī, in this narration, the Prophet (PBUH) removed disgrace from them despite their disbelief and their enmity against him.⁸² Al-Māwardī also narrates an incident regarding the Prophet's (PBUH) love for his tribe, referring to a poet from the *Ḥimyar* tribe of Yemen who once recited: "When asked about my lineage, I am from *Ḥimyar*; I am neither from *Rabī'ah* nor from *Mudar*." In response, the Prophet (PBUH) said: "That is of lesser significance to your status but takes you farther from Allāh."⁸³

Mustaḥabb love is the love that is for the sake of religion. It promotes goodness, brings one closer to obedience to Allāh, and keeps one away from sin.⁸⁴ Al-Māwardī gives as an example of this type of love the brotherhood established by the Prophet Muḥammad (PBUH) between the *Anṣār* and the *Muhājir*. He cites the following verse as evidence: "You are the best community ever raised for humanity—you encourage good, forbid evil, and believe in Allāh."⁸⁵ He did not feel the need to address the impact of recommended love on justice and testimony. This is because if *mubāḥ* love does not harm justice but rather strengthens it, then *mustaḥabb* love, by greater reason, does not cause harm and instead further reinforces justice.⁸⁶

According to al-Shāfi'ī, the *makrūh* aspect of love is when it negatively affects others.⁸⁷ He focuses not on the group toward which the love is directed but on the negative consequences of that love. Al-Māwardī,

⁷³ Al-Māwardī, *al-Ḥāwī al-kabīr*, 17/199.

⁷⁴ Al-Shāfi'ī, *al-Umm*, 6/223.

⁷⁵ Al-Māwardī, *al-Ḥāwī al-kabīr*, 17/200.

⁷⁶ Al-Māwardī, *al-Ḥāwī al-kabīr*, 17/200.

⁷⁷ Al-Muzanī, *Mukhtaṣar al-Muzanī*, 8/420. In al-Shāfi'ī's original work, this statement is recorded as: "If a person particularly loves his tribe, this love is *silā* (kinship) and not *'aṣabiyya*, unless it leads him to act unjustly toward others." Al-Shāfi'ī, *al-Umm*, 6/223.

⁷⁸ Al-Māwardī, *al-Ḥāwī al-kabīr*, 17/200.

⁷⁹ Ma'mar b. Rāshid, *al-Jāmi'*, 11/58; Aḥmad b. Ḥanbal, *al-Musnad*, 7/389.

⁸⁰ Ma'mar b. Rāshid, *al-Jāmi'*, 11/54.

⁸¹ Al-Māwardī, *al-Ḥāwī al-kabīr*, 17/200.

⁸² Al-Māwardī, *al-Ḥāwī al-kabīr*, 17/200.

⁸³ For the poem, see Abū 'Uthmān 'Amr b. Baḥr b. Maḥbūb al-Jāhiz, *Maḥāsin wa al-azdād* (Bayrūt: Dār wa Maktabat al-Hilāl, 1423), 131.

⁸⁴ Al-Māwardī, *al-Ḥāwī al-kabīr*, 17/200.

⁸⁵ Āl 'Imrān 3: 110.

⁸⁶ Al-Māwardī, *al-Ḥāwī al-kabīr*, 17/200.

⁸⁷ Al-Shāfi'ī, *al-Umm*, 6/223.

however, categorises *makrūh* love based on the group to which it is directed. According to him, *makrūh* love is love based on mutual agreement and partnership in sin. Al-Māwardī cites the *ḥadīth*: "A person will be with those he loves." as an example of this type of love, emphasizing that a person who loves a sinner is like the sinner himself.⁸⁸ Through this statement, al-Māwardī highlights the spiritual consequences of social relationships in afterlife. In his perspective it is also stressed that the importance of adopting a value-based approach in forming relationships, explicitly stating that loving a sinner and approving of their actions brings a person to the same level as the sinner.

Al-Māwardī does not make explicit statements regarding justice and testimony of a person who falls into the category of *makrūh* love. He merely states that such individuals are in the same position as sinners (*fāsiq*). This type of love contradicts the general principle of religion, which mandates preventing wrongdoing (*munkar*). Since it contributes to acceptance and normalization of sin, al-Māwardī equates it, in terms of its consequences, with committing sin itself. As will be seen in later sections, as long as this love remains abstract and does not translate into concrete negative actions, it is difficult to claim that it harms justice or invalidates testimony. However, this legal assessment should not be interpreted as approval of such an attitude. In *fiqh*, determining that a particular condition does not disqualify testimony does not mean that it is ethically or religiously acceptable. For example, a *ṣalāh* that meets all its outward pillars (*arkān*) and conditions (*shurūṭ*) may be legally valid but is not necessarily accepted in the sight of Allāh. Its acceptance is also connected to the sincerity and devotion of the worshiper. Similarly, such love, over time, may lead a person to normalize sin within themselves, become desensitized to it, or even develop an inclination toward it. This will ultimately harm the individual's religious commitment. If this attitude persists and becomes widespread, it will contribute to broader societal normalization of sin. The complete elimination of sin cannot be achieved solely through the social isolation of sinners. If a sinner fails to recognize their wrongdoing and instead feels reinforced through indirect approval, they may normalize their behavior and, at worst, remain in their current state. Therefore, it must be acknowledged that love for sin has unacceptable consequences for the individual who loves it, for the sinner who is loved, and for society as a whole.

Al-‘Imrānī does not consider a person’s love for their own tribe, clan, sect, or homeland to be *makrūh* (discouraged). Instead, he views it as *mandūb* (recommended), citing prophetic *ḥadīths* related to companionship (*ulfaḥ*), unity, and solidarity as evidence.⁸⁹ The type of love Al-‘Imrānī refers to is likely one that does not lead to any negative consequences. It can be said that the love he considers *mandūb* corresponds to the *mubāḥ* (permissible) category in Al-Māwardī’s classification.

Al-Māwardī also addresses the ruling on love that arises from admiration of appearance. According to him, if such love stems from a desire that leads to suspicion, it is *makrūh* (discouraged). However, if it is based on appreciating Allāh’s craftsmanship in creation and the beauty within His design, it is considered closer to *mustaḥabb* (recommended) love.⁹⁰

2.2. The Love That Leads to Sin/*Ma’siyah* (‘Aṣabiyya)

Al-Māwardī, while classifying the emotions that underlie ‘aṣabiyya, refers to the second category as *love that leads to sin (ma’siyah)*. However, in the section where he begins his explanation, he opts for the ⁹¹ term “aṣabiyya”.⁹² He defines ‘aṣabiyya as “a group’s excessive inclination toward another group” and categorises it into two types: unconditional-general and justice-based. He describes the unconditional-general type as a tendency to support a group in every situation, regardless of truth or falsehood.⁹³ It

⁸⁸ Al-Māwardī, *al-Ḥāwī al-kabīr*, 17/200.

⁸⁹ Al-‘Imrānī, *al-Bayān*, 13/315.

⁹⁰ Al-Māwardī, *al-Ḥāwī al-kabīr*, 17/201.

⁹¹ Al-Māwardī, *al-Ḥāwī al-kabīr*, 17/199.

⁹² Al-Māwardī, *al-Ḥāwī al-kabīr*, 17/201.

⁹³ Al-Māwardī, *al-Ḥāwī al-kabīr*, 17/201.

represents a general attitude of unwavering allegiance to individuals or causes, whether they are right or wrong.⁹⁴ In this category, the distinction between just and unjust is irrelevant, and support is given to the favored side under all circumstances. Al-Māwardī characterizes this form of *‘aṣabiyya* as *fiṣq* (moral corruption) and considers it an attitude that disqualifies testimony.⁹⁵ As evidence, he cites the verse:⁹⁶ “*The hypocrites, both men and women, are all alike: they encourage what is evil, forbid what is good, and withhold ‘what is in’ their hands*”⁹⁷ It can be said that the type of *‘aṣabiyya* categorized by Al-Māwardī includes the love that Al-Shāfi‘ī describes as *makrūh*. Indeed, according to Al-Shāfi‘ī, if a person’s love for their own kin leads them to commit actions that Allāh has forbidden against others, this form of love is considered *makrūh*.⁹⁸

The justice-based and conditional category of *‘aṣabiyya* is limited to legitimate situations, such as supporting one's own group when they are in the right or striving to remove oppression against them. Whether it involves securing their rights or lifting injustices upon them, both cases are considered legitimate, and a person's support and loyalty to their own group are not absolute or unrestricted. What distinguishes this category from the first type -unconditional and general loyalty- is that when a group is unjust or oppressive, one does not continue to support them. Failing to stand by one's group in cases of wrongdoing or injustice sets this type apart from blind and unconditional allegiance. According to Al-Māwardī, this form of loyalty does not undermine justice and does not disqualify a person from giving testimony.⁹⁹ To support the legitimacy of this category, he cites the following verse: “*Cooperate in righteousness and piety, but do not cooperate in sin and aggression.*”¹⁰⁰ He also references the *ḥadīth*: “*One day, the Prophet (PBUH) said to a man: ‘Help your brother, whether he is an oppressor or he is an oppressed one.’ The man asked, ‘O Messenger of Allāh! I understand helping the oppressed, but how do I help the oppressor?’ The Prophet (PBUH) replied: ‘By preventing him from committing oppression.’*”¹⁰¹

Al-Māwardī points out that the ruling on this type of loyalty varies depending on its cause. If this loyalty is merely about loving one’s group, it is classified as *mubāḥ*. However, if it is aimed at ensuring that justice is served and rights are upheld, it is considered *mustaḥabb*.¹⁰² It is observed that the same action have different rulings due to underlying varying cause and intention behind it.

2.3 Hatred (*Bughd*)

The lexical meaning of *bughd* is disliking or the opposite of love.¹⁰³ Al-Māwardī, just as he did with love, categorizes *bughd* (hatred) into three types: *Mustaḥabb*, *mubāḥ*, and *makrūh*.¹⁰⁴ *Mustaḥabb bughd* is hatred based on religious reasons. Al-Māwardī includes hatred toward sinners in this category. Since he considers *bughd* against sinners as upholding the rights of Allāh the Almighty and a form of obedience to Him, he states that such hatred earns reward.¹⁰⁵ According to what Al-‘Imrānī transmits, Ibn al-Sabbāgh holds the view that if *bughd* is openly expressed and propagated, but not accompanied by explicit insults or verbal abuse, it does not invalidate testimony as long as its source is a religious matter.¹⁰⁶

The approaches of al-Māwardī and Ibn Sabbāgh parallel that of al-Shāfi‘ī.¹⁰³ According to al-Shāfi‘ī, the form of *‘aṣabiyya* that invalidates testimony is not one arising from a personal injustice or directed

⁹⁴ Al-Māwardī, *al-Ḥāwī al-kabīr*, 17/201.

⁹⁵ Al-Māwardī, *al-Ḥāwī al-kabīr*, 17/201.

⁹⁶ Al-Māwardī, *al-Ḥāwī al-kabīr*, 17/201.

⁹⁷ Al-Tawbah 9/67.

⁹⁸ Al-Māwardī, *al-Ḥāwī al-kabīr*, 17/201.

⁹⁹ Al-Shāfi‘ī, *al-Umm*, 6/223.

¹⁰⁰ Al-Ma‘idah 5/2.

¹⁰¹ Al-Māwardī, *al-Ḥāwī al-kabīr*, 17/201.

¹⁰² Al-Māwardī, *al-Ḥāwī al-kabīr*, 17/201.

¹⁰³ Al-Firūzābādī, “*bughd*”, 637; Muḥammad b. Muḥammad ‘Abd al-Razzāq al-Ḥusaynī al-Zabīdī, *Tāj al-‘arūs min jawāhir al-qāmūs* (n.p.: Dār al-Hidāya, n.d), “*bughd*”, 18/247.

¹⁰⁴ Al-Māwardī, *al-Ḥāwī al-kabīr*, 17/201.

¹⁰⁵ Al-Māwardī, *al-Ḥāwī al-kabīr*, 17/201.

¹⁰⁶ Al-‘Imrānī, *al-Bayān*, 13/316.

against a sinful act (ma‘ṣiyah), but rather one based solely on being affiliated with a particular group.¹⁰⁷ From his statements, it is understood that al-Shāfi‘ī does not regard resentment (bughḍ) toward sin or in response to personal injustice as the type of ‘aṣabiyya that disqualifies testimony. Al-Shāfi‘ī’s view of bughḍ against sinful acts corresponds to al-Māwardī’s category of mustaḥabb (recommended) bughḍ/adāwah, while his view on resentment arising from personal injustice aligns with al-Māwardī’s category of mubāḥ (permissible) bughḍ/adāwah.

This *bughḍ* is a manifestation of a person’s faith and loyalty to Allāh. Additionally, through an internal aversion to sin, a person disciplines their own soul, while socially distancing themselves from those who engage in sinful behavior helps preserve this moral state. Furthermore, by demonstrating such an attitude toward sin, the isolation of sinners from society is intended to encourage their reformation. The acceptability of this type of *bughḍ* is conditional upon it remaining within its proper limits. As will-be explicitly discussed in the following section on ‘adāwa, the legitimacy of this *bughḍ* depends on it staying at the emotional level and not translating into actions. The fundamental aim here is the inherent repulsiveness of sin itself. The fact that this *bughḍ* arises as a reaction to sin is what provides its legitimacy and justification.

Mubāḥ bughḍ refers to personal matters that arise from worldly causes. An example of this type of *bughḍ* is a person harboring resentment toward someone who has wronged them by usurping their rights or openly displaying enmity toward them.¹⁰⁸ Al-Māwardī states that since this *bughḍ* originates from worldly causes, a person neither gains *thawāb* (reward) nor incurs *ithm* (sin) because of it.¹⁰⁹ According to him, as long as this *bughḍ* does not extend to others, the person remains just (‘ādil), and his testimony is accepted.¹⁰⁹ In Al-Māwardī’s thought, a boundary is drawn for this type of *bughḍ*, and a balance is emphasized. He acknowledges that a person may have the motivation to defend their own rights and considers this a worldly matter. It is explicitly stated that as long as this *bughḍ* does not extend negatively to others, the individual neither gains reward nor incurs sin. However, if this *bughḍ* reaches a level where it affects others negatively, it is regarded as exceeding its proper limits. Such excess is seen as a negative condition and is described as *bughḍ* that undermines ‘adālah and invalidates testimony.

Makrūh bughḍ is the hatred a person harbors toward others based on differences in lineage, knowledge or profession. Al-Māwardī states that this form of *bughḍ* is *makrūh* because it causes division among people and distances them from one another.¹¹⁰ Al-‘Imrānī also describes as *madhmūm-‘aṣabiyya* a person’s hatred toward a group solely because they belong to a certain tribe, despite the fact that they have done nothing wrong to them.¹¹¹ According to Al-Māwardī, if this *bughḍ* hatred escalates into inciting others against those whom one harbors hatred toward, it undermines justice and disqualifies a person from giving testimony. However, if it does not reach this level, this type of *bughḍ* does not invalidate testimony.¹¹² Al-‘Imrānī transmits that Ibn al-Sabbāgh, a contemporary of Al-Māwardī, also considers openly expressed and propagated *bughḍ* to be an impediment to testimony if its source is a worldly matter, even if it is not accompanied by explicit insults or verbal abuse.¹¹³

Al-Māwardī classifies this type of *bughḍ* as *makrūh* in all cases, whether or not it reaches the level that invalidates testimony. This is because such an emotion undermines the social unity that Allāh has intended. Indeed, Al-Māwardī considers the solidarity and unity of the ummah to be a fundamental principle of the religion. Since this feeling sows the seeds of resentment and division, it contradicts this essential principle. Possessing such *bughḍ* is *makrūh*, and a person must control and even reform this feeling within themselves. If one fails to control it and it escalates to a level where it influences others—reaching the stage

¹⁰⁷ Al-Shāfi‘ī, *al-Umm*, 6/223.

¹⁰⁸ Al-Māwardī, *al-Ḥāwī al-kabīr*, 17/201.

¹⁰⁹ Al-Māwardī, *al-Ḥāwī al-kabīr*, 17/201.

¹¹⁰ Al-Māwardī, *al-Ḥāwī al-kabīr*, 17/201.

¹¹¹ Al-‘Imrānī, *al-Bayān*, 13/316.

¹¹² Al-Māwardī, *al-Ḥāwī al-kabīr*, 17/202.

¹¹³ Al-‘Imrānī, *al-Bayān*, 13/316.

of incitement (taḥrīd)—then their *‘adālah* will be compromised, and their testimony will be rejected. It can be said that Al-Māwardī’s approach reflects the stance of the Shāfi’ī sect. As previously mentioned, Shāfi’ī *fuqahā*, beginning with al-Shāfi’ī himself, require both open expression (iẓhār) and active propagation (da’wah or propaganda) for testimony to be invalidated due to *‘aṣabiyya*.¹¹⁴

Al-Māwardī also addresses causeless *bughḍ* at this point. According to him, if *bughḍ* is not based on a specific reason and is directed toward only one person, it does not invalidate testimony, as it stems from the individual’s inability to control their heart¹¹⁵ However, if *bughḍ* becomes a general attitude toward everyone, such a person falls under the scope of the Prophet’s *ḥadīth*: *‘The worst of people is the one who harbors hatred toward others, and others harbor hatred toward him.*¹¹⁶ According to al-Māwardī, such a condition constitutes a deficiency (*jarḥ*) in a person. Since it leads to division that religion prohibits and distances them from the companionship (*ulfah*) that Islam commands, their *‘adālah* is compromised. As a result, their testimony is rejected.¹¹⁷

Al-Māwardī considers *bughḍ* toward an individual as a natural human condition stemming from one’s inability to control their heart. However, he does not regard a generalized hatred toward everyone as a normal state. Hatred directed at a single person differs from *makrūh bughḍ*, which refers to animosity toward groups that differ in lineage, profession, or knowledge. In this, al-Māwardī addresses *bughḍ* directed at a single individual. Therefore, he categorizes *bughḍ* toward a single person, a specific group, and society at large differently in terms of their impact on testimony. Accordingly, harboring *bughḍ* toward a single individual without reason is a human tendency and does not compromise a person’s overall *‘adālah*. While *bughḍ* toward groups that differ in lineage, profession, or knowledge is *makrūh*, this emotion alone does not harm *‘adālah* unless it transforms into active propaganda against them. However, once this *bughḍ* shifts from emotion to action, it becomes detrimental to *‘adālah*. On the other hand, a generalized hatred toward all people is considered an abnormal state and is viewed as damaging to justice even if it does not manifest in outward actions.

2.4. Enmity (*‘Adāwa*)

One of the underlying emotions of *‘aṣabiyya* is *‘adāwa*, which is derived from the root *‘a-d-w* (ع-د-و)¹¹⁸, meaning ‘to oppress’ or ‘to act unjustly’ in its lexical sense. The aspect of *‘aṣabiyya* that favors certain individuals is driven by love, while its opposing aspect is shaped by *bughḍ* and *‘adāwa*. Al-Māwardī makes a fundamental distinction between *bughḍ* and *‘adāwa*. According to him, *bughḍ* is an internal emotion that exists within the heart, whereas *‘adāwa* is a concrete state that manifests in actions. He states that every instance of *‘adāwa* contains *bughḍ*, but not every instance of *bughḍ* leads to *‘adāwa*. Through this distinction, al-Māwardī essentially emphasizes that *bughḍ* is the underlying cause of *‘adāwa*.¹¹⁹ Al-Māwardī considers *‘adāwa* to be more severe than *bughḍ*.¹²⁰ Al-Zabīdī (d. 1205/1791) states that *bughḍ* generally leads to *‘adāwa*, but the two do not share the same meaning.¹²¹ By distinguishing between them, he aligns with al-Māwardī’s view. However, his assertion that *bughḍ* ultimately necessitates or results in *‘adāwa* is related to a cause-and-effect relationship, whereas al-Māwardī’s perspective focuses on the conceptual inclusion-exclusion relationship (intensional-extensional relation).

‘Adāwa is a broad concept that encompasses both justified and unjustified causes, with *‘aṣabiyya* being one of its underlying reasons. In this regard, the impact of *‘adāwa* on testimony is addressed independently in fiqh sources. Al-Shāfi’ī explicitly states that the testimony of an enemy against their

¹¹⁴ Al-Shāfi’ī, *al-Umm*, 6/223; al-Nawawī, *Rawḍat al-ṭālibīn*, 11/239; al-Shirbīnī, *Mughnī al-muḥtāj*, 6/358.

¹¹⁵ Al-Māwardī, *al-Ḥāwī al-kabīr*, 17/202.

¹¹⁶ Al-Māwardī, *al-Ḥāwī al-kabīr*, 17/202.

¹¹⁷ Al-Māwardī, *al-Ḥāwī al-kabīr*, 17/202.

¹¹⁸ Al-Firūzābādī, “adā”, 1309.

¹¹⁹ Al-Māwardī, *al-Ḥāwī al-kabīr*, 17/202.

¹²⁰ Al-Māwardī, *al-Ḥāwī al-kabīr*, 17/202.

¹²¹ Al-Zabīdī, “bughḍ”, 18/247.

adversary is not admissible.¹²² Ibn Rushd (d. 595/1198) reports that Imām Mālik also held this view.¹²³ The Ḥanbalī jurists also share this view,¹²⁴ and Ibn Qudāma attributes it to the majority of scholars.¹²⁵ In the Ḥanafī school, the accepted view is that an enemy’s testimony against their adversary is not rejected, regardless of whether the enmity arises from a religious or worldly matter. However, there is also a reported opinion within the school stating that ‘*adāwa* affects and undermines justis; therefore, the testimony of a person who harbors worldly enmity toward their adversary should not be accepted.¹²⁶

At this point, the debate does not concern ‘*adāwa* that stems from a religious cause. Rather, the discussion revolves around the impact of ‘*adāwa* arising from worldly matters on testimony. An example of a case where ‘*adāwa* arises from a worldly cause includes the testimony of a person who was robbed against the highway robber and the testimony of a murder victim’s heir (*walī al-maqtūl*) against the killer. An example of a case where ‘*adāwa* arises from a religious cause includes the testimony of a Muslim against a disbeliever (*kāfir*) and the testimony of a rightful of *ahl al-Sunnah* against an innovator (*mubtadi*).¹²⁷

Al-Māwardī approaches the issue with a more precise and analytical distinction, categorizing ‘*adāwa* into three types: *mustaḥabb*, *mubāḥ*, and *makrūh*.¹²⁸ *Mustaḥabb* ‘*adāwa* is the enmity felt toward those who deviate from Allāh’s commands and commit sins.¹²⁹ Al-Māwardī explains that the anger or resentment in this case stems from devotion and reverence for Allāh’s commands and prohibitions. Therefore, it transcends mere ‘*adāwa* and transforms into an attitude aimed at upholding the religion.¹³⁰ This, in turn, strengthens a person’s justis and makes their testimony even more worthy of acceptance. According to him, if a person can feel anger for the sins committed by others for the sake of Allāh, they will naturally exhibit an even greater sensitivity in keeping themselves away from sin.¹³¹ Al-Shirbīnī also states that the testimony of a Muslim against a disbeliever due to religious enmity, or that of a Sunni against an innovator, is admissible. According to him, religious enmity does not necessitate the rejection of testimony.¹³²

Al-Māwardī’s *mustaḥabb* ‘*adāwa* category, ‘*adāwa*, anger, and resentment do not stem from personal or worldly reasons but rather an expression of loyalty and devotion to Allāh. It is directed against disrespect toward Allāh’s rights and is exhibited purely for his sake (*fī ṣabilillāh*). Since this type of ‘*adāwa* originates from religious sensitivity, it is regarded as a moral stance that strengthens a person’s justis. Furthermore, because it carries a positive religious significance, it is not classified within ‘*adāwa* in its conventional negative sense. However, this state of anger centered on Allāh’s rights must not transform into personal resentment, vengeance, or hatred. It is possible to say that the legitimacy or morality of an attitude may vary according to its underlying intention and that a delicate balance is observed here.

The Ḥanafī scholar Mullā Khusraw (d. 885/1480) also states that ‘*adāwa* arising from a religious justification does not invalidate testimony; rather, he views it as an indication of a person’s strong adherence to their faith and the strength of their ‘*adālah*.¹³³ However, he considers ‘*adāwa* rooted in worldly matters to be ḥarām and argues that such enmity raises doubts about whether the person might fabricate statements against their adversary. Therefore, he regards this type of enmity as an impediment to

¹²² Al-Shāfi‘ī, *al-Umm*, 5/315.

¹²³ Abū al-Walīd Muḥammad ibn Aḥmad ibn Muḥammad al-Qurṭubī Ibn Rushd, *Bidāyat al-mujtahid wa nihāyat al-muqtasid* (Cairo: Dār al-Ḥadīth, 2004), 4/247.

¹²⁴ Abū al-Khaṭṭāb Maḥfūz b. Aḥmad al-Kalwadhānī, *al-Hidāyah ‘alā madhhab al-Imām Abū ‘Abdullāh Aḥmad b. Muḥammad b. Ḥanbal al-Shaybānī*, critical ed. ‘Abdullāṭif Ḥumaym al-Fahl, Māhir Yāsīn (Kuwait: Mu’assasat al-Ghirās li al-Nashr wa al-Tawzī‘, 2004), 598; Ibn Qudāma, *al-Kāfī*, 4/278.

¹²⁵ Ibn Qudāma, *al-Mughnī*, 10/167.

¹²⁶ Aḥmad b. Muḥammad b. Muḥammad al-Shaqafī Abū al-Walīd Lisān al-Dīn Ibn al-Shiḥnāh, *Lisān al-ḥukkām fī ma’rifat al-aḥkām* (Cairo: Al-Bābī al-Ḥalabī, 1973), 243; Ibn Nujaym, *al-Baḥr al-rā’iq*, 7/86.

¹²⁷ Ibn Qudāma, *al-Mughnī*, 10/167; Ibn al-Shiḥnāh, *Lisān al-ḥukkām*, 243.

¹²⁸ Al-Māwardī, *al-Ḥawī al-kabīr*, 17/202.

¹²⁹ Al-Māwardī, *al-Ḥawī al-kabīr*, 17/202.

¹³⁰ Al-Māwardī, *al-Ḥawī al-kabīr*, 17/202.

¹³¹ Al-Māwardī, *al-Ḥawī al-kabīr*, 17/202.

¹³² Al-Shirbīnī, *Mughnī al-Muḥtāj*, 6/358.

¹³³ Mullā Khusraw, *Durar al-ḥukkām fī sharḥ Ghurar al-aḥkām* (n.p.: Dār Ihya al-Kutub al-‘Arabiyya, n.d.), 2/376.

testimony.¹³⁴ From Mullā Khusraw's approach, it is understood that he aligns with the Ḥanafī position that considers dunyawī 'adāwa as a factor that disqualifies testimony. The 'adāwa described as being rooted in worldly matters corresponds to al-Māwardī's *mubāḥ* category of 'adāwa.

According to al-Māwardī, *mubāḥ* 'adāwa refers to a person's response to hostility directed at them while adhering to legal (*shar'ī*) limits, as stated in the verse: 'And if you punish, then punish with the equivalent of what you were harmed with.'¹³⁵ The individual must not exceed these boundaries when seeking retribution. In this case, since the person has acted within the limits of justice, their justis remains intact. However, the acceptance of their testimony depends on whether their enmity persists. If their anger has not subsided and their state of retaliation has not ended, their testimony against the person they are in conflict with is rejected. Conversely, their testimony remains valid when given in matters unrelated to that individual.¹³⁶

In *mubāḥ* 'adāwa, the fundamental criterion for a person's response to hostility directed at them is either *mithliyyah muqābalah* or not exceeding the legal limits. This ensures a delicate balance of justice, preventing the person from committing another act of injustice or unlawfulness in response. In this category, al-Māwardī views retaliation against enmity as a natural human reaction. However, as long as it remains within *shar'ī* boundaries, it does not compromise a person's general justis. Nevertheless, testimony against the person with whom one has an 'adāwa relationship varies depending on the persistence of this enmity. If the enmity remains active, the testimony against that person is not accepted. However, as long as one remains within *shar'ī* limits, testimony regarding others remains valid and admissible.

Al-Māwardī's approach aligns with al-Shāfi'ī's observation that people have both those they love and those they dislike. Indeed, al-Shāfi'ī acknowledges that nearly everyone holds positive and negative emotions toward others, highlighting this as a natural human condition.¹³⁷ However, he emphasizes that what matters is whether these emotions lead to injustice. Similarly, al-Māwardī follows this approach. However, al-Shāfi'ī takes this approach not in the context of context of *bughḍ*, but in the context of the limits of loving someone in terms of whether this love leads to something that is not lawful towards others.¹³⁸

Al-Māwardī defines *makrūh* 'adāwa as enmity initiated without any necessity or justification.¹³⁹ According to him, this type of enmity leads a person to exceed limits. If this 'adāwa is accompanied by offensive speech or inappropriate behavior, the individual loses credibility in the eyes of all people, and their testimony is rejected, both in their favor and against them. However, if the enmity does not involve offensive words or actions, the person's justis remains intact, and their testimony is accepted in cases unrelated to their adversary. Their testimony against their enemy is rejected, but if given in favor of their enemy, it remains valid.¹⁴⁰

In the *makrūh* 'adāwa category, there is neither a religious nor a personal necessity for hostility. The person harbors *bughḍ* without any justification. This, in itself, is considered exceeding the limits. However, when this enmity manifests through offensive speech or actions, the individual loses their credibility in society. At this stage, their testimony, whether in their favor or against them, is entirely rejected completely. If the *bughḍ* does not escalate into offensive words or actions, then the person's testimony is only rejected when given against their adversary, but it remains valid if given in favor of them.

As seen in the discussions on *mustaḥabb* and *mubāḥ* 'adāwa, a Muslim's *bughḍ* must be based on a valid and justified reason. In an 'adāwa relationship, not only the cause of enmity but also the words and actions that

¹³⁴ Mullā Khusraw, *Durar al-ḥukkām*, 2/376.

¹³⁵ An-Naḥl 16/126.

¹³⁶ Al-Māwardī, *al-Ḥāwī al-kabīr*, 17/202.

¹³⁷ Al-Shāfi'ī, *al-Umm*, 6/223.

¹³⁸ Al-Shāfi'ī, *al-Umm*, 6/223.

¹³⁹ Al-Māwardī, *al-Ḥāwī al-kabīr*, 17/202.

¹⁴⁰ Al-Māwardī, *al-Ḥāwī al-kabīr*, 17/202.

accompany it are of great importance. In all cases, offensive words and actions are not accepted. When unjustified ‘*adāwa* leads to inappropriate speech and behavior, it completely nullifies a person’s ‘*adālah*.

Conclusion

It can be said that among the *fuqahā*, ‘*aṣabiyya* is generally understood as ‘harboring hatred toward someone solely because they belong to a certain group.’ *Bughḍ* can be considered legitimate if it is based on a valid justification. However, hatred rooted solely in lineage-based affiliation has not been classified as legitimate *bughḍ*. Due to the negative connotation attributed to ‘*aṣabiyya* among the *fuqahā*’, it is also observed that they generally adopt an unfavorable stance toward all issues associated with it.¹⁴¹

The act of harboring *bughḍ* toward someone due to their lineage and the love of one’s own lineage had not regarded as the same by some jurists, especially al-Shāfi‘ī.¹⁴² Except in external cases where it may lead to favoritism, merely loving one’s own tribe does not contain aspect that reflects negatively on the individual or others.¹⁴³ However, in the case of resenting another person solely because of their lineage, even holding such a sentiment internally is not true.

Al-Māwardī does not approach ‘*aṣabiyya* and its impact on testimony in a simplistic manner. Instead, he categorises its underlying emotions such as love and *bughḍ* individually, offering a nuanced classification. He examines ‘*aṣabiyya* in relation to testimony by considering the nature of the emotion, its cause, and its consequences, presenting analytical framework. It is possible to say that all of his classification is dealt with on the basis of the unity of Muslims in general and the reform of the Muslim individual. For instance, *mubāḥ* love, despite lacking a direct religious motivation, is seen as strengthening justice because it fosters *ulfah*. On the other hand, *makrūh* love, *bughḍ*, and ‘*adāwa* are clearly identified as harmful to communal unity. In *mustaḥabb* forms of love, *bughḍ*, and ‘*adāwa*, both the individual and the object of these emotions are expected to undergo reform (*iṣlāḥ*). This approach seeks to prevent corruption (*ifsād*) and deviation within society by implementing the principle of forbidding evil (*nahy ‘an al-munkar*).

In al-Māwardī’s classification, human nature is taken into account, but limits are set to prevent these emotions from causing individual or societal harm. In *mubāḥ bughḍ* and ‘*adāwa*, there is a legitimate personal motive, such as reclaiming a usurped right. In other words, these emotions are based on a justifiable cause. A person’s *bughḍ* toward someone who has wronged them and their act of retaliation are considered part of restoration of rights (*iḥqāq al-ḥaqq*). However, this it has not been viewed as unrestricted; rather, it has been restricted with *shar‘ī* boundaries. If these emotions stem from an unjust or baseless reason, they are classified as *makrūh*; if they are based on a religious justification, they are *mustaḥabb*. The classification of *makrūh* forms of love, *bughḍ*, and ‘*adāwa* as *karāḥah* is sufficient to indicate that these emotions are not approved in themselves.

Declaration

- 1. Finance/Incentive:** The author declare that no financial/incentive was used in the study.
 - 2. Conflict of Interest:** The author declare that there is no conflict of interest in the study.
 - 3. Ethical Statement:** The author declare that research and publication ethics were followed in this article. In addition, Ethics Committee Approval is not required for this research.
-

References

- Aḥmad b. Ḥanbal, Abū ‘Abd Allāh Aḥmad b. Muḥammad b. Ḥanbal al-Shaybānī. *Al-Musnad*. Critical ed. Abū Hājir Muḥammad Sa‘īd Basyūnī. Bayrūt: s.n., 1405/1985.
- Al-Jāḥiẓ, Abū ‘Uthmān ‘Amr b. Baḥr b. Maḥbūb. *Maḥāsīn wa al-azdād*. Bayrūt: Dār wa Maktabat al-Hilāl, 1423.
- Al-Juwaynī, Abū al-Ma‘ālī Rukn al-Dīn ‘Abd al-Malik b. ‘Abdillāh b. Yūsuf. *Nihāyat al-maṭṭlab fī dirāyat al-madhhab*. Critical ed. ‘Abd al-‘Azīm al-Dīb. Saudi Arabia: Dār al-Minhāj, 2007.

¹⁴¹ Eşit, “Fukahânın Asabiyete Bakışı”, 367.

¹⁴² Eşit, “Fukahânın Asabiyete Bakışı”, 367.

¹⁴³ Eşit, “Fukahânın Asabiyete Bakışı”, 367.

- Çağrı, Mustafa. "Asabiyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/453-455. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Demirboğa, Selman. "Cüveynî'nin Mezhep İmamlarına Yönelik Tutumu: el-Burhân fî Usûlî'l-Fıkh Adlı Eseri Örneğinde". *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2023).
- Eşit, Yusuf. "Fukahanın Asabiyete Bakışı." *Middle East 9th International Conference on Contemporary Scientific Studies*, March 13-15, 2024 – Bayrût, Lebanon: Abstract Book. Ed. Samar Zakaria Asso ve Samira Kkadhraoui Ontunç. Ankara: İksad Publications, 2024.
- Al-Dimyâti, Abû Bakr 'Uthmân b. Muḥammad Shaṭā. *l'ānat al-ṭālibîn 'alā ḥall alfāz Fath al-mu'in*. n.p.: Dār al-Fikr, 1997.
- Al-Firūzābādī, Abû al-Ṭāhir Majd al-Dīn Muḥammad b. Ya'qūb. *Al-Qāmūs al-muḥīṭ*. Bayrût: Mu'assasat al-Risāla, 2005.
- Al-Ḥaraṣī, Muḥammad b. 'Abd Allāh. *Sharḥ Mukhtaṣar Khalīl*. Bayrût: Dār al-Fikr, n.d.
- Al-Khaṭṭāb, Abû 'Abd Allāh Shams al-Dīn Muḥammad b. Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmān. *Mawāhib al-jalīl fī Sharḥ Mukhtaṣar Khalīl*. n.p.: Dār al-Fikr, 1992.
- Mullā Khusraw. *Durar al-ḥukkām fī Sharḥ Ghurar al-aḥkām*. 2 vols. n.p.: Dār İhyā' al-Kutub al-'Arabiyya, n.d.
- Ibn 'Ābidīn, Muḥammad Amīn b. 'Umar b. 'Abd al-'Azīz al-Ḥusaynī al-Dimashqī. *Minḥat al-khāliq*. n.p.: Dār al-Kitāb al-Islāmī, 2nd ed., n.d.
- Ibn 'Ābidīn, Muḥammad Amīn b. 'Umar b. 'Abd al-'Azīz al-Ḥusaynī al-Dimashqī. *Radd al-muḥtār 'alā al-Durr al-mukhtār*. Bayrût: Dār al-Fikr, 1992.
- Ibn Qudāma, Abû Muḥammad Muwaffaq al-Dīn 'Abdullāh b. Aḥmad b. Muḥammad. *Al-Kāfi fī fiqh al-Imām Aḥmad*. Bayrût: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1994.
- Ibn Qudāma, Abû Muḥammad Muwaffaq al-Dīn 'Abdullāh b. Aḥmad b. Muḥammad. *Al-Mughnī*. 10 vols. Cairo: Maktabat al-Qāhira, 1968.
- Ibn Muflīh, Abû 'Abd Allāh Shams al-Dīn Muḥammad b. Muflīh b. Muḥammad al-Maqdisī. *Kitāb al-furū'*. Critical ed. 'Abdullāh b. 'Abd al-Muḥsin al-Turkī. 11 vols. n.p.: Mu'assasat al-Risāla, 2003.
- Ibn Muflīh, Abû Ishāq Burhān al-Dīn Ibrāhīm b. Muḥammad b. 'Abd Allāh. *Al-Nukat wa al-fawā'id al-saniyya 'alā mushkil al-Muḥarrar li-Majd al-Dīn Ibn Taymiyya*. Riyāḍ: Maktabat al-Ma'ārif, 2nd ed., 1984.
- Ibn Nujaym, Zayn al-Dīn b. Ibrāhīm al-Miṣrī. *Al-Baḥr al-Rā'iq sharḥ Kanz al-Daqa'iq*. n.p.: Dār al-Kutub al-Islāmī, 2nd ed., n.d.
- Ibn Rushd, Abû al-Walīd Muḥammad b. Aḥmad al-Qurṭubī. *Bidāyat al-mujtahid wa nihāyat al-muqtaṣid*. 4 vols. Cairo: Dār al-Ḥadīth, 2004.
- Ibn al-Shīḥnah, Aḥmad b. Muḥammad b. Muḥammad al-Shaqafī Abû al-Walīd Lisān al-Dīn. *Lisān al-ḥukkām fī ma'rifat al-aḥkām*. Cairo: Al-Bābī al-Ḥalabī, 2nd ed., 1973.
- Al-'Imrānī, Abû al-Ḥusayn Yaḥyā b. Abī al-Khayr b. Sālim. *Al-Bayān fī madhhab al-Imām al-Shāfi'i*. Critical ed. Qāsim Muḥammad al-Nūrī. 13 vols. Saudi Arabia: Dār al-Minhāj, 2000.
- Al-Qarāfi, Abû al-'Abbās Shihāb al-Dīn Aḥmad b. Idrīs. *Al-Dhakhīrah*. Critical ed. Muḥammad Bū Khabza. Bayrût: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1994.
- Al-Kāsānī, 'Alā' al-Dīn Abû Bakr b. Mas'ūd. *Badā'i' al-ṣanā'i' fī tartīb al-sharā'i'*. 7 vols. Bayrût: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1986.
- Al-Kayrawānī, Khalaf b. Abī al-Qāsim Muḥammad. *Al-Tahdhīb fī ihtisār al-Mudawwanah*. Critical ed. Muḥammad al-Amīn. Dubai: Dār al-Buḥūth li al-Dirāsāt al-Islāmiyya, 2002.
- Al-Kalwadhānī, Abû al-Khaṭṭāb Maḥfūz b. Aḥmad. *Al-Hidāyah 'alā madhhab al-Imām Abû 'Abdullāh Aḥmad b. Muḥammad b. Ḥanbal al-Shaybānī*. Critical eds. 'Abdullāṭif Ḥumaym al-Fahl, Māhir Yāsīn. Kuwait: Mu'assasat al-Ghirās li al-Nashr wa al-Tawzī', 2004.
- Küçükbaşçı, Mustafa Sabri. "Mudar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/356-358. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Ma'mar b. Rāshid, Abû 'Urwah Ma'mar b. Rāshid al-Baṣrī al-Ṣan'ānī. *Al-Jāmi'*. Critical ed. Ḥabīb al-Raḥmān al-A'zamī. Bayrût: Al-Maktabat al-Islāmiyya, 2nd ed., 1403.
- Al-Māwardī, Abû al-Ḥasan 'Alī b. Muḥammad al-Baṣrī. *Al-Ḥawī al-kabīr fī al-fiqh 'alā madhhab al-Imām al-Shāfi'i*. Critical ed. 'Alī Muḥammad Mu'awwaḍ and 'Ādil Aḥmad 'Abd al-Mawjūd. 19 vols. Bayrût: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1999.
- Al-Muzanī, Abû Ibrāhīm Ismā'il b. Yaḥyā b. Ismā'il. *Mukhtaṣar al-Muzanī*. Bayrût: Dār al-Ma'rifa, 1990.
- Al-Nawawī, Abû Zakariyyā Muḥyī al-Dīn Yaḥyā b. Sharīf. *Rawḍat al-ṭālibīn wa 'umdat al-Muttaqīn*. Critical ed. Zuhayr al-Shāwīsh. 12 vols. n.p.: Al-Maktab al-Islāmī, 1991.
- Al-Nawawī, Abû Zakariyyā Yaḥyā b. Sharaf. *Al-Majmū' sharḥ al-Muhadhdhab*. Bayrût: Dār al-Fikr, n.d.
- Al-Rāfi'i, Abû al-Qāsim 'Abd al-Karīm b. Muḥammad b. 'Abd al-Karīm al-Qazwīnī. *Al-'Azīz sharḥ al-Wajiz*. Critical eds. 'Alī Muḥammad Mu'awwaḍ - 'Ādil Aḥmad 'Abd al-Mawjūd. Bayrût: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1417/1997.

- Sahnūn, Abū Sa‘īd ‘Abd al-Salām b. Sa‘īd b. Ḥabīb al-Tanūkhī. *Al-Mudawwanah*. n.p.: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1994.
- Al-Ṣāwī, Abū al-‘Abbās Aḥmad b. Muḥammad al-Khalwatī al-Mālikī. *Bulghat al-sālik li-aqrab al-masālik*. n.p.: Dār al-Ma‘ārif, n.d.
- Al-Shāfi‘ī, Abū ‘Abdillāh Muḥammad b. Idrīs b. ‘Abbās. *Al-Umm*. Bayrūt: Dār al-Ma‘rifa, 1990.
- Al-Shīrāzī, Abū Ishāq Ibrāhīm b. Yūsuf. *Al-Muhadhdhab fī fiqh al-Imām al-Shāfi‘ī*. 3 vols. Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, n.d.
- Al-Shirbīnī, Shams al-Dīn Muḥammad b. Aḥmad al-Khaṭīb. *Mughnī al-muḥtāj ilā ma‘rifat ma‘ānī alfāz al-Minhāj*. 6 vols. Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1994.
- Al-Shurunbulālī, Abū al-Iḥlās Ḥasan b. ‘Ammār b. ‘Alī. *Marāqī al-falāḥ bi-imdād al-fattāḥ*. n.p.: Al-Maktabat al-‘Aṣriyya, 2005.
- Al-Zabīdī, Muḥammad b. Muḥammad ‘Abd al-Razzāq al-Ḥusaynī. *Tāj al-‘arūs min jawāhir al-qāmūs*. n.p.: Dār al-Hidāya, n.d.

Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Sosyal Adalet Konusuna Yaklaşımları

Secondary School Religious Culture and Moral Knowledge Teachers' Approaches to Social Justice

Duygu Atabey
(Sorumlu Yazar)

Bağımsız Araştırmacı
Independent Researcher
Ağrı/Türkiye

duyguatabey2104@gmail.com

ORCID: [0000-0003-0280-3790](https://orcid.org/0000-0003-0280-3790)

Bayramali Nazıroğlu

Prof. Dr., Recep Tayyip Erdoğan, İlahiyat
Fakültesi, Din eğitimi Anabilim Dalı
Prof. Dr., Recep Tayyip Erdoğan
University, Faculty of Divinity,
Department of Religious Education
Rize/Türkiye

bayramali.naziroglu@erdogan.edu.tr

ORCID: [0000-0003-2091-614X](https://orcid.org/0000-0003-2091-614X)

Makale Bilgisi | Article Information

Geliş Tarihi Received: 26.02.2025

Kabul Tarihi Accepted: 03.06.2025

Yayın Tarihi Published: 15. 06. 2025

Bu çalışma, sorumlu yazarın 2023 yılında Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü bünyesinde tamamladığı “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Sosyal Adalet Anlayışı ve Bunun Din Eğitimi Uygulamalarına Yansıması” başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır. / *This study is based on the responsible author's master's thesis titled "Religious Culture and Moral Knowledge Teachers' Understanding of Social Justice and Its Reflection on Religious Education Practices," which was completed in the Graduate Education Institute of Recep Tayyip Erdoğan University in 2023.*

Atıf | Cite as

Atabey, Duygu- Nazıroğlu, Bayramali. “Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Sosyal Adalet Konusuna Yaklaşımları”. *Van İlahiyat Dergisi* 13/22 (Haziran 2025), 179-197.

<https://doi.org/10.54893/vanid.1647618>

Atabey, Duygu- Nazıroğlu, Bayramali. “Secondary School Religious Culture and Moral Knowledge Teachers' Approaches to Social Justice”. *Van Journal of Divinity* 13/22 (June 2025), 179-197.

<https://doi.org/10.54893/vanid.1647618>

İntihal | Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/vanid>

Mail: vanyyuifd@yyu.edu.tr

Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Sosyal Adalet Konusuna Yaklaşımları*

Öz

Sosyal adalet kavramı; hak, sorumluluk ve imkânların toplumu oluşturan bireyler arasında eşit ve adil bir şekilde dağıtılmasını ifade eden çerçeve bir kavramdır. Bu kavram üzerine yürütülen akademik tartışmalar, adil bir dağılımın sağlanabilmesi için bireylerin kişisel yaşamlarına ve kimlik farklılıklarına saygı gösterilmesi gerektiğini vurgular. Sosyal adalete ilişkin farklılıklar ve bu farklılıklara yönelik tartışmalar, birçok kurum ve toplumsal yapı bağlamında gözlemlenebilir. Bu bağlamda, gözlemlerin yapılabileceği en önemli alanlardan biri de eğitim ortamlarıdır. Özellikle din eğitimi, bireylerin inançları, değerleri ve kimlikleri üzerinde belirleyici bir etkisi olması bakımından sosyal adaletin tesisinde önemli bir rol üstlenmektedir. Sosyal adalet perspektifinden din eğitimi ortamlarına odaklanmak ve bu ortamlarda farklılıklara nasıl yaklaşıldığını araştırmak, konunun derinlemesine anlaşılmasına katkı sunabilecek nitelikte veriler ortaya koyabilir. Bu bağlamda, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) öğretmenlerinin sosyal adalet kavramına yaklaşımları, din eğitimi bağlamında şekillenen sosyal adalet anlayışının çözümlemesi açısından önemli bir araştırma alanı olarak ortaya çıkmaktadır. Bu çalışmada, DKAB öğretmenlerinin sosyal adalet anlayışları doğrudan öğretmen görüşleri üzerinden ele alınmıştır. Araştırmada, öğretmenlerin sosyal adalet konusundaki düşüncelerini ortaya koymak amacıyla nitel araştırma yöntemlerinden biri olan fenomenolojik desen kullanılmıştır. Veriler, araştırmacılar tarafından geliştirilen yarı yapılandırılmış görüşme formu aracılığıyla toplanmıştır. Çalışma grubunu, Türkiye'nin 12 farklı ilinden seçilen 15 ortaöğretim DKAB öğretmeni oluşturmaktadır. Araştırmanın temaları, ilgili alan yazının incelenmesi sonucunda belirlenmiş olup iki ana tema etrafında yapılandırılmıştır: (1) Öğretmenlerin sosyal adalete ilişkin görüşleri ve (2) Öğretmenlerin sosyal adalet konusunda öğrencilere yönelik gözlemleri. Birinci tema; öğretmenlerin sosyal adalet kavramına yükledikleri anlam, hak, eşitlik ve özgürlük kavramlarına yaklaşımları, farklılık olgusuna bakış açıları ve farklılıkların toplumsal yaşamdaki yeri olmak üzere dört alt temada incelenmiştir. İkinci tema ise, sosyal adalet konularının öğrencilerin değer öğrenme süreçlerine etkisi ve öğrencilerin farklılıklardan kaynaklanan deneyimlerine yönelik gözlemler olmak üzere iki alt temaya ayrılmıştır. Araştırma bulgularına göre, DKAB öğretmenlerinin sosyal adalet kavramını genel olarak dar bir bakış açısıyla ele aldıkları ve bu durumun eğitim süreçlerine yansıdığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Ortaöğretim, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni, Sosyal Adalet

Secondary School Religious Culture and Moral Knowledge Teachers' Approaches to Social Justice**

Abstract

The concept of social justice refers to fair and equitable distribution of rights, responsibilities and opportunities among individuals within a society. Academic debates around this concept emphasize the importance of respecting personal lives and identity differences of individuals to ensure fair and equal distribution. Differences related to social justice and debates surrounding it can be observed in different institutions and social structures. Undoubtedly, educational settings are one of the most significant contexts in which such observations can be made. Religious education plays a crucial role in shaping individuals' beliefs, values, and identities, and thus has a significant influence on the establishment of social justice in society. Focusing on religious education settings from a social justice perspective and examining how difference is addressed in these contexts can provide valuable insights into a broader understanding of the concept. In this regard, the perspectives of teachers of religious culture and moral knowledge on social justice are of great importance in analyzing how understandings of social justice are formed within religious education environments. This study focuses specifically on teachers' perspectives on social justice. To identify the views of teachers on social justice, a qualitative research design—specifically, a phenomenological approach—was employed. The data were collected through semi-structured interview forms developed by the researchers. The study group

* Bu çalışma, sorumlu yazarın 2023 yılında Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü bünyesinde tamamladığı "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Sosyal Adalet Anlayışı ve Bunun Din Eğitimi Uygulamalarına Yansıması" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

** This study is based on the responsible author's master's thesis titled "Religious Culture and Moral Knowledge Teachers' Understanding of Social Justice and Its Reflection on Religious Education Practices," which was completed in the Graduate Education Institute of Recep Tayyip Erdoğan University in 2023.

consisted of 15 secondary school religious culture and moral knowledge teachers selected from 12 different cities in Turkey. The main themes of the study were determined through a literature review on social justice and structured around two key themes: (1) teachers' views on social justice and (2) teachers' observations regarding students in the context of social justice. The first theme includes four sub-themes: the meaning teachers attribute to social justice, their perspectives on the concepts of rights, equality, and freedom, their understanding of differences, and their views on the role of differences in life. The second theme includes two sub-themes: the impact of social justice issues on students' value for learning and students' experiences arising from differences. The findings indicate that the teachers tended to approach social justice from a relatively narrow perspective, which is also reflected in their teaching practices.

Keywords: Religious Education, Secondary Education, Religious Culture and Ethics, Religious Culture and Ethics Teachers, Social Justice

Extended Abstract

In recent years, social justice has become a central theme in educational research, policy, and practice. The concept generally refers to fair and equitable distribution of rights, opportunities, and resources within a society, with special attention to marginalized and disadvantaged groups. This emphasis on justice necessitates not only the fair allocation of resources but also the recognition and respect for individual and group differences. In this context, educational institutions are increasingly viewed as critical spaces for fostering social justice values. Religious education, in particular, is uniquely positioned in this process due to its formative influence on students' moral, cultural, and social identities.

The Religious Culture and Moral Knowledge course in Turkey is a compulsory subject at the secondary education level and integrates religious knowledge with moral education. Given its focus on ethical values such as justice, equality, and respect, the course holds significant potential for advancing social justice in educational settings. However, this potential is largely shaped by teachers' perceptions, attitudes, and instructional practices. The present study aims to explore how religious culture and moral knowledge teachers conceptualize social justice and how they address related themes in their teaching practices.

This study employed a qualitative research design, specifically using the phenomenological method, to investigate teachers' lived experiences and perspectives on social justice. Phenomenology is well-suited for exploring the depth of individuals' subjective meanings and personal interpretations of complex concepts. The Data were collected through semi-structured interviews with 15 teachers working in 12 different provinces across Turkey. Participants were selected using maximum variation sampling method to ensure diversity in gender, geographical location, and school type.

Interview data were analyzed using thematic content analysis. Initially, two main themes were established based on the literature: (1) teachers' perspectives on the concept of social justice and (2) their observations concerning students concerning social justice. Subthemes were then identified through inductive coding, reflecting patterns that emerged from the data.

The findings indicate that religious culture and moral knowledge teachers generally understand social justice in narrow, often religiously framed terms. Most teachers associated social justice primarily with the concept of "rights," frequently linked to divine justice in Islamic theology. Others referenced themes such as balance, fairness, and the inherent equality of all human beings, yet these ideas were not always clearly differentiated from religious obligations and moral prescriptions.

Regarding the concepts of equality, freedom, and justice, teachers often prioritized equality, though some emphasized the distinction between formal equality and substantive justice. For instance, several teachers asserted that treating individuals identically does not always yield just outcomes due to differing capacities, needs, and life circumstances.

When discussing diversity, teachers displayed a range of attitudes. While some viewed religious, ethnic, and socioeconomic differences as enriching and natural, others expressed discomfort—particularly concerning issues of gender and identities. Several participants invoked Islamic theological interpretations to justify or challenge particular social norms, revealing a tension between universal human rights discourses and traditional religious frameworks.

Teachers' views on the role of differences in social life were similarly varied. While some saw diversity as an opportunity for learning and mutual enrichment, others considered it a potential source of conflict or division. Importantly, many teachers indicated that such topics were rarely addressed explicitly in their classrooms unless prompted by the curriculum or specific incidents.

The second main theme focused on teachers' observations regarding students' experiences related to social justice. Some participants noted that discussing social justice themes, such as discrimination or fairness, positively influenced

students' value development and moral awareness. However, many also reported limited changes in students' behaviors or attitudes, attributing this to familial and societal influences that often contradict classroom teachings. Teachers also reported instances of peer bullying and exclusion among students based on socioeconomic status, religious belief, or physical/mental ability. Despite recognizing these issues, few teachers described taking proactive steps to address them beyond individual-level interventions or moral admonitions. This gap highlights a need for more comprehensive, systemic approaches to social justice education.

The study reveals that while religious culture and moral knowledge teachers generally support the idea of social justice, their understanding and application of the concept remain limited and largely influenced by theological and cultural frames. There is a notable lack of structured pedagogical strategies for integrating social justice into religious education, despite the alignment of core values such as compassion, justice, and dignity within religious teachings.

This finding points to an important gap in both teacher training and curriculum development. Expanding religious culture and moral knowledge teachers' theoretical and practical knowledge of social justice—through pre-service education and in-service professional development—could enhance their ability to foster inclusive, equitable, and critically engaged learning environments.

Giriş

Günümüzde teknolojik gelişmelere bağlı olarak iletişimin kolaylaşması, artan iç ve dış göçler, ticaretin yaygınlaşması gibi olaylar insani farklılıkların daha görünür hâle gelmesine yol açmıştır. Bu da farklı özelliklere sahip bireylerin, haksızlığa ve eşitsizliğe uğramadan temel haklarının nasıl korunacağı sorununu daha güçlü bir şekilde gündeme getirmiştir. Bu ve benzeri sorunlar ise alan yazında sosyal adalet kavramı çerçevesinde incelenmektedir.¹

Sosyal adalet kavramı; adalet, demokrasi, eşitlik ve çokkültürlülük gibi kavramlarla birlikte ele alınarak insan haklarının korunması, farklılıkların saygıyla karşılanması, dezavantajlı bireylerin haklarının savunulması ve ekonomik, sosyal eşitsizliklerin devlet tarafından giderilmesi gibi amaçları kapsamaktadır.²

Hak, eşitlik, özgürlük, ırkçılık, sınıfcılık gibi kavramlarla ele alınan sosyal adalet kavramının; kaynakların adil dağıtım yönünü vurgulayan,³ ruh sağlığı bağlamında sosyal adaletsizliği inceleyen,⁴ fırsat eşitliğini önceleyen,⁵ topluma tam katılım ve faydaların tüm vatandaşlara eşit şekilde düzenlenmesini talep eden,⁶ ortak sorumluluk ekseninde değerlendiren,⁷ bireysel hakların önemle üzerinde duran,⁸ hak ve kamusal alan⁹ açısından meseleyi ele alan ve insan haklarını¹⁰ önceleyen tanımları mevcuttur.

Tanımlara bakıldığında iki temel unsurun öne çıktığını söylemek mümkündür. Bunlardan ilki, hak ve imkânların toplumdaki bireylere ihtiyaçları doğrultusunda dağıtılmasıdır. Diğeri ise bu dağıtım sürecinde bireylerin yaşamlarına ve farklılıklarına saygı göstererek bireylere eşit ve adil bir şekilde yaklaşımdır.

Sosyal adaletin gerekliliği konusunda iki tür yaklaşım öne çıkmaktadır.¹¹ Bunların birincisinde sosyal adalet düşüncesi kabul edilirken¹² diğesinde reddedilmektedir.¹³ Sosyal adaletin kabul gördüğü yaklaşımda, avantajların adil bir şekilde dağıtılması için bir dizi ilkeye ihtiyaç vardır ki bunlar sosyal adalet ilkeleridir.¹⁴

¹ Z. Maviş Yıldırım, "Ayrımcılık ve Şiddetin Toplumsallaşması: Sosyal Adalet ve Toplumsal Barış: The Penetration of Discrimination and Violence into Society: Social Justice and Social Peace.", *Calisma ve Toplum* 69/3 (2021), 1761-1785; Rabia Çoban Kaynak, "Sosyal Adalet, Eşitlik ve Sosyal Hizmet", *Gümüşhane Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi* 6/4 (31 Aralık 2017), 252-260.

² Nihat Muğurtay, *A Quest for Social Justice: A Critique of Hayek's Social Philosophy* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016).

³ John Rawls, *Bir Adalet Teorisi*, çev. Vedat Ahsen Coşar (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2021).

⁴ Rita Chi-Ying Chung - Frederic P. Bemak, *Sosyal Adalet Psikolojik Danışmanlığı*, çev. Vahap Yorgun (Ankara: Mentis Yayıncılık, 2019).

⁵ Ülkü Şahin, "Önce Ekmek' ve Sosyal Adalet", *Umut Vakfı Araştırma Merkezi*, (2013), 3.

⁶ Kelly Buettner-Schmidt - Marie L. Lobo, "Social Justice: A Concept Analysis", *Journal of Advanced Nursing* 68/4 (2012), 955.

⁷ David Harvey, *Sosyal Adalet ve Şehir*, çev. Mehmet Morali (İstanbul: Metis Yayınları, 2019), 103.

⁸ Andrew Heywood, *Siyaset Teorisine Giriş*, çev. Hızır Murat Köse (İstanbul: Küre Yayınları, 2021), 361.

⁹ Don Mitchell, *Kent Hakkı: Sosyal Adalet ve Kamusal Alan Mücadelesi*, çev. Aydın Çavdar (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020).

¹⁰ Carl A. Grant - Melissa Leigh Gibson, "'The Path of Social Justice': A Human Rights History of Social Justice Education", *Equity & Excellence in Education* 46/1 (2013), 81.

¹¹ Yusuf Polat, *Durağan Durum Ekonomisi: Ekolojik Sürdürülebilirlik ve Sosyal Adalet İçin Parasal ve Mali Politikalar* (Gaziantep: Hasan Kalyoncu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 32.

¹² Rawls, *Bir Adalet Teorisi*.

¹³ Robert Nozick, *Anarşi, Devlet ve Ütopya*, çev. Alişan Oktay (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006); Friedrich A. Hayek, *The Road To Serfdom* (London: George Routledge & Song, 1944).

¹⁴ Rawls, *Bir Adalet Teorisi*, 331.

Diğer yaklaşımda ise sosyal adalet düşüncesinin devletin bireye müdahale etmesine neden olacak koşullar oluşturmaları¹⁵ ve bireyin sorumluluklarının daha fazla artması¹⁶ nedeniyle sosyal adalet düşüncesine karşı olumsuz bir tutum benimsenmektedir.

Dünyanın hemen her yerinde farklılıklar, zaman zaman insanlar arasında bir çatışma kaynağı haline gelmektedir. Bunun arka planında ırk, etnisite, din, mezhep ve cinsiyet gibi faktörlerin olduğunu söylemek mümkündür.¹⁷ Çatışmaları ortadan kaldıracak ya da zayıflatacak alanların başında ise eğitim ortamları gelmektedir. Eğitim ortamlarında çeşitli dersler ve etkinlikler aracılığıyla çatışma sebebi olarak görülen bu farklılıkların kabul ve hoşgörü çerçevesinde yönetilmesinin yolları aranmaktadır.¹⁸

Modern eğitim paradigmalarında, okullarda bireylere hem sosyal eşitsizliklere hem de toplumda meydana gelebilecek adaletsizliklere karşı koymayı öğretmek ve onları harekete geçirmek amaçlanır. Bu doğrultuda, sosyal adalet eğitimi vatandaşları bilinçlendirmeyi, sosyal adalet kavramına dair farkındalığı artırmayı ve adil bir toplum oluşturma yolunda bireyler yetiştirmeyi hedefler.¹⁹

Sosyal adalet eğitimine yönelik yapılan tanımlara bakıldığında konunun daha çok dezavantajlı gruplar temelinde açıklanmaya çalışıldığı dikkat çekmektedir. Örneğin Karagiannis vd., sosyal adaleti kapsayıcı okullaşma bağlamında ele almaktadırlar.²⁰ Onlara göre, sosyal açıdan adil okullar, ırk, cinsiyet, engellilik, sınıf ve cinsel yönelim gibi etkenler nedeniyle marjinalleşen gruplar için olumlu bir eğitim modeli sunmayı amaçlamaktadır. Ryan da sosyal adalet kapsayıcılık bakış açısıyla yaklaşımın en dikkat çekici özelliğinin, olumlu bir odaklanma noktası olduğunu vurgulayarak bununla bir yandan hayatın adaletsiz tarafının vurgulandığını diğer yandan ise herkesin ortak sosyal süreçlere dahil edilmesinin sağlandığını öne sürmektedir.²¹

Kimanen, sosyal adalet eğitiminin yalnızca kapsayıcı ve adil bir eğitim anlayışını değil, aynı zamanda adil bir toplum inşa etmek için sürdürülen bir eğitimi de içerdiğini vurgular.²² Ona göre bu yaklaşım, sosyal adalet eğitiminin hedefini; bireylerin yasal olarak bilinçlenmesi, sosyal adalet konularında daha fazla farkındalık kazanması ve değişimi teşvik edecek bir ışık haline gelmesi şeklinde tanımlar. Bell ise sosyal adalet eğitiminin amacını, insanların baskıyı ve baskıcı sistemler içindeki kendi sosyalleşme süreçlerini fark etmeleri, bu baskıcı yapıları ve kalıpları hem kendi iç dünyalarında hem de çevrelerinde dönüştürmek için bir patlama yaratmaları olarak ifade eder.²³

Wade'e göre, sosyal adalet eğitiminin etkili ve kaliteli olabilmesi için öğrenci odaklı, iş birliğine dayalı, deneyimsel, entelektüel, eleştirel, çokkültürlü ve aktivist bir yapıda olması önemlidir.²⁴ Ona göre, öğrencilerin bu eğitime etkin bir şekilde katılması şarttır; çünkü sosyal adalet konularını yalnızca okuyarak, yazarak ya da konuşarak anlamaya çalışmaları durumunda kavrayışları yüzeysel kalabilir. Hackman ise

¹⁵ Nozick, *Anarşi, Devlet ve Ütopya*, 204.

¹⁶ Kemal Taylan Abatan, *Hayek'in Kendiliğinden Doğan Düzen Düşüncesi ve Kuçuradi'nin İnsan Hakları ve Sosyal Adalet Görüşü* (İstanbul: Maltepe Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 8.

¹⁷ Yakup Şahin, "Çatışma Kuramları ve Kimlik Temelli Çatışmalar: Teorik Bir Giriş", *Barış Araştırmaları ve Çatışma Çözümleri Dergisi* 1/1 (2013); Matthew Isaacs, "Faith in Contention: Explaining the Salience of Religion in Ethnic Conflict", *Comparative Political Studies* 50/2 (2017), 200-231.

¹⁸ R. W. Connell - R. Connell, *Schools & Social Justice* (Toronto: James Lorimer & Company Ltd., 1993); Amanda Keddie, "Schooling and Social Justice Through the Lenses of Nancy Fraser", *Critical Studies in Education* 53/3 (01 Ekim 2012), 263-279.

¹⁹ bk. Anuleena Kimanen, "Enhancing Informed Empathy as a Key to Promoting Social Justice in Religious Education Classes", *Journal of Religious Education* 70/1 (01 Mart 2022), 77-93; James Arthur vd., "Seeking the Common Good in Education Through a Positive Conception of Social Justice", *British Journal of Educational Studies* 69/1 (02 Ocak 2021), 101-117.

²⁰ Anastasias Karagiannis vd., "Rationale for Inclusive Schooling", *Inclusion: A Guide for Educators*, ed. William Stainback - Susan Stainback (Baltimore: Paul H Brookes Publishing, 1996), 1-16.

²¹ James Ryan, "Inclusive Leadership and Social Justice for Schools", *Leadership and Policy in Schools* 5/1 (01 Mart 2006), 6-7.

²² Anuleena Kimanen, "Privileged and Non-Privileged Agencies - Education About, into and with Social Justice in Religious Education Classrooms", *British Journal of Religious Education* 0/0 (07 Haziran 2022), 1-11.

²³ Lee Anne Bell, "Theoretical Foundations for Social Justice Education", *Teaching for Diversity and Social Justice*, ed. Maurianne Adams vd. (New York: Routledge, 2007), 2.

²⁴ Rahima C. Wade, *Social Studies for Social Justice: Teaching Strategies for the Elementary Classroom* (New York: Teachers College Press, 2007), 5.

sosyal adalet eğitiminin, öğrencileri kendi öğrenme süreçlerinde aktif bir rol üstlenmeye motive ettiğini ve öğretmenleri demokratik, eleştirel bir eğitim ortamı yaratmaya teşvik ettiğini vurgulamaktadır.²⁵

Sosyal açıdan adil bir sınıfın ortaya çıkması ise her bireyin kendine özgü özelliklerine ve gereksinimlerine önem verilen bir ortamda gerçekleşebilir.²⁶ Griffiths, eğitimde sosyal adalet için bir eylem modeli oluşturmuştur.²⁷ Bu modelin bileşenleri; kendine ve başkalarına saygı duymak, değer vermek, dinlemek ve konuşmak, sohbet etmek ve danışmanlık, harekete geçmek ve birlikte hareket etmek için bir araya gelmektir.

Eğitim ortamlarında öğrencilerin sosyal adalet anlayışını içselleştirebilmeleri ve hayata geçirebilmeleri için belirli niteliklere sahip olmaları gerekmektedir. Bu nitelikler arasında başkalarına saygı göstermek, farklı görüşlere önem vermek, kendi fikirlerini özgürce ifade edebilmek ve sosyal adalet ilkelerine uygun davranışlar sergilemek yer alabilir. Dolayısıyla, eğitimde sosyal adaletin, sorumluluk, empati ve saygı gibi kavramlar temelinde işlendiği ifade edilebilir.

Eğitimde sosyal adalet, tanıyıcı, dağıtıcı ve katılımcı olmak üzere üç farklı perspektiften incelenmektedir. Tanıyıcı adalet, kültürel farklılıklar nedeniyle baskı altında olan bireylerin ve grupların haklarının korunması temelinde değerlendirilmektedir. Bu yaklaşım bireyler arasında farklılık oluşturan yönlerin sebep olabileceği durumlarda eşitlik ve adaleti sağlamayı teşvik etmeyi amaçlamaktadır.²⁸ Dağıtıcı adalet yaklaşımı, özünde eşitlik ilkesine dayanır. Bu yaklaşım, devletin topluma yönelik sorumluluklarını ve eğitim alanında tüm öğrencilerin eğitime dair kaynaklara eşit şekilde ulaşabilmesi ile bu kaynaklardan faydalanabilmesini ifade eder.²⁹ Katılımcı adalet ise, toplumu oluşturan her bireyin kendi kaderini tayin etme ve kendini özgürce ifade etme hakkını destekleyen politikalara eşit derecede katılımını simgelemektedir.³⁰

Eğitim, müfredatıyla derslerin içeriğiyle, öğretmenlerin tavırlarıyla bir bütün olarak sosyal adalet eğitimine katkı sağlayacak potansiyele sahiptir.³¹ Bu potansiyele sahip alanlardan biri de din eğitimidir. Genel eğitim gibi, din eğitimi de insanın toplumsallaşmasına ve kültürel gelişimine katkıda bulunarak ortak amaçları paylaşmaktadır.³²

Türkiye’de örgün eğitim kurumlarında zorunlu ve seçmeli statüde çeşitli din dersleri yürütülmektedir. Bunlardan zorunlu olanı Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) dersidir. DKAB dersleri; adalet, eşitlik, yardımlaşma gibi kavramları dinî değerler ve etik ilkeler özelinde ele alır. Derslerin temelinde, farklı kültürlere, inançlara, ırklara saygı duyulması ve haksızlıklara karşı duyarlılık geliştirilmesi vardır.³³ Bu nedenle, derslerde sosyal adaleti ilgilendiren konuların gündeme gelmesi kaçınılmazdır. Bu konuların eğitim açısından nasıl bir yön izleyeceği, büyük oranda öğretmenlerin bu konuya yönelik tutum ve yaklaşımlarına bağlıdır. Öğretmenlerin, sosyal adalet konularını derslerde hassasiyetle inşa etmeleri ve öğrencileri bu doğrultuda yönlendirmeleri, adil ve hoşgörülü bir toplumun oluşmasına katkıda bulunabilir. Öğretmenlerin sosyal adaletten ne anladıkları, sınıf içerisinde sosyal adaletle nasıl ve ne kadar vurgu yaptıkları ve sosyal adaleti öğrencilere nasıl aktardıkları sosyal adalet eğitiminin etkili ve verimli olması

²⁵ Heather W. Hackman, “Five Essential Components for Social Justice Education”, *Equity & Excellence in Education* 38/2 (01 Mayıs 2005), 103-109.

²⁶ Wade, *Social Studies for Social Justice: Teaching Strategies for the Elementary Classroom*, 17-18.

²⁷ Morwenna Griffiths, *Action for Social Justice in Education: Fairly Different* (Philadelphia: Open University Press, 2003), 60.

²⁸ Figen Çam Tosun, “Türk Eğitim Politikalarında Sosyal Adalet ve Eşitlik”, *Anadolu Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 5/3 (2021), 348-368.

²⁹ Hüseyin Karacan vd., “Okullarda Sosyal Adalet Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlilik Çalışması”, *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 12/31 (20 Ekim 2015), 54-68.

³⁰ Penny Enslin, “Democracy, Social Justice and Education: Feminist Strategies in a Globalising World”, *Educational Philosophy and Theory* 38/1 (01 Ocak 2006), 59.

³¹ Selda Polat, *Eğitim Politikalarının Sosyal Adalet Açısından Sonuçları Konusunda Yönetici ve Öğretmen Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007); Şükrü Akkuş, *Okullarda Sosyal Adaletin Geliştirilmesine İlişkin Yönetici, Öğretmen ve Öğrenci Görüşleri* (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Çam Tosun, “Türk Eğitim Politikalarında Sosyal Adalet ve Eşitlik”.

³² Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş* (Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2002); Şükrü Keyifli, “Eğitim ve Din Eğitimi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 13/2 (01 Haziran 2013), 31-54.

³³ “Genel Bakış - Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli” (Erişim 28 Nisan 2025).

açısından önemlidir. Alanyazın incelendiğinde, konuyla ilgili doğrudan bir çalışma bulunmamakla birlikte, değerler eğitimi ve kök değerler bağlamında konuyu ele alan bazı çalışmalar mevcuttur.³⁴ Ancak sosyal adalet kavramıyla ilgili DKAB öğretmenleriyle doğrudan gerçekleştirilmiş herhangi bir çalışma bulunmamaktadır. Bu nedenle, sosyal adalet kavramının din ve eğitimle ilişkisini bu perspektiften ele almak hem faydalı olacak hem de alanyazına katkı sağlayacaktır. Bu çalışma da bu ihtiyacı karşılamak amacıyla yapılmış olup, araştırma sürecinde 'DKAB öğretmenlerinin sosyal adalet kavramına ilişkin görüşleri nelerdir ve sosyal adalet konusunda öğrencilere yönelik gözlemleri nelerdir?' sorularına cevap aranmıştır.

1. Yöntem

Yöntem başlığı altında araştırmanın problemine ve amaçlarına uygun olarak kullanılan yöntem ve araştırma sürecinden bahsedilmiştir. Bu bağlamda araştırma deseni, çalışma grubu, veri toplama aracı ve süreci, veri analizi ve geçerlik-güvenirlik ele alınmıştır.

1.1. Araştırma Deseni

Bu çalışmada DKAB öğretmenlerinin eğitimde sosyal adalete ilişkin görüşlerinin ortaya konulması ve bu görüşlerden hareketle sosyal adalet kavramının derinlemesine incelenmesi amaçlandığı için nitel yöntem³⁵, kavrama dair algıların, duyguların ve deneyimlerin ortaya çıkarılması için ise fenomenolojik desen kullanılmıştır.³⁶ Fenomenolojik desen, farkında olduğumuz ancak derinlemesine ve ayrıntılı bir anlayışa sahip olmadığımız olgulara odaklanır. Ancak günlük hayatta karşılaşılan bu olguların tam olarak anlaşıldığını söylemek güçtür.³⁷ Dolayısıyla çalışmada bu desenin tercih edilmesinin sebebi bir olgu olarak kabul edilen sosyal adalet kavramının DKAB öğretmenlerince nasıl anlamlandırıldığını görmek; bu anlamlandırmanın öğretmenler üzerindeki etkilerini tespit etmek ve onların kavramı aktif bir şekilde işlerine nasıl yansıttıklarını kişisel yaklaşım ve deneyimleri ışığında incelemektir.

1.2. Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubu, sosyal adalet kavramına farklı yaklaşımlar sergileyebilecek ortaöğretim düzeyinde görev yapan DKAB dersi öğretmenlerinden seçilmiştir. Çalışmada ortaöğretim düzeyinin tercih edilmesi konuların ortaöğretim programlarında daha belirgin olmasından kaynaklanmaktadır. Yedisi kadın, sekizi erkek olmak üzere toplam 15 kişiden oluşan bu öğretmenler, Türkiye genelinde 12 farklı şehirde (Rize, Şanlıurfa, 2 Diyarbakır, İstanbul, Gaziantep, 2 Samsun, Kırklareli, Kütahya, 2 Mardin, Ankara, Bursa, Balıkesir) çalışmaktadır. Çalışmada temel problemlere ilişkin farklı görüşlere ulaşmak amaçlandığı için maksimum çeşitlilik örnekleme başvurulmuş;³⁸ bu amaçla çalışma grubunu oluşturan öğretmenlerin cinsiyetleri, yaşadığı şehirler ve çalıştıkları lise türleri (Anadolu Lisesi, Fen Lisesi, Mesleki ve Teknik Anadolu Lisesi) baz alınmıştır.

1.3. Veri Toplama Aracı ve Süreci

Araştırmada veri toplama tekniği olarak görüşme, veri toplama aracı olarak da araştırmacılar tarafından hazırlanan sekiz soruluk yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılmıştır.³⁹ Görüşmeler kimsenin rahatsız etmeyeceği, öğretmenlerin kendini rahat hissedebilecekleri yerlerde ve çevrimiçi

³⁴ Recep Kaymakcan - Hasan Meydan, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programları ve Öğretmenlerine Göre Değerler Eğitimi", *Değerler Eğitimi Dergisi* 9/21 (01 Haziran 2011), 29-55; Cihan Ağca - Hasan Meydan, "Yedinci Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabının Kök Değerlerin Öğretimi Açısından İncelenmesi", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/1 (29 Haziran 2022), 94-116; İsmail Arıcı - Kenan Maden, "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programında Saygı Değeri", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 22/1 (10 Nisan 2018), 237-256; Ferda Aslan - Cemil Osmanoğlu, "2010 ve 2018 Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programlarının Değerler Eğitimi Yaklaşımları Açısından İncelenmesi", *Erciyes Akademisi* 36/3 (30 Eylül 2022), 1085-1111.

³⁵ Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2021).

³⁶ John W. Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri, Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni* (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2021), 79.

³⁷ Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 66.

³⁸ Michael Quinn Patton, *Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri*, çev. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir (Ankara: Pegem Akademi, 2018), 235.

³⁹ Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 130.

uygulamaları (Zoom ve Google Meet) üzerinden yapılmıştır. Ortalama yarım saat süren görüşmeler, ses kayıt cihazları (telefon ve bilgisayar) kullanılarak öğretmenlerin bilgisi dahilinde kaydedilmiştir. Kayıtların tümü, araştırmacılar tarafından “Voiser” uygulaması aracılığıyla çözümlenmiş ve çözümleme işlemi tamamlandıktan sonra veriler, doğruluğunu sağlamak amacıyla bir kez daha incelenmiştir. Bunun yanı sıra hem ses kayıtları hem de çözümlenmiş metinler, araştırmacılar tarafından yedeklenmiş ve başka bir kişinin erişemeyeceği şekilde güvenli bir biçimde saklanmıştır. Öğretmenlerin tamamına görüşme başlamadan önce araştırma hakkında bilgi verilmiş, araştırmaya gönüllü katıldıklarına dair bilgilendirilmiş onam formu okunmuş ve onayları alınmıştır.

1.4. Veri Analizi

Görüşme neticesinde elde edilen verilerin analiz sürecinde ilk önce görüşme yapılan öğretmenlerin isimleri, kimsenin deşifre edemeyeceği şekilde kodlanmış ve her birine cinsiyetini yansıtacak rumuz verilmiştir. Ses kayıtları çözümlendikten sonra elde edilen veriler, tümdengelimci içerik analiziyle önceden belirlenen iki ana temaya göre tasnif edilmiş, ardından deşifrelerden elde edilen kodlardan hareketle de tümevarımcı içerik analiziyle alt temalar ve kategoriler oluşturulmuştur.⁴⁰ İçerik analizi, bir yandan verilerin içinde saklı olabilecek gerçekleri ortaya çıkarmayı hedeflerken, diğer yandan da verilerin kodlanarak sistematik bir biçimde incelenmesini mümkün kıldığı için tercih edilmiştir.

1.5. Geçerlik ve Güvenirlik

Araştırmada iç geçerliğin sağlanması için öncelikle literatür detaylı bir şekilde incelenerek hem teorik çerçeve oluşturulmuş hem de yarı yapılandırılmış görüşme formu için sorular hazırlanmıştır.⁴¹ Hazırlanan görüşme formu uzmanlarca incelenerek gerekli düzenlemeler yapılmıştır. Yapılan literatür çalışmasıyla araştırmanın temaları birbiriyle bağlantılı olacak şekilde belirlenmiştir. Dış geçerlik için araştırma boyunca takip edilen tüm süreçlerden yöntem kısmında ayrıntılı bir şekilde bahsedilmiştir.⁴²

Nitel araştırmalarda güvenirliliğin sağlanması için araştırmacıların, çeşitli aşamalarda kullandığı stratejileri belirgin hâle getirerek diğer araştırmacıların bu stratejileri kullanmasına olanak sağlamaları beklenir.⁴³ Bu araştırmada da iç güvenirliliğin sağlanması için veriler içerik analiz yöntemiyle değerlendirilirken, öğretmenlerin görüşlerine doğrudan alıntılarla yer verilmiş ve tema değerlendirmelerinde öğretmen görüşleri literatürle kıyaslanmıştır. Dış güvenirliliğin sağlanması için ise araştırmaya dair bilgiler yöntem kısmında açıklanmıştır.

2. Bulgular

Araştırmada elde edilen veriler, önceden belirlenen iki ana tema çerçevesinde analiz edilmiştir. Bahsi geçen temalardan birincisi; öğretmenlerin sosyal adalete ilişkin görüşleri teması altında toplanmış; ikincisi de öğretmenlerin sosyal adalet konusunda öğrencilere yönelik gözlemleri teması altında ele alınmıştır.

Tablo 1: Bulgulara Ait Tema Detayları

Tema	Alt Tema	Kategori	Kod
1. Öğretmenlerin Sosyal Adalete İlişkin Görüşleri	1.1.Öğretmenlerin Sosyal Adalete Yükladıkları Anlam	Hak, Eşitlik, Adalet	Hak, Hak ve Eşitlik, Saygı Denge ve Düzen, Adalet İslam
	1.2.Öğretmenlerinin Hak, Eşitlik, Özgürlük Kavramlarına Bakışları	Hak, Eşitlik, Özgürlük	Yaratılış, Kişiyeye Bağlı
	1.3.Öğretmenlerin Farklılıklara Yükladıkları Anlamlar	Dini ve Mezhepsel, Etnik Sosyo-ekonomik, Cinsiyet Bedensel ve Zihinsel	Çeşitlilik, Zenginlik İmtihan, Çatışma, Fıtrat Tamamlayıcılık

⁴⁰ Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 82.

⁴¹ Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 282.

⁴² Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 283.

⁴³ Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 284-288.

			Ayrımcılık, Hiçbir Şey
	1.4.Öğretmenlere Göre Farklılıkların Hayattaki Rolü	Avantaj, Dezavantaj	Zenginlik, Yenilik Hiçbir Şey
2. Öğretmenlerin Sosyal Adalet Konusunda Öğrencilere Yönelik Gözlemleri	2.1. Sosyal Adalet Konularının Öğrencilerin Değer Öğrenimine Etkisi	Etkisi Olduğunu Düşünenler Etkisi Olmadığını Düşünenler Öğretmene Bağlı	Akran Zorbalığı İçselleştirme Günlük Hayatta Uygulama Tutum ve Yaklaşım
	2.2. Farklılıklardan Kaynaklı Öğrenci Deneyimleri	Sosyo-ekonomik Farklı Mezhep, Etnik Köken Dini İnanç, Engel Durumu	Zihinsel, Engelli Akran Zorbalığı

2.1. Öğretmenlerin Sosyal Adaletle İlişkin Görüşleri

Öğretmenlerin sosyal adalet konusundaki duygu ve düşüncelerini saptamak için oluşturulan öğretmenlerin sosyal adaletle ilişkin görüşleri teması kapsamında, toplamda dört alt tema belirlenmiştir. Bu alt temalar sırasıyla; öğretmenlerin sosyal adaletle yükledikleri anlam, öğretmenlerin hak, eşitlik ve özgürlük kavramlarına bakışları, öğretmenlerin farklılıklara yükledikleri anlamlar, öğretmenlere göre farklılıkların hayattaki rolüdür.

2.1.1. Öğretmenlerin Sosyal Adaletle Yükledikleri Anlam

Öğretmenlerin sosyal adaletle yükledikleri anlam başlıklı alt temada katılımcıların sosyal adalet kavramını tanımlama biçimlerinin izi sürülmüştür. Cevaplara bakıldığında öğretmenlerin çoğunluğunun kavramı “hak” olarak ele aldıkları; bununla birlikte zaman zaman “hak ve eşitlik”, “denge ve düzen”, “adalet”, “saygı” ve “İslam” şeklinde ele aldıkları görülmüştür. Örneğin, sosyal adalet kavramını tanımlarken herkesin sahip olduğu eşit haklara vurgu yapan Emir, insanların aynı haklara sahip olması gerektiğini belirterek bu hak ve imkânlardan eşit şekilde yararlanılması gerektiğini şu şekilde ifade etmiştir: *“Hocam sosyal adalet şöyle söyleyeyim, adalet kavramı hak kavramını çağırıştırıyor. Yani insanların aynı haklara ne bileyim işte aynı imkânlarla, aynı fırsatlara sahip olmasını veya bütün insanların aynı haklardan, aynı fırsat ve imkânlardan eşit bir şekilde faydalanmasını çağırıştırıyor.”*

Toplumda sağlıklı bir ilerleme olması gerektiğini belirten Yağmur, bu ilerlemenin düzenli ve dengeli bir biçimde olması gerektiğini vurgulayarak bunun ancak sosyal adalet ile sağlanacağına dikkat çekmiştir: *“Sosyal adalet bana toplumun işleyişinin daha düzenli bir şekilde ilerlemesinde yardımcı bir olgu gibi çağrışımlarda bulunuyor. Çünkü toplumda kaliteli yaşayabilmek için dengenin esas olması gerektiğini düşünüyorum...”*. Kavramı tanımlarken adaleti ön planda tutan Burak ise bireylerin haklardan eşit bir şekilde değil de adaletli olarak yararlanması gerektiğini vurgulamıştır: *“Evet, sosyal adalet bana toplumun bütün bireylerinin eşit değil de imkânlardan adil bir biçimde faydalanabildiği, herkesin adaletli bir biçimde toplumdaki fırsatlardan yararlanabileceği bir dünyayı hatırlatıyor.”* Namık öğretmen, sosyal adalet kavramını tanımlarken bireyler arasında hiçbir ayırım yapmadan mevcut olan farklılıklara saygı duyulması gerektiğini belirtirken; dinî kimliğini ve branşını ön planda tutarak soruyu cevapladığını dile getiren Seray ise sosyal adaletin İslam’ı çağrıştırdığını söylemekte, ancak bunun çevresel faktörlerden dolayı tam olarak yaşanmadığını ifade etmiştir: *“... Benim alanımda İslam’ı çağırıştırıyor. Elbette İslam’ın temelinde olan bir şey bu ama yaşanan ortama bakıldığında maalesef ki çok görmediğimiz bir şey...”*.

2.1.2. Öğretmenlerinin Hak, Eşitlik ve Özgürlük Kavramlarına Bakışları

Öğretmenlerin hak, eşitlik ve özgürlük kavramlarına bakışları adlı alt temada öğretmenlerin verdikleri cevapların bu üç kavram etrafında ayrı ayrı kategorileştiği görülmüştür. Veriler değerlendirildiğinde öğretmenlerin çoğunluğu öncelikli olarak eşitlik kavramına odaklanmıştır. Örneğin Cemre, eşitlik ve adaletin aynı anda var olamayacağına dikkat çekerek, bireylerin yaşam tarzları ve farklılıkları dikkate alındığında eşitliğin belki mümkün olabileceğini, fakat adaletin sağlanamayacağını ifade etmiştir: *“... Eşitlik dediğimiz bir şey vardır ama herkes eşit olmaz. Adaletle eşitlik aynı terazide yerini alamaz*

bana göre. Çünkü bazı insanlara aynı potansiyelde şeyler verdiğimiz zaman ölçüler verdiğimiz zaman kapasite farklılığı olabilir ya da hayat şartları farklılığı olabilir. Bu eşitliği sağlayabilir ama adaleti sağlayamaz.”

Eşitliği değerlendirirken kavramı yaratılış üzerinden aktarmaya çalışan Taha ise hak ve eşitliği birbirinden ayırarak cinsiyet temelli bir anlatımı tercih etmiştir: *“Hocam şimdi hak ayrı bir şeydir aslında eşitlik ayrı bir şeydir. Şimdi kadın erkek eşitliği dediğimiz zaman maalesef eşit olmuyor. Çünkü Allah Teâlâ kadını farklı bir fıtratta erkeği farklı bir fıtratta yaratmıştır. Erkeğin fiziki olarak bir üstünlüğü vardır ama kadınların akıl olarak ne bileyim başka ince konularda ne bileyim işte el sanatlarında olabilir...başarıldırlar benim için daha üstünler. O yüzden hak ve eşitlik aynı kavramlar yani birbirini karşılayan kavramlar değil benim için...”*

Öğretmenlerin çoğunluğu özgürlük kavramını ele alırken başkalarının haklarına saygı göstermeyi temel almaktadır. Örneğin Yağmur, kişinin iradesiyle verdiği kararların, başkalarının sınırlarını ihlal etmediği takdirde özgürlüğe yol açacağını şu ifadelerle belirtmiştir: *“Özgürlük insanın yapabileceği şeyleri iradesiyle karar verdikten sonra yapması, ama bu verdiği karar da başkalarının hakkına riayet ederek olmalı, düşünerek olmalı. Bir adım öncesini planlayarak planlı bir şekilde ilerlese özgürlük de yerini bulmuş olur diye düşünüyorum.”*

Özgürlüğün kişiye bağlı olduğunu belirten Taha Allah’a bağlı ve Allah tarafından verilen nimetlerin farkında olan insanların kendilerini daha özgür hissettiklerini şu sözlerle dile getirmiştir: *“Özgürlük kavramı da yani nereden baktığımıza bağlı hani kimisi sahip olduğu her şeye rağmen kendisini özgür hissedemez ama kimisi de Allah’ın verdiği çok az nimete rağmen kendisini çok özgür hisseder...”*. Hak, eşitlik ve özgürlük üzerine düşünceleri sorulan öğretmenlerden yalnızca birkaçı, soruyu hak kavramını temel alarak incelemiştir. Bu öğretmenlerden Hüseyin, hak kavramını, devletin tüm vatandaşlarına ayırım yapmadan eşit şekilde sunduğu imkânlar olarak ifade etmiştir: *“Yani hak kavramı insanların toplum içerisinde aynı olanaklara sahip olması. Olanak derken şey sınıf açısından değil de ya da ekonomi açısından değil de işte devlet yönetimi için söylersek eğer işte eğitim noktasında aynı olması, sağlık noktasında aynı olması. Aynı olanaklara sahip olması diyebiliriz.”*

2.1.3. Öğretmenlerin Farklılıklara Yükledikleri Anlamlar

Öğretmenlerin farklılıklara yükledikleri anlamlar adlı alt temada öğretmenlerin düşüncelerini derinlemesine incelemek amacıyla onlara *“Farklılıklar sizin için ne ifade ediyor? Neden?”* soruları yöneltilmiştir. Bu sorulara verilen cevaplar incelendiğinde dinî ve mezhepsel, etnik, sosyo-ekonomik, bedensel ve zihinsel ve cinsiyet olmak üzere beş kategori ortaya çıkmıştır; öğretmenlerin farklılıkları çeşitlilik, zenginlik, imtihan, tamamlayıcılık, çatışma, fıtrat, ayrımcılık olarak bazen de hiçbir şey ifade etmediği şeklinde kodlarla dile getirdiği belirlenmiştir.

Öğretmenlerden dinî ve mezhepsel farklılıkları değerlendirmeleri istendiğinde, çoğunluğun mezhepsel farklılıklara odaklandığı belirlenmiştir. Örneğin Seray, değerlendirmesine mezhepsel farklılıkları ele alarak başlamış ve bu farklılığın çok bir şey ifade etmediğini belirtmiştir. Mezheplerin sonradan ortaya çıktığını ve bazı kişilerce yanlış bir şekilde yorumlandığını belirten Seray, kendisinin mezhepsiz olmadığını da şu sözlerle açıkça ortaya koymaktadır: *“Mezhepsel farklılıklar, yani ben bu açıdan biraz farklı düşünüyorum. Mezheplerin çok sonradan din diye satıldığını, hatta mezhebin kurucusu sayılabilecek insanların bile şu an yaşasalar ve bilselerdi çok üzülürlerdi. Yani birtakım ilmi çalışmalar yapmaları ve insanların da yorumlamaları ve büyük bir kitlenin de arkalarından onu din olarak algılamalarını doğru bulmuyorum. Benim için mezhep açıkçası çok bir şey ifade etmiyor. Hani mezhepsiz değilim tabii ki...”*

Dinî ve mezhepsel farklılıkları değerlendirirken her iki farklılığın ulaştırdığı yolların aynı olmadığına değinen Birsen ise dinî farklılıkların daha çok dikkat çektiğini belirterek sebebini kaynaklarının farklı olmasına bağlamış; mezhepsel farklılıkların da sapkınlık olmadığı sürece aynı yola çıktığını şu sözlerle ifade etmiştir: *“Mezhepsel farklılıklar bir dine ulaşmak için farklı tarikler yani farklı yollar olduğu için benim için farklı yol, kavram yani farklı şeyler olarak gelmiyor... O yüzden farklı mezhepler içinde sapkınlık, aşırılık dediğimiz kavramlar yoksa mezhepleri bir olarak görüyorum. Dinler ise dinler çok çeşitli bir kavram ilahi*

dinler var ilahi kaynaklı olmayan dinler var o yüzden dinleri bir sayamıyorum. Bunlar bence tek bir yola ulaşamıyor. Kaynakları bakımından çok farklılaşıyor. O yüzden oradaki farklılığın daha net olarak göze çarptığını düşünüyorum."

Öğretmenlerin çoğu, etnik farklılıkların kendileri için bir anlam taşımadığını ifade etmektedir. İrem, Taha ve Zafer öğretmenler bu konuyu bir zenginlik olarak görürken, Burak öğretmen kültürel açıdan, Ramazan öğretmen ise etnik inançlar perspektifinden değerlendirmiştir. Örneğin, etnik farklılıkların kendisi için önemli olmadığını düşünen öğretmenlerden Seray, aynı topraklar üzerinde yaşayan ve ortak değerlere sahip insanların bu değerler doğrultusunda hareket etmesi gerektiğini vurgulayarak, etnik farklılıkların kendisi açısından bir önem taşımadığını dile getirmiştir: *"Etnik farklılıkların tıpkı az önce de olduğu gibi yani mezhepsel farklılıklar gibi benim için çok bir şey ifade etmediğini, ortak bir amaç için çalışılması gerektiğini düşünüyorum... karşı maalesef olumsuz birtakım bakış açıları var. Ya da ... bile aynı şeyi yapıyor. Hepsini tabii katmam ama hâlâ böyle zihniyette, zihniyetini değiştirmemiş birtakım insanlar var. Ama benim için soruyorsanız eğer benim için hiçbir şekilde bu tarz farklılıkların bir ehemmiyeti yok ve bence olmamalı..."*

Etnik farklılıkları kültürel birer zenginlik olarak değerlendiren İrem, adaletin sağlandığı sürece kültürel çeşitliliğin zenginlik olduğunu şu sözlerle dile getirmiştir: *"Kültürel farklılıklar da bu çeşitliliğin bir gereği. Bunlar birer zenginliktir. Ben bunları evet, evet zenginlik olarak görüyorum. Tek tip olamayız. Çünkü Allah Teâlâ tek tip insan, bakteri yaratmadı. Allah Teâlâ çeşitlilik yarattı. Bunların olması da gayet tabii geliyor bana. Yeter ki bunlar içerisinde adaleti sağlayabilelim."*

Öğretmenlere sosyo-ekonomik farklılıklarla ilgili görüşleri sorulduğunda, sadece Taha ve Seray konuyu öğrenci perspektifinden değerlendirmiştir. Seray, maddi durumu iyi olan ailelerin çocuklarına eğitim açısından daha fazla olanak sunduğunu belirtmiş, buna karşılık ekonomik açıdan dezavantajlı ailelerin ise çocuklarının eğitimine yeterince önem veremediğini dile getirmiştir: *"Sosyo-ekonomik farklılıklar için ben çocuk açısından bakıyorum. Öğrenci açısından bakıyorum öncelikle. Mesela benim okulum dar gelirli insanların çocuklarının yani okulumda maddi durumu orta ve yukarısı olan inanın on kişi çıkmaz yani maalesef sosyo-ekonomik durum maalesef ki her şeyi etkilediği gibi bir çocuğun eğitim hayatını da etkiliyor. Çünkü sosyal, ekonomik durumu yüksek olan aileler çocuklarını ona göre yetiştiriyorlar..."*

Sosyo-ekonomik farkların eşitsizliğin bir göstergesi olduğunu belirten Cemre ise bu durumu şu şekilde ifade etmiştir: *"Yani ister istemez bu farklılıklar oluşuyor. Bu adil bir dünyanın olmadığına bir göstergesidir... Arasında uçurum olan sosyal, ekonomik farklılık durumları söz konusudur. Bu da eşit bir dağılımın olmadığına bir göstergesidir."*

Öğretmenlere bedensel ve zihinsel farklılıklar hakkındaki düşünceleri sorulduğunda diğer farklılıkların aksine öğretmenlerin bu farklılıkta dinî bakış açılarını ön plana çıkararak cevap verdikleri belirlenmiştir. Bedensel ve zihinsel engeli olan öğrencilere daha fazla ilgi gösterilmesi gerektiğini belirten Hakan, bu bireylerin topluma adapte edilme noktasında öğretmenlerin önemine değinmiştir: *"... Bizim sınıflarımızda bireysel BEP'li öğrencilerimiz oluyor. O öğrencilerimize bizim yaklaşımımız biraz daha tabii ki farklı. Çünkü onların algılama yapıları biraz daha farklı oluyor. O öğrencilerimize daha çok ilgi göstermemiz gerekiyor. Aileleriyle daha iyi iletişim kurmamız gerekiyor. Onları topluma daha adapte edilebilir bir konuma getirmek öğretmenlerin elinde..."*

Bireyselleştirilmiş eğitim planı (BEP) uygulanan öğrencilere pozitif ayrımcılık yaptığını belirten Hakan, bu bireylerin topluma uyum sağlayabilmeleri için öğretmenlerin elinden geleni yapmaları gerektiğine dikkat çekmiştir.

Düşüncelerini dinî noktadan yorumlayan Hüseyin, bu gibi durumları bir imtihan hâli olarak değerlendirmekte; inandığı değerler doğrultusunda böylesi engellerin dezavantajmış gibi görünse de avantaj olduğunu inandığı değerler doğrultusunda belirtmiştir: *"Hocam ben olaya dinî açıdan bakacağım tabii. Yani hani hastalıklar işte dediğiniz gibi engeller, biz Allah'ın bize imtihan olarak sunmuş olduğu şeyler olarak görüyorum. Bir dezavantaj olarak görünebilir dışarıdan ama eğer inancımız gereği bunlar dezavantaj*

değil kişinin imtihana göre verilen musibetler sıkıntılardır. Belki bizi Allah'a yakınlaştıran şeylerdir. Belki de bizi imtihan eden şeylerdir. O açıdan bakıyorum olaya."

Öğretmenlere cinsiyet farkıyla ilgili görüşleri sorulduğunda, konuya çeşitli perspektiflerden yaklaştıkları görülmüştür. Örneğin Nesrin, cinsiyet farklılıklarının önemli bir anlam taşıması gerektiğini vurgulayarak, bu cinsiyetlerin içinde kendine özgü farklılıkları barındırdığını ve bu şekilde kalması gerektiğini ifade etmiştir: *"Çok şey ifade etmesi gerekiyor. Özellikle bu dönemde çok sıkıntı çektiğimiz konulardan biri. Kesinlikle her cinsiyet kendi içerisinde farklılıkları bulunduran ve gerçekten öyle kalması gereken cinsiyetlerimiz olduğunu düşünüyorum... Net çizgilerle söylüyorum. İkisinin de değerli olduğunu ve bu değerlerin asla kaybedilmemesi gerektiğini düşünüyorum."*

Konuyu kendi cinsiyeti açısından değerlendiren Seray, kadın haklarına dikkat ettiğini belirterek toplumda kadını ötekileştiren, değersizleştiren düşüncelere sahip olan insanların İslam'da olmayan şekilde davrandıklarını şu şekilde ifade etmiştir: *"Evet ben biraz kadın haklarına çok böyle dikkat eden bir insan olarak... Yani herkesin kız çocuğunun işte olduğunda kafasını kaldırmadığı, utanç duyduğu bir zamanda işte peygamberin omuzuna alıp gezdirmesinin bir amacı vardı. Yani bir eşyanın kadınlardan daha kıymetli olduğu, kadının bu kadar değersiz olduğu bir toplumda onlara birtakım haklar vermesinin bir anlamı vardı..."*

Cinsiyet farklılıklarıyla ilgili düşünceleri sorulduğunda diğer öğretmenlerden farklı olarak cinsel yönelimlere atıf yapan İrem ise konuya çok geniş bakmadığını, konuya İslami bakış açısıyla yaklaştığını belirtmiştir: *"... Yani hak veriyorsunuz ki son zamanlarda çok fazla revaçta olan bir konu bu cinsel yönelimler, cinsiyetle alakalı konular. Burada çok geniş olamıyorum. Yani çok geniş bakamıyorum olaya. Açıkçası biraz İslami açıdan bakıyorum. Çok geniş bakmak benim vicdanımı rahatsız ediyor... Çünkü biz nasıl ekonomik bir duruma sabredebiliyorsak, sabretmemiz gerekiyorsa sadece din üzerinden İslam dini üzerinden konuşuyorum. Şu anda sabretmemiz gerekiyorsa o tür konularda da cinsiyetle ilgili meselelerde de herhalde aynı sınava tabi tutulduğunu düşünüyorum..."*

2.1.4. Öğretmenlere Göre Farklılıkların Hayattaki Rolü

Öğretmenlere göre farklılıkların hayattaki rolü adlı alt tema altında öğretmenlere yöneltilen sorulardan elde edilen veriler doğrultusunda üç farklı kategori ortaya çıkmıştır. Bunlar farklılıkları avantaj olarak görenler, dezavantaj olarak görenler ve kısmen avantaj kısmen de dezavantaj olarak görenlerdir. Öğretmenlerin çoğunluğunun farklılıklara olumlu yaklaştıkları, ancak duruma göre meseleyi ikili bir değerlendirmeye tabi tuttıkları gözlemlenmiştir.

Farklılıkları avantaj olarak gördüğünü söyleyen öğretmenlerden İrem, bu farklılıkların zenginlik olduğunu belirtmiş; özellikle farklı düşüncelerin, ekollerin ve inançların çeşitlilik olarak ele alınması gerektiğini ifade etmiştir: *"Bence avantajdır. Yani avantaj neden avantaj tek tip insan herkesin işte zengin olduğu, herkesin cinsiyet diyoruz kadın olduğu, meslek diyelim öğretmen olduğu herkesin tek tip insan fabrika gibi. Eee bence avantajdır. Çeşitlilik insanları zenginleştirir. Biz İslam medeniyeti içinde bunu söylüyoruz. Din içinde, mezhepler içinde bunu söylüyoruz. Hani farklı fikirlerin farklı düşüncelerin olması İslam dini için bir zenginliktir diyoruz. O yüzden Allah Teâlâ'nın farklı farklı yaratmış olması da zenginliktir, avantajdır."*

Farklılığın olduğu yerde yeniliğin olduğunu düşünen Emir, bu yeniliğin olumlu ya da olumsuz olabileceğini ifade etmiştir: *"... Hani dedim ya farklılığın olduğu yerde yenilik vardır aslında... Tabii olumlu da olabilir, olumsuz da olabilir. Değişimin tamamı olumlu olacak diyemeyiz, yani genel olarak avantaj olarak bakıyorum."* Nesrin ise; *"Yani tabii ki avantaj. Zaten dezavantaj olsaydı Allah Teâlâ bize bunları böyle vermezdi..."* diyerek farklılıklara bakışını hikmet temelli bir göndermeyle dile getirmiştir.

Farklılıkları dezavantaj olarak değerlendiren öğretmenlerden Seray, farklılıkların kişileri mahrum bıraktığını düşünmektedir: *"Dezavantaj tabii... Engeliniz varsa bunun avantajlı bir tarafı yok ki ya da kadınsanız hâlâ bazı şeylerden mahrum kalıyorsunuz. Bir avantajı yok..."*

Burak, Ramazan ve Cemre adlı öğretmenler, farklılıkların duruma bağlı olarak avantaj ya da dezavantaj olarak görülebileceği fikrini savunmuşlardır. Örneğin, Burak'a göre cinsiyet farklılıkları toplumlar arasında değişkenlik gösterirken, zihinsel ve fiziksel farklılıklar toplumlar tarafından genellikle

dezavantaj olarak algılanır: “... Cinsiyet farklılıkları konusunda bir avantajı veyahut da bir dezavantajı içermiyor bana göre. Tabii toplumdan topluma değişir. Eğer Ortadoğu’da yaşıyorsanız kadın olmak daha zordur ama şöyle ki dikkatli, derin düşündüğümüzde Avrupa’da yaşıyorsanız kadın olmak belki de daha zordur... Ama diğer yandan bu zihinsel ve bedensel engellilik ile ilgili farklılıklar tabii ki büyük bir dezavantajı içeriyor.”

Farklılıkların kendisi için bir şey ifade etmediğini belirten Rukiye ise farklılıkları avantaj ya da dezavantaj olarak değerlendirmedikçe ifade etmiştir: “Yani bir şey fark etmediğini düşündüğüm için avantaj ya da dezavantaj olarak göremiyorum. Yani bir ırkın bir ırka, bir mezhebin diğer mezhebe üstün olduğunu düşünmüyorum. Avantaj ya da dezavantaj olarak değerlendiremeyeceğim...”

2.1.5. Tema Değerlendirmesi

Araştırmada DKAB öğretmenlerinin sosyal adalet konusundaki bilgi birikimleri, duyguları, farklılıklara yönelik tutumları, tavır geliştirme yöntemleri ile neleri göz ardı edip neleri öne çıkardıkları açığa çıkarılmaya çalışıldı. Öğretmenlerin sosyal adalet kavramına dair düşüncelerini ayrıntılı bir şekilde anlamak için, hak, eşitlik ve özgürlük kavramlarına, farklılıklara ve bu farklılıkların yaşamdaki yerine dair kavrama yükledikleri anlamları ve bakış açılarını ortaya koymak hedeflendi. Bu amaçla öğretmenlere çeşitli sorular sorduk ve öğretmenlerin verdikleri cevaplardan onların, kavramı dar bir perspektiften ele aldıklarını gördük. Bursa’nın bu konuda sosyal bilgiler öğretmenleriyle yaptığı görüşmelerde çıkan sonuçta, öğretmenlerin kavramı sınırlı bir şekilde ele aldıkları yönündedir.⁴⁴

Araştırmaya katılan öğretmenler, kavrama çoğunlukla dinî perspektiften yaklaşmaktadırlar. Zaten Müslüman düşünürlerin sosyal adaletle ilgili yaptıkları çalışmalara bakıldığında zaman zaman onların da sosyal adalet kavramını çoğunlukla dinî kavramlar merkezinde ele aldıkları görülmektedir.⁴⁵

Araştırmada öğretmenlerin hak, eşitlik ve özgürlük kavramlarına yönelik düşünceleri sorulduğunda onların ilk olarak eşitlik kavramını önceledikleri dikkat çekmiştir. Öğretmenlerin görüşleri sonucu ortaya çıkan bu bulgu, Bell’in insanların her türlü ihtiyacının eşit olarak sağlanması olarak nitelendirdiği sosyal adalet tanımıyla benzerlik göstermektedir.⁴⁶

Öğretmenlerin çoğunluğu dinî farklılıkların kendileri için bir şey ifade etmediğini düşünmektedir. Zira onlara dinî ve mezhepsel farklılıklarla ilgili düşünceleri sorulduğunda onlar mezhepsel farklılıklar üzerinde daha fazla durmuşlardır. Öğretmenler, mezheplerin insanlar arasında ayrıştırma ve çatışmaya yol açarak onları ötekileştirici karaktere büründürdüklerine dikkat çekmektedir. Bunun nedenlerinden biri olarak insanın inandığı değerleri mutlak hakikat olarak algılaması gösterilebilir. Yapıcı ve Albayrak öteki algısıyla dinî gruplar arasındaki ilişkileri ele aldıkları çalışmalarında, dinî grupların hakikatin kaynağı olarak kabul edilmesinin, öteki olarak adlandırılan gruplara karşı dışlayıcı bir tutum sergilemeye yol açtığını tespit etmişlerdir.⁴⁷ Ayrıca DKAB öğretmenlerinin yetiştirdiği ilahiyat fakültelerinde mezun aşamasına gelen öğrenciler üzerinde yapılan bir çalışmada, öğretmen adaylarının kendi hakikatlerini karşı tarafa kabullendirme eğiliminde oldukları dikkat çekmektedir.⁴⁸ Ancak araştırmamızdaki öğretmenlerin tam olarak bu şekilde hareket ettikleri söylenemez. Mezhepsel farklılıkları yaratılış gereği, çevre ve kültürel olaylara bağlı olarak doğal karşılayan öğretmenlerin çoğulcu bir tavır geliştirdikleri söylenebilir. Nitekim Yılmaz, sosyal barış üzerine yaptığı çalışmasında, gruplar arasında zaman zaman baş gösteren ayrımcılık, çatışma, ötekileştirme vb. sorunların çözümünde; sevgi, saygı, hoşgörü gibi esaslar çerçevesinde barış toplumu oluşturma ve evrensel barışa katkı sunmada din eğitiminin sorumluluğunu vurgulamaktadır.⁴⁹

⁴⁴ Sercan Bursa, *Sosyal Bilgiler Öğretmenlerinin Sosyal Adalet Algı ve Deneyimleri* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015).

⁴⁵ bkz. Osman Erdal Şahin, “20. Yüzyıl Batı ve İslam Düşüncesinde Sosyal Adalet Yaklaşımı”, *Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 4/1 (30 Haziran 2019), 55-77.

⁴⁶ Bell, “Theoretical Foundations for Social Justice Education”.

⁴⁷ Asım Yapıcı - Kadir Albayrak, “Ötekini Algılama Bağlamında Dinî Gruplar Arası İlişkiler”, *Dini Araştırmalar* 5/14 (01 Haziran 2002), 36-38.

⁴⁸ bkz. Şeyma Turan, *Yüksek Din Öğretiminde Dinî Uzlaşma Zemini* (Ankara: İlâhiyât, 2022), 124.

⁴⁹ bk. Hüseyin Yılmaz, *Din Eğitimi ve Sosyal Barış* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003).

Öğretmenler, engelli, ekonomik açıdan dezavantajlı veya farklı etnik kökenlere sahip öğrencilerin, akranları tarafından ötekileştirilip dışlanmasından dolayı zorluk yaşadıklarını ifade etmelerine rağmen, bu durumu değiştirmek için sözlü uyarıdan öteye giderek öğrencilerin farkındalığını artıracak herhangi bir adım atmadıkları anlaşılmaktadır. Bu sonuç alanyazında mevcut olan bazı çalışmaların verileriyle çalışmaktadır.⁵⁰

2.2. Öğretmenlerin Sosyal Adalet Konusunda Öğrencilere Yönelik Gözlemleri

Öğretmenlerin sosyal adalet konusunda öğrencilere yönelik gözlemleri adlı bu tema; sosyal adalet konularının öğrencilerin değer öğrenimine etkisi ve farklılıklardan kaynaklı öğrenci deneyimleri olmak üzere iki alt temada ele alınmıştır.

2.2.1. Sosyal Adalet Konularının Öğrencilerin Değer Öğrenimine Etkisi

Sosyal adalet konularının öğrencilerin değer öğrenimine etkisi başlıklı alt temada sosyal adalet konularının öğrencilerin değer öğrenimine etkisinin düzeyi ve öğrencilerin davranışlarında değişikliğe yol açıp açmadığına dair düşüncelerine yer verilmiştir. Bu amaçla öğretmenlere, “Sosyal adalet konularının çocukların değer öğrenimi açısından nasıl değerlendiriyorsunuz? Çocukların değer öğrenimine etkisi nedir?” soruları sorulmuş; alınan yanıtlar doğrultusunda üç farklı kategori ortaya çıkmıştır. Bu kategorileri; etkisi olduğunu düşünenler, etkisinin olmadığını düşünenler ve öğretmene bağlı olduğunu düşünenler şeklinde adlandırmak mümkündür.

Öğretmenlerin çoğunluğu sosyal adalet konularının öğrencilerin değerleri öğrenme sürecine katkıda bulunduğuna inanmaktadır. Örneğin, Yağmur, çocuklara farklılıklar ve değerler öğretildiğinde okullarda akran zorbalığının azalabileceğini düşünmüş; ancak, sosyal adaletle ilgili konuları öğrencilerine aktardıktan sonra davranışlarda bir değişiklik gözlemlememiş ve bu durumun, öğrencilerin bu konuları içselleştirmesiyle mümkün olabilecek bir fayda olduğunu ifade etmiştir: “... Bu değerler çocuğa kazandırıldığından, okulda zorbalık oranının azalacağını düşünmekteyim... Sen ne kadar anlattıysan anlat çocuk içselleştirmede zaman çok da bir fayda sağlamıyor. Yani şöyle bir düşünce yapıyordum, sen tohumu at elbet bir gün biter, yeşerir o yapıdayım şu anda...”

Değerlerin öğrenciler tarafından içselleştirildiği takdirde etkisi olduğunu düşünen Zafer ise düşüncelerini; “Yani tabii ki de bu kavramı anladığı zaman, bunu içselleştirdiği zaman bunun kendisi olarak bir değer olarak görüyor ve hayatında uyguluyor...” şeklinde dile getirmiştir.

Öğretmenlerin küçük bir bölümü, sosyal adaletle ilgili konuların öğrencilerin değer eğitimine bir etkisinin olmadığını savunmaktadır. Örneğin Hüseyin, bu konuların günlük hayata uygulanmasında yetersiz kaldığını belirtmiştir: “Yani, hani bu konuları anlatırken de demin de söyledim ya hocam çocuk anlıyor. Ama bunu hayata uygulama noktasında bir de yaşantıları daha önceki başlarına gelen ya da duydukları olaylar daha inandırıcı ve daha etkileyici olduğu için hayata uygulama noktasında pek yansımıyor...”

Sosyal adaletle ilgili konuların öğrencilerin değer gelişimine etkisinin, öğretmenlerin tutum ve yaklaşımlarına bağlı olduğunu savunan Namık, sosyal adaletin öğrencilerin değer öğrenimindeki etkisinin, öğretmenlerin öğrencilerin sorularına ne ölçüde doyurucu yanıtlar verebildiğine bağlı olduğunu vurgulamıştır: “... Yani bu biraz şeye bağlı, öğretmene bağlı herhalde, yani öyle düşünüyorum... Hani öğretmen ne derece anlatabiliyor ne derece tatmin edebiliyorsa ne derece akıllardaki soru işaretini kaldırabiliyorsa bu kavramlar da o kadar anlamlıdır karşı tarafın zihninde...”

⁵⁰ bk. Susan A. Gregson, “Negotiating Social Justice Teaching: One Full-Time Teacher’s Practice Viewed from the Trenches”, *Journal for Research in Mathematics Education* 44/1 (2013), 164-198; Kathy L. Guthrie - Holly McCracken, “Teaching and Learning Social Justice through Online Service-Learning Courses”, *International Review of Research in Open and Distance Learning* 11/3 (2010), 78-94; bk. Deirdre M. Kelly - Gabriella Minnes Brandes, “Social Justice Needs to Be Everywhere’: Imagining the Future of Anti-Oppression Education in Teacher Preparation”, *Alberta Journal of Educational Research* 56/4 (2010), 388-402.

2.2.2. Farklılıklardan Kaynaklı Öğrenci Deneyimleri

Farklılıklardan kaynaklı öğrenci deneyimleri adlı alt temada öğretmenlerin, öğrenciler arasındaki kültürel, sosyo-ekonomik, mezhepsel ve cinsiyet temelli farklılıklar nedeniyle ön yargı ve ayrımcılıkla karşılaşma durumları, öğrencilerin deneyimlerine odaklanılarak incelenmiştir. Bu durumu ortaya çıkarmak için öğretmenlere “Öğrenciler kültürel, sosyo-ekonomik, mezhepsel, cinsiyet farklılıklarından dolayı ön yargı ve ayrımcılığa maruz kalıyor mu?” sorusu sorulmuştur. Sorulara verilen yanıtlarda, bazı öğretmenlerin böyle bir durumla karşılaşmadığını ifade ettiği, bazılarının ise karşılaştığını belirttiği gözlemlenmiştir. Öğretmenler, engelli, sosyo-ekonomik açıdan dezavantajlı, farklı mezhep ya da etnik kökene sahip veya dini inançları farklı olan öğrencilere yönelik ön yargı ve ayrımcılığa yol açan tecrübelerini dile getirmişlerdir. Örneğin Taha, sınıfta zihinsel engelli öğrencilerin bulunduğunu ve diğer öğrencilerin bu öğrencilere karşı tutumlarının oldukça sert olduğunu şu şekilde açıklamıştır: *“Tabii ki yani bu şekilde farklılıklar var, çok ayrımcılıklar var. Örneğin engeller konusunda, zihinsel engelli olan hani hafif düzeyde olsun engelli öğrencilerimiz var. Bunların öz bakımları çok zayıf, yani kendine bakamıyorlar. Kıyafet açısından, temizlik açısından zayıf oluyorlar. Diğer öğrencilerin bunlara tavrı biraz daha sert oluyor. Böyle acımasız oluyor. Böyle durumda şahsen o öğrenciyi bilgilendirmeye çalışıyoruz...”*

Yağmur da okullarda akran zorbalığının olduğunu belirterek öğrencilerin kendileriyle aynı inancı paylaşmayan öğrencilere karşı şiddet eğilimi gösterdiğini belirtmiştir: *“Kalıyorlar, böyle bir şeye maruz kalıyor. Eskiden hani ortaokulda böyle şeylerle karşılaşılırdı. Akran zorbalığı, lisede biraz daha çocuklar olgunlaşırdı ama maalesef şu anda bu süreç liselere de sıçradı. Mesela ben deistim diyor çocuk. Ve onu kimisi dövmeye kalkıyor işte ya da deistlerin ne olduğunu bilmiyor ama ben deistim hocam işte tanrı yarattı, bıraktı, gitti falan deyince arkadaşları şiddet uyguluyor, şahadet getir diyor falan, böyle holiganca tavırlar...”*

2.2.3. Tema Değerlendirmesi

Öğretmenlere, sosyal adalet konularının öğrencilerin değer gelişimi ve değişim süreçleri üzerindeki etkilerine dair sorular yöneltildiğinde, çoğunluğun bu konuların öğrenciler üzerinde bir etkisi olduğuna inandığı ortaya çıkmıştır. Öğretmenlerden bazıları, sosyal adalet konularının öğrencilerin yaşamı anlamlandırmasına, çevrelerini daha iyi anlamalarına ve dini kavramları daha derinlemesine kavramalarına katkıda bulunduğunu belirtirken, bazıları ise bu konuların akran zorbalığını azaltmada da etkili olduğunu ifade etmiştir.⁵¹

Bazı öğretmenler ise sosyal adalet konularının öğrencilerin değer öğrenimi üzerinde bir etkisinin olmadığını savunmakta ve bunu ders saatlerinin kısıtlı olması, öğrencilerin büyüdükları çevre ile ailelerinin bu süreçte daha baskın bir rol oynaması gibi nedenlere dayandırmaktadır. Nitekim Kurtde Fidan'ın öğretmen adaylarıyla yaptığı çalışmada, değer öğreniminde ailenin belirleyici bir rolü olduğu sonucuna ulaşmıştır.⁵² Bu bulgulardan hareketle sosyal adalet eğitiminin sadece okul ortamında ele alınmasının değer öğreniminde kalıcı bir sonuç yaratmayacağı sonucuna varılabilir.

Sosyal adaletle ilgili konuların öğrencilerin değer öğrenimine etkisinin öğretmene bağlı olduğunu düşünenler, öğrencinin öğretmeni bir rol model olarak algıladığını belirtmekte ve öğretmenlerin buna göre hareket etmeleri gerektiğini düşünmekte; buna ek olarak öğretmenler, öğrencilerin zihinlerinde bulunan sorulara tatmin edici cevaplar vererek değer öğreniminde etkin rol alabileceklerini vurgulamaktadırlar. Benzer şekilde alanyazında bulunan bazı çalışmalar da bu düşüncayı destekler niteliktedir.⁵³

⁵¹ Akran zorbalığı için bk. Gülten Genç, *Genel Liselerde Akran Zorbalığı ve Yönetimi* (Malatya: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007).

⁵² bk. Nuray Kurtde Fidan, “Öğretmen Adaylarının Değer Öğretimine İlişkin Görüşleri”, *Kuramsal Eğitim Bilim* 2/2 (2009), 10.

⁵³ bk. Jose Lalas, “Teaching for Social Justice in Multicultural Urban Schools: Conceptualization and Classroom Implication”, *Multicultural Education* 14/3 (2007), 17-21; Susan Elaine Robertson, *Teaching for Social Justice: A Case Study of One Elementary Teacher's Experience with Implementing Social Justice Education in the Social Studies* (Austin: The University of Texas, Ph.D., 2008); Carl A. Grant - Maureen Gillette, “A Candid Talk to Teacher Educators about Effectively Preparing Teachers Who Can Teach Everyone's Children”, *Journal of Teacher Education* 57/3 (01 Mayıs 2006), 292-299; Muhammed Turhan, *Genel ve Mesleki Lise Yöneticilerinin Etik Liderlik Davranışlarının Okullardaki Sosyal Adalet Üzerindeki Etkisi* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007).

Bazı öğretmenler farklılıklardan dolayı ayrımcılığa ve ön yargıya maruz kalan öğrencilerin olduğunu belirtmişlerdir. Bunlar, daha çok engelli ve sosyo-ekonomik durumu kötü olan; mezhebi, etnik kökeni ve dinî görüşü farklı olan öğrencilere yönelik yapılan ayrımcılık ve ön yargılardır. Bu husus sosyal adalet eğitiminin ilkelerinden kabul edilen kapsayıcılık ve eşitlik kavramlarıyla çelişmektedir.⁵⁴

Sonuç ve Öneriler

Eğitim kurumları toplumdaki farklılıkların ve çeşitliliğin en rahat gözlemlendiği yerlerdir. Bu bakımdan mevcut farklılık ve çeşitliliklerin ötekileştirici bir tavırla çatışmaya yol açmaması gerekmektedir. Eğitimin hedeflerinden biri olan eleştirel ve nesnel düşünme becerisine sahip bireyler yetiştirme ihtiyacı burada öne çıkmaktadır.⁵⁵ Bu bağlamda, sosyal adalet eğitiminin farklılıklara duyulan saygıyı ve farklılıkların önemini vurgulaması oldukça dikkate değerdir.

Konuyu din eğitimi çerçevesinde değerlendirecek olursak DKAB derslerinin hazırlanan öğretim programlarının vizyonlarından biri olan farklılıklarla bir arada yaşama becerisi kazanmış bireyler yetiştirmek sosyal adalet vurgusu taşıyan en belirgin niteliklerdir.⁵⁶ Bu bağlamda, programın misyon, vizyon ve amaçları çerçevesinde, öğrencilere farklılıkların çatışmaya yol açmayacağı bir eğitim ortamı sunmayı amaçladığı ifade edilebilir. Bu doğrultuda, öğrencilerin eleştirel düşünme ve empati kurma gibi bir dizi beceriyi geliştirmesi hedeflenir.

Öğretmenlerin sosyal adalet kavramına yaklaşımlarının; cinsiyetleriyle, yaşadıkları şehirle veya çalıştıkları eğitim kurumuyla somut bir bağlantısının olmadığı görülmektedir. Öğretmenler konuyla alakalı düşüncelerini ifade ederken inançlarını ve branşlarını merkeze alarak hareket etmektedirler.

Genel anlamda öğretmenlerin sosyal adalet kavramına dair bilgilerinin yüzeysel olduğunu söylemek mümkündür. Öğretmenler genellikle sosyal adalet kavramını tanımlarken sorumluluk temelli bir yaklaşım sergilemektedirler. Bunun nedeni, öğretmenlerin dinî görüşlerini merkeze alarak hareket etmeleri ve bulundukları mesleki konuma uygun tavır sergilemeleridir.

Farklılıklara dair düşüncelerinden hareketle öğretmenlerin, kısmen tanıyıcı adaleti gözettiklerini kısmen de mevcut olan bazı farklılıkların iyileştirilmesi gerektiğini düşündükleri söylenebilir. Bu durumu, onların sosyal adalet konusunu tam olarak öcelemedikleri hatta içselleştirmedikleri şeklinde yorumlamak mümkündür.

Öğretmenlerin, sosyal adalet konularının öğrencilerin değer gelişiminde önemli bir rol oynadığını düşünmelerine rağmen, öğrencilerde bu konuda herhangi bir değişim gözlemlememeleri, sınıfta farklı değerlere, inançlara ve görüşlere sahip öğrencilerin ayrımcılık veya ötekileştirici davranışlarla pek fazla karşılaşmadığını ifade etmeleri, öğretmenlerin sosyal adaleti geniş bir bakış açısıyla ele almakta yetersiz kaldığını göstermektedir. Bu durum, öğretmenlerin sosyal adalet kavramına bütünsel bir perspektiften yaklaşmadıklarının açık bir göstergesidir. Bu yaklaşımın ardında aslında öğretmenlerin sosyal adaletin tam olarak ne olduğunu kestirememelerin de rolü olduğu kanaatindeyiz.

Din eğitimi literatürüne bakıldığında, sosyal adalet kavramıyla ilgili saha çalışmalarının yeterli düzeyde olmadığı fark edilmektedir. Bu durum, alanyazında önemli bir boşluk oluşturmakta ve sosyal adaletle ilgili çeşitli örneklerle gerçekleştirilecek saha araştırmalarına duyulan ihtiyacı ortaya koymaktadır. Bu eksiklik, sosyal adaletin din eğitimi bağlamında nasıl anlaşılıp ve uygulandığına dair gerekli olan bilgilerin geliştirilmesini engellemekte ve mevcut durumda sosyal adalet eğitiminin gerekliliğini anlamayı zorlaştırmaktadır.

Bizim çalışmamızda, belirli şehirlerde görev yapan ortaöğretim DKAB öğretmenleriyle görüşmeler yapılmıştır. Bununla birlikte, daha geniş bir örneklem kullanılarak, nicel yöntemlerle ve farklı eğitim kademelerini kapsayan benzer araştırmaların yürütülmesi, alan yazını zenginleştirecektir. Dolayısıyla bu

⁵⁴ bk. Lenore Reilly Carlisle vd., "Principles of Social Justice Education: The Social Justice Education in Schools Project", *Equity & Excellence in Education* 39/1 (01 Şubat 2006), 55-64.

⁵⁵ Hasan Basri Memduhoğlu - Kürşad Yılmaz (ed.), *Eğitim Bilimine Giriş* (Ankara: Pegem Akademi, 2011), 2-8.

⁵⁶ "T.C. Millî Eğitim Bakanlığı Talim Terbiye Kurulu Başkanlığı" (Erişim 25 Ocak 2025), 9.

tür kapsamlı çalışmaların yapılması, sosyal adaletin din eğitimi içerisindeki yerini güçlendirecek ve mevcut eksikliklerin derinleşmesini engelleyecektir.

2024 yılında güncellenen DKAB öğretim programlarının ve bu programlara göre hazırlanan ya da hazırlanacak ders kitaplarının sosyal adalet ve sosyal adaletle ilgili kavramlar açısından analiz edilmesi de alan yazına katkı sağlayacaktır.

Bunların haricinde öğretmenlerin ve idarecilerin farkındalık düzeylerinin artırılması için hizmet içi eğitim programlarının yapılması özellikle uygulamadaki aksaklıkların giderilmesine katkı sağlayacaktır.

Beyanname / Declaration

1. Finans/Teşvik: Yazarlar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedirler. / The authors declare that no funding/incentive was used in the study.

2. Çıkar Çatışması: Yazarlar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedirler. / The authors declare that there is no conflict of interest in the study.

3. Etik Beyan: Yazarlar bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedirler. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulu'nun 25.11.2022 tarih ve 2022/248 sayılı kararı ile bu araştırmanın yürütülmesi etik açıdan uygun bulunmuştur. / The authors declare that research and publication ethics have been followed in this article. The conduct of this research was deemed ethically appropriate by the decision of the Recep Tayyip Erdoğan University Social and Human Sciences Ethics Committee, dated 25.11.2022 and numbered 2022/248.

4. Yazar Katkısı: Çalışmada birinci ve ikinci yazarın katkısı %50'dir. / The contribution of the first and second authors to the study is 50%.

Kaynakça

- Abatan, Kemal Taylan. *Hayek'in Kendiliğinden Doğan Düzen Düşüncesi ve Kuçuradi'nin İnsan Hakları ve Sosyal Adalet Görüşü*. İstanbul: Maltepe Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Ağca, Cihan - Meydan, Hasan. "Yedinci Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabının Kök Değerlerin Öğretimi Açısından İncelenmesi". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/1 (29 Haziran 2022), 94-116.
- Akkuş, Şükrü. *Okullarda Sosyal Adaletin Geliştirilmesine İlişkin Yönetici, Öğretmen ve Öğrenci Görüşleri*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Arıcı, İsmail - Maden, Kenan. "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programında Saygı Değeri". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 22/1 (10 Nisan 2018), 237-256.
- Arthur, James vd. "Seeking the Common Good in Education Through a Positive Conception of Social Justice". *British Journal of Educational Studies* 69/1 (02 Ocak 2021), 101-117.
- Aslan, Ferda - Osmanoğlu, Cemil. "2010 ve 2018 Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programlarının Değerler Eğitimi Yaklaşımları Açısından İncelenmesi". *Erciyes Akademi* 36/3 (30 Eylül 2022), 1085-1111.
- Bell, Lee Anne. "Theoretical Foundations for Social Justice Education". *Teaching for Diversity and Social Justice*. ed. Maurianne Adams vd. New York: Routledge, 2007.
- Buettner-Schmidt, Kelly - Lobo, Marie L. "Social Justice: A Concept Analysis". *Journal of Advanced Nursing* 68/4 (2012), 948-958.
- Bursa, Sercan. *Sosyal Bilgiler Öğretmenlerinin Sosyal Adalet Algı ve Deneyimleri*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Carlisle, Lenore Reilly vd. "Principles of Social Justice Education: The Social Justice Education in Schools Project". *Equity & Excellence in Education* 39/1 (01 Şubat 2006), 55-64.
- Chung, Rita Chi-Ying - Bemak, Frederic P. *Sosyal Adalet Psikolojik Danışmanlığı*. çev. Vahap Yorgun. Ankara: Mentis Yayıncılık, 2019.
- Connell, R. W. - Connell, R. *Schools & Social Justice*. Toronto: James Lorimer & Company Ltd., 1993.
- Creswell, John W. *Nitel Araştırma Yöntemleri, Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2021.
- Çam Tosun, Figen. "Türk Eğitim Politikalarında Sosyal Adalet ve Eşitlik". *Anadolu Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 5/3 (2021), 348-368.

- Çoban Kaynak, Rabia. "Sosyal Adalet, Eşitlik ve Sosyal Hizmet". *Gümüşhane Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi* 6/4 (31 Aralık 2017), 252-260.
- Enslin, Penny. "Democracy, Social Justice and Education: Feminist Strategies in a Globalising World". *Educational Philosophy and Theory* 38/1 (01 Ocak 2006), 57-67.
- Genç, Gülten. *Genel Liselerde Akran Zorbalığı ve Yönetimi*. Malatya: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Grant, Carl A. - Gibson, Melissa Leigh. "'The Path of Social Justice': A Human Rights History of Social Justice Education". *Equity & Excellence in Education* 46/1 (2013), 81.
- Grant, Carl A. - Gillette, Maureen. "A Candid Talk to Teacher Educators about Effectively Preparing Teachers Who Can Teach Everyone's Children". *Journal of Teacher Education* 57/3 (01 Mayıs 2006), 292-299.
- Gregson, Susan A. "Negotiating Social Justice Teaching: One Full-Time Teacher's Practice Viewed from the Trenches". *Journal for Research in Mathematics Education* 44/1 (2013), 164-198.
- Griffiths, Morwenna. *Action for Social Justice in Education: Fairly Different*. Philadelphia: Open University Press, 2003.
- Guthrie, Kathy L. - McCracken, Holly. "Teaching and Learning Social Justice through Online Service-Learning Courses". *International Review of Research in Open and Distance Learning* 11/3 (2010), 78-94.
- Hackman, Heather W. "Five Essential Components for Social Justice Education". *Equity & Excellence in Education* 38/2 (01 Mayıs 2005), 103-109.
- Harvey, David. *Sosyal Adalet ve Şehir*. çev. Mehmet Morali. İstanbul: Metis Yayınları, 6. Basım, 2019.
- Hayek, Friedrich A. *The Road To Serfdom*. London: George Routledge & Song, 1944.
- Heywood, Andrew. *Siyaset Teorisine Giriş*. çev. Hızır Murat Köse. İstanbul: Küre Yayınları, 11. Basım, 2021.
- Isaacs, Matthew. "Faith in Contention: Explaining the Salience of Religion in Ethnic Conflict". *Comparative Political Studies* 50/2 (2017), 200-231.
- Karacan, Hüseyin vd. "Okullarda Sosyal Adalet Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlilik Çalışması". *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 12/31 (20 Ekim 2015), 54-68.
- Karagiannis, Anastasias vd. "Rationale for Inclusive Schooling". *Inclusion: A Guide for Educators*. ed. William Stainback - Susan Stainback. Baltimore: Paul H Brookes Publishing, 1996.
- Kaymakcan, Recep - Meydan, Hasan. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programları ve Öğretmenlerine Göre Değerler Eğitimi". *Değerler Eğitimi Dergisi* 9/21 (01 Haziran 2011), 29-55.
- Keddie, Amanda. "Schooling and Social Justice Through the Lenses of Nancy Fraser". *Critical Studies in Education* 53/3 (01 Ekim 2012), 263-279.
- Kelly, Deirdre M. - Brandes, Gabriella Minnes. "'Social Justice Needs to Be Everywhere': Imagining the Future of Anti-Oppression Education in Teacher Preparation". *Alberta Journal of Educational Research* 56/4 (2010), 388-402.
- Keyifli, Şükrü. "Eğitim ve Din Eğitimi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 13/2 (01 Haziran 2013), 31-54.
- Kimanen, Anuleena. "Enhancing Informed Empathy as a Key to Promoting Social Justice in Religious Education Classes". *Journal of Religious Education* 70/1 (01 Mart 2022), 77-93.
- Kimanen, Anuleena. "Privileged and Non-Privileged Agencies – Education About, into and with Social Justice in Religious Education Classrooms". *British Journal of Religious Education* 0/0 (07 Haziran 2022), 1-11.
- Kurtdede Fidan, Nuray. "Öğretmen Adaylarının Değer Öğretimine İlişkin Görüşleri". *Kuramsal Eğitimbilim* 2/2 (2009), 1-18.
- Lalas, Jose. "Teaching for Social Justice in Multicultural Urban Schools: Conceptualization and Classroom Implication". *Multicultural Education* 14/3 (2007), 17-21.
- Memduhoğlu, Hasan Basri - Kürşad Yılmaz (ed.). *Eğitim Bilimine Giriş*. Ankara: Pegem Akademi, 3. Basım, 2011.
- Mitchell, Don. *Kent Hakkı: Sosyal Adalet ve Kamusal Alan Mücadelesi*. çev. Aydın Çavdar. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020.
- Muğurtay, Nihat. *A Quest for Social Justice: A Critique of Hayek's Social Philosophy*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Nozick, Robert. *Anarşi, Devlet ve Ütopya*. çev. Alişan Oktay. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2. Basım, 2006.
- Patton, Michael Quinn. *Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri*. çev. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir. Ankara: Pegem Akademi, 2018.
- Polat, Selda. *Eğitim Politikalarının Sosyal Adalet Açısından Sonuçları Konusunda Yönetici ve Öğretmen Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Polat, Yusuf. *Durağan Durum Ekonomisi: Ekolojik Sürdürülebilirlik ve Sosyal Adalet İçin Parasal ve Mali Politikalar*. Gaziantep: Hasan Kalyoncu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

- Rawls, John. *Bir Adalet Teorisi*. çev. Vedat Ahsen Coşar. Ankara: Phoenix Yayınevi, 4. Basım, 2021.
- Robertson, Susan Elaine. *Teaching for Social Justice: A Case Study of One Elementary Teacher's Experience with Implementing Social Justice Education in the Social Studies*. Austin: The University of Texas, Ph.D., 2008.
- Ryan, James. "Inclusive Leadership and Social Justice for Schools". *Leadership and Policy in Schools* 5/1 (01 Mart 2006), 3-17.
- Şahin, Osman Erdal. "20. Yüzyıl Batı ve İslam Düşüncesinde Sosyal Adalet Yaklaşımı". *Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 4/1 (30 Haziran 2019), 55-77.
- Şahin, Ülkü. "'Önce Ekmek' ve Sosyal Adalet". *Umut Vakfı Araştırma Merkezi*, 1-14.
- Şahin, Yakup. "Çatışma Kuramları ve Kimlik Temelli Çatışmalar: Teorik Bir Giriş". *Barış Araştırmaları ve Çatışma Çözümleri Dergisi* 1/1 (2013).
- Tosun, Cemal. *Din Eğitimi Bilimine Giriş*. Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2002.
- Turan, Şeyma. *Yüksek Din Öğretiminde Dinî Uzlaşma Zemini*. Ankara: İlâhiyât, 2022.
- Turhan, Muhammed. *Genel ve Mesleki Lise Yöneticilerinin Etik Liderlik Davranışlarının Okullardaki Sosyal Adalet Üzerindeki Etkisi*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Wade, Rahima C. *Social Studies for Social Justice: Teaching Strategies for the Elementary Classroom*. New York: Teachers College Press, 2007.
- Yapıcı, Asım - Albayrak, Kadir. "Ötekini Algılama Bağlamında Dinî Gruplar Arası İlişkiler". *Dini Araştırmalar* 5/14 (01 Haziran 2002), 35-59.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2021.
- Yıldırım, Z. Maviş. "Ayrımcılık ve Şiddetin Toplumsallaşması: Sosyal Adalet ve Toplumsal Barış: The Penetration of Discrimination and Violence into Society: Social Justice and Social Peace." *Calisma ve Toplum* 69/3 (2021), 1761-1785.
- Yılmaz, Hüseyin. *Din Eğitimi ve Sosyal Barış*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- "Genel Bakış - Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli". Erişim 28 Nisan 2025. <https://tymm.meb.gov.tr/genel-bakis>
- "T.C. Millî Eğitim Bakanlığı Talim Terbiye Kurulu Başkanlığı". Erişim 25 Ocak 2025. <https://mufredat.meb.gov.tr/ProgramDetay.aspx?PID=319>