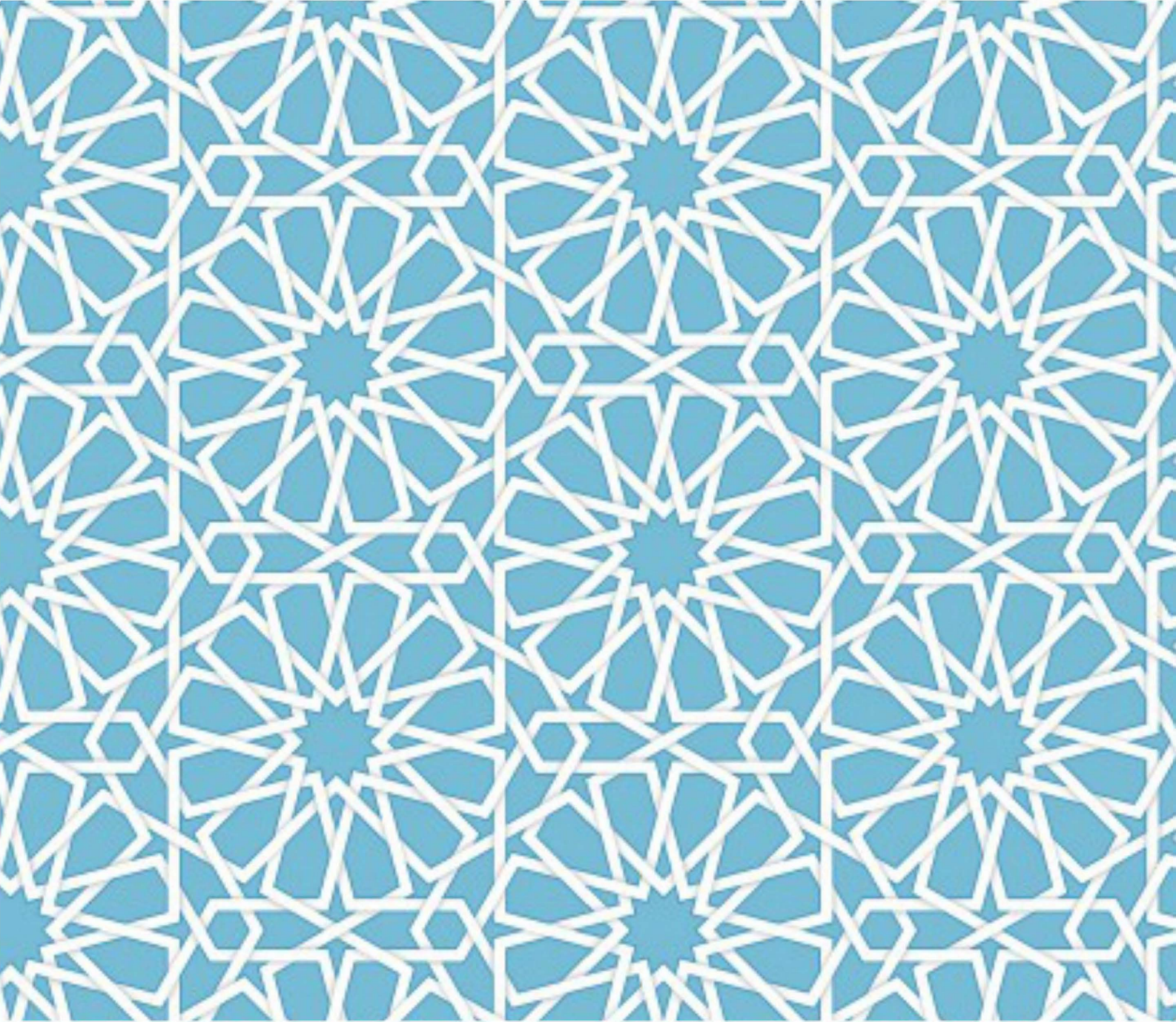


e-ISSN 2619-9130

Cilt / Volume 11 - Sayı / Issue 1 - Haziran / June 2025

tasavvur

Tekirdağ İlahiyat Dergisi
Tekirdag Theology Journal



tasavvur

Tekirdağ İlahiyat Dergisi
Tekirdag Theology Journal

tasavvur

Tekirdağ İlahiyat Dergisi

Tekirdag Theology Journal

e-ISSN: 2619-9130

Yıl / Year: 2025/1 | Cilt/Volume: 11 | Sayı / Issue: 1

Dergi Eski Adı / Previous Title:

Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / Journal of
Namık Kemal University Faculty of Theology (Yayınlanan Sayılar /
Numbers of Publication: Yıl / Year: 2015, Cilt/Volume: 1 | Sayı /
Issue: 1- Cilt/Volume: 3 | Sayı / Issue: 2)

Kapsam / Scope : Dini Araştırmalar, İslam Araştırmaları / Religious Studies, Islamic Studies

Periyot / Period: Yılda 2 Sayı (30 Haziran & 31 Aralık) / Biannual (30 June & 31 December)

Yayın Dili / Language Publication: Türkçe & İngilizce & Arapça / Turkish & English & Arabic

tasavvur: tekirdağ ilahiyat dergisi bilimsel hakemli bir dergidir.
tasavvur: tekirdag theology journal is a peer-reviewed academic journal.

Dergide yayınlanan makalelerin telif hakları Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi Dekanlığına, hukuki sorumluluğu da yazarlarına aittir.
Copyrights of the articles published in the journal belongs to the Dean of the Faculty of Theology of
Tekirdag Namık Kemal University; and the legal responsibility belongs to the authors.

İletişim / Communication:

Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi-59100 /

Süleymanpaşa-Tekirdağ Tel: +90 282 250 49 03

e-mail: ilahiyatdergi@nku.edu.tr

<http://dergipark.gov.tr/tasavvur>

T.C.
TEKİRDAĞ NAMIK KEMAL
ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT
FAKÜLTESİ

Yayıncı | Publisher

Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | Tekirdağ Namık Kemal
University Faculty of Theology

Sahibi | Owner

Prof. Dr. Hasan KESKİN

Yazı İşleri Müdürü | Responsible Manager

Dr. Hızır YAĞCI (Tekirdağ NKÜ)

Editör | Editor

Dr., Halil İbrahim DELEN (Tekirdağ NKÜ)

Editör Yardımcısı | Editorial Assistant

Arş. Gör., Ali SEVER (Tekirdağ NKÜ)

Yayın Kurulu | Editorial Board

Prof. Dr. Hasan KESKİN (Tekirdağ NKÜ)	Doç. Dr. Halil TEMİZTÜRK (Tekirdağ NKÜ)
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ (İstanbul Ü.)	Dr. Hızır YAĞCI (Tekirdağ NKÜ)
Prof. Dr. Süleyman BAKİ (Tetova Ü.)	Doç. Dr. Zehra GÖZÜTOK
Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE (Sivas Cumhuriyet Ü.)	TAMDOĞAN (Tekirdağ NKÜ)
Prof. Dr. Halil İbrahim Şimşek (Hitit Ü.)	Doç. Dr. Nizamettin KARATAŞ (Tekirdağ NKÜ)
Prof. Dr. Necmettin GÖKKIR (İstanbul Ü.)	Doç. Dr. Hızır YAĞCI (Tekirdağ NKÜ)
Doç. Dr. Vezir HARMAN (Tekirdağ NKÜ)	Dr., Halil İbrahim DELEN (Tekirdağ NKÜ)
Doç. Dr. Ramazan AKKIR (Tekirdağ NKÜ)	Doç. Dr. Hızır YAĞCI (Tekirdağ NKÜ)

Danışma Kurulu | Advisory Board

Arap Dili Ve Edebiyatı: Halil İbrahim KAÇAR (Prof. Dr.- Marmara Ü), Galip Yavuz (Prof. Dr.- İstanbul 29 Mayıs Ü.), Murat Sula (Doç. Dr.- Trabzon Ü) **Tefsir:** Hasan Keskin (Prof. Dr.- Tekirdağ NKÜ), İsmail Çalışkan, (Prof. Dr.- Ankara Ü) Ali Akpınar, (Prof. Dr.- Necmettin Erbakan Ü), Ömer Kara (Prof. Dr.- Atatürk Ü.), Zekeriya Pak, (Prof. Dr.- Kahraman Maraş Sütçü İmam Ü) **İslam Hukuku:** Hasan Hacak (Prof. Dr.- Marmara Ü), Abdullah Kahraman (Prof. Dr.- Kocaeli Ü), Necmettin Kızılkaya (Prof. Dr.- İstanbul Ü) **Hadis:** Zekeriya Güler (Prof. Dr.- İstanbul 29 Mayıs Ü), Hasan CİRİT (Prof. Dr.- Marmara Ü), Özcan Hıdır (Prof. Dr.- İstanbul Sabahattin Zaim Ü), Cemal Ağırman (Prof. Dr.- Sivas Cumhuriyet Ü), Bekir Kuzudişli (Prof. Dr.- İstanbul Ü), Erdinç Ahatlı (Prof. Dr.- Sakarya Ü) **Kelam ve Mezhepler Tarihi:** Çağır Karadaş (Prof. Dr.- Uludağ Ü), Mehmet Ali BÜYÜKKARA (Prof. Dr.- Marmara Ü), Ramazan Altıntaş (Prof. Dr.- Necmettin Erbakan Ü) **Tasavvuf:** Necdet Tosun (Prof. Dr.- Marmara Ü), Reşat Öngören (Prof. Dr.- Üsküdar Ü) **İslam Tarihi:** İsmail Yiğit (Prof. Dr.- Fatih Sultan Mehmet Vakıf Ü), Levent Öztürk, (Prof. Dr.- Sakarya Ü), Casim Avcı (Prof. Dr.- Marmara Ü), Mehdi Çiftçi (Doç. Dr.- Ankara Hacı Bayram Veli Ü) **Türk İslam Edebiyatı Ve İslam Sanatları:** Bilal Kemikli (Prof. Dr.- Uludağ Ü) Ali Yılmaz, (Prof. Dr.- Ankara Ü) **İslam Felsefesi:** Ömer TÜRKER (Prof. Dr.- Marmara Ü), Celal Türer (Prof. Dr.- Ankara Ü), Eşref ALTAŞ, (Doç. Dr.- İstanbul Medeniyet Ü) **Felsefe Tarihi:** Bayram Ali Çetinkaya (Prof. Dr.- İstanbul Ü) **Din Psikolojisi:** Asım Yapıcı (Prof. Dr.- Ankara Sosyal Bilimler

Ü), M. Doğan Karacoşkun (Prof. Dr.- Kilis 7 Aralık Ü), Ali Ayten (Prof. Dr.- Marmara Ü), Ümit Horozcu (Doç. Dr.- İstanbul Ü) **Din Eğitimi:** Muhiddin Okumuşlar (Prof. Dr.- Necmettin Erbakan Ü), Şuayip Özdemir (Prof. Dr.- Amasya Ü), Cemal TOSUN (Prof. Dr.- Ankara Ü) **Din Sosyolojisi:** Vejdi Bilgin (Prof. Dr.- Uludağ Ü), Ejder Okumuş (Prof. Dr.- Ankara Sosyal Bilimler Ü), Mustafa Tekin (Prof. Dr.- İstanbul Ü) **Dinler Tarihi:** Fuat Aydın (Prof. Dr.- Sakarya Ü) **Din Felsefesi:** Muammer İskenderoğlu (Prof. Dr.- Recep Tayyip Erdoğan Ü), Recep Alpyağlı (Prof. Dr.- İstanbul Ü) **Mantık:** Ruhattin Yazoğlu, (Prof. Dr.- Atatürk Ü), Ferruh Özpilavcı (Doç. Dr.- Marmara Ü).

Alan Editörleri | Field Editors

Ali SEVER (Arş. Gör. Tekirdağ NKÜ)
Muhammed Emin BAYIR (Arş. Gör. Tekirdağ NKÜ)
Sümeysra TURAN (Arş. Gör. Tekirdağ NKÜ)
Yusuf BUHAN (Arş. Gör. Tekirdağ NKÜ)
Nuran ÇINAR (Arş. Gör. Tekirdağ NKÜ)

Dil Editörleri | Language Editors

Mahmoud Saad Eddin SHABAN (Dr. Öğr. Gör. Tekirdağ NKÜ)
Nuran ÇINAR (Arş. Gör. Tekirdağ NKÜ)

Hakem Kurulu | Referee Board

tasavvur: tekirdağ ilahiyat dergisi en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır.

tasavvur: tekirdag theology journal uses double - blind review fulfilled by at least two reviewers.

Açık Erişim Politikası | Open Access Policy

tasavvur: tekirdağ ilahiyat dergisi içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.

tasavvur: tekirdag theology journal provides immediate open access to its content.

Dizgi ve Tasarım | Design

Halil İbrahim DELEN

DİZİNLENME BİLGİLERİ/ ABSTRACTING AND INDEXING SERVICES

	ATLA RDB©: ATLA Religion Database© Başlangıç / Start Date: 07/03/2019
	EBSCO Academic Search Complete EBSCO Arab World Research Source: Al Masdar Başlangıç / Start Date: 07/06/2018
	ProQuest Central Başlangıç / Start Date: 21/03/2019
	Ulakbim Tr Dizin Sosyal Ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı / Turkish National Database Social Science And Humanities Database Başlangıç / Start Date: 01/01/2018
	CEEOL: Central and Eastern European Online Library Başlangıç / Start Date: 16/04/2018
	İSAM İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı / ISAM Articles on Theology Database Başlangıç / Start Date: 15/09/2017
	SOBİAD: Sosyal Bilimler Atıf Dizini Başlangıç / Start Date: Haziran 2018
Dergimizin yer aldığı diğer indeksler için: https://dergipark.org.tr/tr/pub/tasavvur/indexes	

Editörden...

Tasavvur Tekirdağ İlahiyat Dergisi, amaçları ve vizyonu çizgisinde yayın hayatına devam etmekte olup yeni sayısı ile ilim dünyasına katkıda bulunmanın memnuniyetini yaşıyor.

Dergimizin yirmi birinci sayısının (11/1) oluşmasında, çalışmalarını titizlikle şekillendirip dergimizde yayınlamayı tercih eden kıymetli ilim adamlarımıza, sayı hakemlerimize ve emeği geçen herkese en kalbi duygularıyla teşekkür ederim.

Bu sayı, İsrail'in Gazze'deki üniversitelere, okullara, hastanelere, kamplara, evlere, camilere ve kiliselere düzenlediği vahşi, barbar, insanlık ve hukuk dışı saldırıları nedeniyle yaşamını kaybeden bilim insanları, öğrenciler, sağlık çalışanları, din adamları, gazeteciler, bebekler, çocuklar ve masum sivillere ithaf edilmiştir. İsrail'in iki milyondan fazla Gazzeliyi evlerinden ve vatanlarından sürgün etmek istemesi insanlık dışıdır. İsrail'in uluslararası hukuka, insan hak ve hürriyetlerine aykırılık içeren tüm işgal ve saldırıları suçtur. Bu nedenle İsrail savaş ve soykırım suçlarından yargılanmalıdır.

Allah'a emanet olunuz.

Dr. Halil İbrahim Delen

hidelen@nku.edu.tr

From the editor...

Tasavvur Tekirdağ Theology Journal is glad about contributing to the scientific world by its new issue, keeping the line of its aims and vision.

I would like to express my sincere thanks to those who spent effort in the formation of the twenty first issue (11/1), to the precious scholars who preferred to publish their rigorous works in our journal and to the referees of the issue.

This issue is dedicated to the scientists, students, health workers, religious officials, journalists, babies, children and innocent civilians who lost their lives as a result of Israel's brutal, barbaric, inhumane and illegal attacks on universities, schools, hospitals, refugee camps, homes, mosques and churches in Gaza. Israel's attempt to expel more than two million Gazans from their homes and lands is inhumane. All Israeli occupations and attacks that violate international law, human rights and freedoms are crimes. Therefore, Israel has to be tried for war and genocide crimes.

May Allah save you.

PhD Halil İbrahim DELEN

hidelen@nku.edu.tr

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

Suyolcu-zâde Ahmed-i Nehrî Dîvân'ında Aşk

Suyolcu-zâde Ahmed-i Nehrî's Consideration of Existence

Fatih Çınar

Sayfa : 1-27

Üç Şair - Tek Direniş: Suriyeli Şairler ve Fransız İşgali'ne Karşı Şiirsel Başkaldırı

Three Poets - One Resistance: Syrian Poets and Poetic Rebellion Against the French Occupation

Süleyman Can

Sayfa : 29-72

el-Enbiyâ 21/22 Âyeti Özelinde Kur'an Delillerinin Bilgi Değeri: Abdüllatîf el-Kirmânî ve Alâeddin el-Buhârî Tartışması

The Epistemological Value of Qur'anic Evidence in the Context of al-Anbiyâ' 21/22: The Debate Between 'Abd al-Laţîf al-Kirmânî and 'Alâ' al- Dîn al-Bukhârî

Rabia Hacer Bahçeci

Sayfa : 73-101

Latin Amerika'da İslam'ı Seçenlerin Dini Öğrenme ve Rehberlik Süreçleri, Şili Örneği

In Latin America Religious Learning and Guidance Processes of Those Who Choose Islam, The Case of Chile

Muhammed Emin Şimşek

Sayfa : 103-138

Ebü'l-Abbâs el-Mehdevî'ye Kadar Kayrevan'da Tefsir İlmi ve Onun Tefsir Eserlerindeki Genel Yaklaşımı

The Tafser Science in Qairouan Before Abu'l-Abbâs al-Mahdawî and His General Approach in Tafser Works

Ahmet Arif Akbaba

Sayfa : 139-174

**Muhammed el-Muveylihî'nin Hadîsu İsâ b. Hişâm Adlı Eserinde
Toplumsal Eleştiri**

Social Criticism in Muhammad al-Muwaylihî's Work 'İsâ ibn Hishâm

Eyüp Sevinç

Sayfa : 175-206

Mısır Kıraat Okulu'nun İnşa Süreci

The Building Process of the Egyptian Qirā'ah School

Lokman Yılmaz

Sayfa : 207-242

Bir Ritüel Unsuru Olarak Geleneksel Afrika Dinleri'nde Müzik ve Dans

Music and Dance as a Ritual Element in Traditional African Religions

Bayram Akbulut

Sayfa : 243-265

**Edebiyatın Kör Bakışı: Görme Engelli Ebü'l-Alâ el-Maarri'nin Divanında
Göze Dair Unsurların Şiirsel Temsilleri**

The Blind Gaze of Literature: Poetic Representations of Eye-Related Elements
in the Divan of the Visually Impaired Abu al-Ala al-Ma'arri

Recep Çelik

Sayfa : 267-299

**İhwân-ı Safâ Felsefesinde İnsani Nefsin Evrimleşerek Melek veya Şeytan
Olma Teorisi**

The Theory of the Human Soul Evolving into an Angel or Devil in the
Philosophy of the Ikhwân al-Safâ

Nusret Taş

Sayfa : 301-331

**A Comparative Study on the Architectural and Symbolic Values of Masjid
al-Haram and Masjid an-Nabawi**

Mescid-i Harâm ve Mescid-i Nebvî Üzerine Mukayeseli Bir Çalışma

Nilgün Çevik

Sayfa : 333-369

Âyet Sonlarının Tayininde Tevcîh Yöntemi ve Mukattaa Harfleri Özelinde Bir İnceleme

The Practice of Tawjîh in the Determination of Verse Endings and a Study on The Muqattaa Letters

Mehmet Kara

Sayfa : 371-399

Arap Belâgatinde Tenâfur-i Hurûf Olgusu: Klasik Dönemden Modern Analizlere Mukayeseli Bir Bakış

The Tanâfur al-Hurûf Phenomenon In Arabic Rhetoric: A Comparative Perspective From Classical Period To Modern Analyses

Nihat Tarı

Sayfa : 401-435

الاقتراض اللغوي والتطور الدلالي في المعاجم العربية دراسة تحليلية لنماذج معرّبة

Arap Sözlüklerinde Dilsel Ödünçleme ve Anlamsal Gelişim Arapçalaştırılmış Örneklerin Analitik İncelemesi

Linguistic Borrowing and Semantic Development in Arabic Dictionaries An Analytical Study of Arabicized Examples

Mahmoud Fallaha

Sayfa : 437-481

İslami İlimler Fakültesi Öğrencilerinin Aile Algılarının Metaforik İncelenmesi: Ahi Evran Üniversitesi Örneği

A Metaphorical Analysis of Family Perceptions of Islamic Sciences Faculty Students: The Case of Ahi Evran University

Suzan Yıldırım

Sayfa : 483-524

Yolların Ayrılış Noktasında Bir İsim: Ülgener'in Çalışmalarında Mevlana

A Figure at the Point of Divergence: Mevlana in Ülgener's Studies

Köksal Pekdemir

Sayfa : 525-550

Ömer b. Abdülazîz'in Zekâtın Sarfına Dair Uygulamaları

‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azîz's Practices regarding the Expenditure of Zakât

Serkan Ağa

Sayfa : 551-575

İbnü'l-A‘râbî: Dilciliği, Râviliği ve Tenkitçiliği Bağlamında İlmî Kişiliği

Ibn Al-A‘râbî: His Scholarly Personality in The Context Of His Linguism,
Râvilism and Criticism

Mehmet Zahid Çokyürür

Sayfa : 577-609

Varlıkların Devamına Yönelik Güzellik Argümanı: Tanrı, Güzellik ve Devamlılık İlişkisi

The Beauty Argument for the Continuity of Beings: The Relationship between
God, Beauty and Continuity

Ali Yıldırım

Sayfa : 611-638

Mîlânî ve Ahmet Paşa'nın Şerhu'l-Muğnîleri Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme

A Comparative Study on the Commentaries of Muğnî by Mîlânî and Arîfî
Ahmed Pasha

Mahmut Tekin

Sayfa : 639-671

Türkiye'deki Metin Tenkidi Araştırmaları: İddialar, Yöntemler, Güçlü ve Zayıf Yönler (Genel ve Teorik Çalışmalar Özelinde)

Textual Criticism Studies In Türkiye: Claims, Methods, Strengths and
Weaknesses (Focusing on General and Theoretical Studies)

Mehmet Ali Çalgan

Sayfa : 673-701

Kemâleddîn el-Lârî'nin Felsefî Kişiliği ve Mâhiyetin Mec‘ûliyeti Meselesine İlişkin Değerlendirmelerinin Celâlüddîn ed-Devvânî ile Karşılaştırılması

The Philosophical Personality of Kemâleddîn al-Lârî and A Comparative of
His Evaluations on the Issue of the Createdness of the Essence with Jalâl

al-Dawwānī

Zeynelabidin Hüseyini

Sayfa : 703-728

İmam-Me'mûm İlişkisinde Mezheplerin Yaklaşımı Üzerine Bir İnceleme

An Examination of the Approaches of Islamic Legal Schools on the Imam-Ma'mum Relationship

Tacettin Çetintürk

Sayfa : 729-764

**Hâfız Sadettin Kaynak'ın Hicaz Makamındaki Eserlerinde Kullandığı
Makam Geçki/Çeşnilerin Tahlili**

Analysis Of the Maqam Transitions/Taste Used in Hâfız Sadettin Kaynak's
Hicaz Maqam Works

Haluk Bükülmez

Sayfa : 765-789

Suriye Halep Türkmen Ağzına Özgü Bazı Kelimeler ve Arapça Kökenleri

Arabic Origins of Words Commonly Used in Syria Aleppo Turkmen Dialects

Muhammed Türkmen

Sayfa : 791-829

**Kur'ân Okumanın, Dinlemenin ve Anlamaya Çalışmanın Hasenât
Açısından Değeri**

The Value of Reciting, Listening to and Understanding the Quran in Terms of
Good Deeds

Lokman Bedir

Sayfa : 831-859

YAYIM İLKELERİ - PUBLICATION PRINCIPLES

861-866

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2025, c. 11, s. 1: 1-27

Suyolcu-zâde Ahmed-i Nehrî Dîvân'ında Aşk
Suyolcu-zâde Ahmed-i Nehrî's Consideration of Existence

Fatih ÇINAR

Dr, Namık Kemal Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf ABD,
Dr, Namık Kemal University,
Faculty of Theology, Department of Tasawwuf
fcinar@nku.edu.tr

ORCID: 0000-0001-8192-1714

DOI: 10.47424/tasavvur.1646174

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 24 Şubat / February 2025

Kabul Tarihi / Date Accepted: 7 Mayıs / May 2025

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2025

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Çınar, Fatih. “Suyolcu-zâde Ahmed-i Nehrî Dîvân'ında Aşk”.

Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi 11/1 (Haziran 2025): 1-27.

<https://doi.org/10.47424/tasavvur.1646174>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0



Öz

Suyolcu-zâde olarak tanınan Ahmed-i Nehrî Efendi, Kâdiriyye tarikatının ikinci pîri olarak kabul edilen İsmâîl-i Rûmî'nin (öl. 1041/1631) mesajını Tekirdağ'a taşıyan bir sûfidir. Ahmed-i Nehrî, uzun bir süre Tekirdağ'da irşad faaliyetinde bulunan Suyolcu ailesinin, şiir kabiliyeti ve cami merkezli hizmetleri ile öne çıkan bir isimdir. Günümüze ulaşan tek eseri *Dîvân*'ında aşk konusunu merkeze alan Ahmed-i Nehrî, mârifet telakkîsi ve vahdet gibi konuları da aşk telakkîsi üzerinden ifade etmiştir. Ahmed-i Nehrî'nin düşünce ve gönül dünyasına dair aktarımları, Abdülkâdir-i Geylânî (öl. 561/1166) ve İsmâîl-i Rûmî başta olmak üzere Kâdiriyye öncülerinin bölgedeki tesirlerini göstermesi bakımından önemlidir. Ahmed-i Nehrî, Hâtem-i Tâî (öl.?), İbrâhîm b. Edhem (öl. 161/778 [?]), Bâyezîd-i Bistâmî (öl. 234/848 [?]), Hallâc-ı Mansûr (öl. 309/922), İbnü'l-Arabî (öl. 638/1240), Mevlânâ (öl. 672/1273) ve Nesîmî (öl. 820/1417 [?]) gibi birçok sûfî şahsiyetin aşk eksenli kabullerini de dile etmiştir. Makalede Ahmed-i Nehrî'nin aşk merkezli düşünce dünyasının sac ayakları olan vahdet penceresinden varlığı seyretmek ve marifet telakkîsi başlıklarındaki söylemleri de ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Ahmed-i Nehrî, Dîvân, Aşk, Değerlendirme.

Abstract

Ahmed-i Nehrî Efendi, known as Suyolcu-zâde, is a sufi who carried the message of İsmâîl Rûmî (d. 1041/1631), who is considered the second patriarch of the Qadiriyyah sect, to Tekirdağ. Ahmed-i Nehrî is a prominent figure of the Suyolcu family, which was active in guiding (people) in Tekirdağ for a long time, and he stood out with his talent for poetry and mosque-centered services. He established his influence in society with the action steps he shaped through his vision of existence. The transfers of Ahmed-i Nehrî, who expresses his vision of existence effectively in his *Dîvân*, his only work that has survived to the present day, about the world of thought and heart, it is important because it shows the influence of Qadiriyya pioneers, especially Abdülkâdir el-Geylânî (d. 561/1166) and İsmâîl-i Rûmî, in the region. Ahmed Nehrî, Hâtem et-Tâî (d. ?), İbrâhîm b. Edhem (d. 161/778 [?]), Bâyezîd el-Bistâmî (d. 234/848 [?]), Hallâc el-Mansûr (d. 309/922), İbn el-Arabî (d. 638/1240) also expressed the

acceptances of many sufi figures such as Mevlânâ (d. 672/1273) and Nesîmî (d. 820/1417 [?]) based on unity of existence. In the article, Ahmed Nehrî's discourses on the concept of knowledge, his view on love, and viewing existence from the window of unity, which are the three pillars of his world of thought centered on unity of existence, are discussed. In the article centered on Ahmed Nehrî's Dîvân, some of the names that influenced him and his perspective on the basic concepts of the idea of unity of existence were drawn.

Keywords: Sufism, Ahmed Nehrî, Divan, Love, Evaluation.

Giriş

İslam coğrafyasında geniş etki alanı ile dikkat çeken tarikatlardan biri Abdülkâdir-i Geylânî'ye nispet edilen Kâdiriyye yoludur.¹ İstanbul başta olmak üzere Anadolu'nun birçok noktasında Kâdiriyye yolunun etkili olmasında ise İsmâîl-i Rûmî'nin (öl. 1041/1631) inkâr edilemez bir payı vardır. Rûmî'nin bu katkısından dolayı kendisine "Kâdiriyye tarikatının ikinci pîri" denilmiştir.² Rûmî'nin faaliyetleri neticesinde Kâdiriyye tarikatı, Trakya bölgesinde de bir hayli taraftar bulmuştur ki Trakya'da Kâdiriyye tarikatının etkili bir şekilde faaliyette bulunduğu merkezlerden biri de Tekirdağ'dır.³ Tekirdağ'da Kâdiriyye, İsmâîl-i Rûmî'nin halifelerinden Muslihuddîn Efendî'nin (öl. 1071/1660) tesis ettiği Aynî Hâtûn tekkesi ve burada etkinlik gösteren isimler tarafından temsil edilmiştir.⁴ Bu tekkede Şeyh Hüseyin b. Receb Efendi (öl. 1122/1710), Suyolcu-zâde Şeyh Mehmed Efendi (öl. 1155/1742), oğlu Ahmed-i Nehrî Efendi, onun oğlu Mehmed Muslihuddîn Efendi, Suyolcu-zâde Mehmed Behçet Efendi gibi isimler Kâdiriyye tarikatı usûlü üzere irşâd faaliyetlerinde bulunmuştur.⁵

¹ Süleyman Uludağ, "Abdülkâdir-i Geylânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/234-235.

² Mehmet Akkuş, "İsmâîl Rûmî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/120; Reşat Öngören, "Rûmiyye" (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/241.

³ Selami Şimşek, "Anadolu ile Balkanlar Arasında Geçit Bölgesi Tekirdağ'da Tasavvuf ve Tarikatlar", *Süleyman Uludağ Kitabı*, ed. Mustafa Kara (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2008), 397.

⁴ Abdülmecit İslamoğlu, "Suyolcu-zâde Nehrî Ahmed'in Türkçe Şiirleri", *Turkish Studies* 12/27 (2017), 202.

⁵ Kamil Çolak, "Arşiv Belgeleri Işığında Tekirdağ'da Tekke ve Zaviyeler", *Rodosto'dan Süleyman Paşa'ya Uluslararası Tekirdağ Tarihi Sempozyum Bildirileri* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2016), 192.

Suyolcu Mehmed Efendi ile başlayan süreçten sonra oğlu Ahmed-i Nehrî, onun oğlu Mehmed Muslihuddîn ve onun oğlu Mehmed Behçet Efendi'nin tekke-deki hizmetleri, Suyolcu ailesinin Tekirdağ ve çevresinde Kâdiriyye tarikatının neşredilmesi ve bu yol vesîlesiyle irşâd faaliyetlerinin sürdürülmesi noktasında Suyolcu ailesinin uzun bir süre etkin olduğunu göstermektedir. Ailenin Tekirdağ ve çevresinde ilmî ve irfânî faaliyetlerinin seyrinde *Dîvân'ı*, cami merkezli hizmetleri ve mânevî sahadaki gayretleri ile kilit konumda olan ismi ise Suyolcu-zâde Ahmed-i Nehrî'dir.⁶ Babasının, Aynî Hâtûn Tekkesi'nde tekkenin bakım, onarım ve temizlik işleriyle meşgul olması ve burada şehîd edilmesinden sonra faaliyetlerine başlayan Nehrî, Kâdiriyye tarikatının usûlü çerçevesinde hizmetlerin sürdürülmesi ve sonraki kuşaklara aktarılmasında önemli bir rol üstlenmiştir. Onun bu tesirinde hizmetlerinin kökenini teşkil eden en temel başlık olarak aşk merkezli düşünce dünyası karşımıza çıkmaktadır. Nehrî'nin aşk telakkisi, varlık tasavvuru, mârifet düşüncesi ve vahdet penceresinden varlık âlemini seyretmek gibi başlıklarla ele alınması gereken bir yapı arz etmektedir. Bundan dolayı bu çalışmada Nehrî'nin varlık tasavvurunu bütüncül bir bakış açısıyla ele alabilmek için bahsi geçen başlıklardaki görüş ve değerlendirmeleri ele alınacaktır. Ahmed-i Nehrî ile ilgili yapılan çalışmaların kısa bir şekilde hayatı, ailesi, tekke faaliyetleri, daha çok şairliği ve *Dîvân'ı* üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Örneğin, Kâdiriyye tarikatına mensubu sûfîleri konu edinen *Tuhfe-i Rûmî* adlı eserde Nehrî'nin hayatı, ailesi ve tekke faaliyetleriyle ilgili çok kısa bir bilgi takdim edilmiştir.⁷ Aynı durum Bursalı Mehmed Tâhir'in (öl. 1925) *Osmanlı Müellifleri* adlı eserinde de söz konusudur.⁸ Nehrî'nin *Dîvân'ı* ve şairliği üzerinde yapılan çalışmalarda da hayatı, ailesi ve mânevî yönü ile ilgili çok detaylı veriler aktarılmamış, şîre bakışı ve *Dîvân'ın* teknik özellikleri üzerinde detaylı bir şekilde durulmuştur. Bu sahada en dikkat çekici çalışma *Suyolcuzâde Ahmed Nehrî Dîvânı* başlıklı yüksek lisans tezidir. Bu tezde müellif, Nehrî'nin *Dîvân'ı* nı şekil ve muhteva yönünden incelemiş ve *Dîvân* metnini latin harflerine aktarmıştır.⁹ Daha önce Nehrî'nin edebî yönüne dair

⁶ Emine Neslihan Dolamaç, *Suyolcuzâde Ahmed Nehrî Dîvânı* (İstanbul: Fatih Sultan Mehmed Vakıf Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 3-4.

⁷ Seyyid Sırrı Ali, *Tuhfe-i Rûmî*, haz. Mustafa S. Kaçalin (İstanbul: Âsitâne, 1992), 128-129.

⁸ Bursalı Mehmed Tâhir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, nşr. A. Fikri Yavuz-İsmail Özen (İstanbul: Meral Yayınevi, ts.), 1/168.

⁹ Dolamaç, *Suyolcuzâde Ahmed Nehrî Dîvânı*, 33-219.

yapılan araştırmalarda görülen bazı eksiklikler bu tezle büyük ölçüde giderilmiştir.¹⁰ Nehrî'nin *Dîvân*'ı ve Türkçe şiirleriyle ilgili yayımlanan iki makale ile Nehrî'nin edebî yönü daha da derinlikli ve farklı boyutlarıyla dile getirilmiştir.¹¹ Nehrî'nin kısa da olsa hayatı, tekke faaliyetleri ve eserleri üzerine yapılan çalışmalarla, onun edebî yönünü daha detaylı olarak ele alan araştırmalarla birlikte Nehrî'nin sûfî kişiliğini gösteren ve düşünce dünyasının temel dayanaklarını yansıtan bir çalışma bulunmamaktadır. Bu makale, söz konusu alandaki boşluğu doldurmak üzere kaleme alınmıştır.

1. Suyolcu-zâde Ahmed-i Nehrî'nin Hayatı ve Eserleri

Şiirlerinde "Nehrî" mahlasını kullanan ve asıl adı Ahmed olan bu zât, Tekirdağ Kâdirî tekkesi şeyhlerindendir.¹² Doğum tarihi bilinmemektedir. Daha önce ifade edildiği gibi babası Mehmed Efendi'nin Aynî Hâtûn Dergâhı'nda, Şeyh Hüseyin b. Receb (öl. ?) zamanında temizlik işleri ile meşgul olduğu ve bu tekkede yetiştiği nakledilmiştir.¹³ Ayrıca Mehmed Efendi'nin Ahmed, Mahmud ve Mustafa (öl. 1153/1740) adında üç oğlu olduğu belirtilmektedir.¹⁴ Bu bilgiye göre Ahmed-i Nehrî, Mehmed Efendi'nin en büyük oğludur.¹⁵

Ahmed-i Nehrî'nin eğitim süreciyle ilgili de bilgi bulunmamaktadır. Kendisinin Tekirdağ Orta Cami'de imam-hatiplik ve Dizdar-zâde Cami'sinde vaizlik yaptığı bilinmektedir.¹⁶ Mehmed Muslihuddîn Efendi adında bir oğlu olan Ahmed-i Nehrî, oğlunun doğumuna *Dîvân*'ında bir manzûme ile tarih düşmüştür.¹⁷

¹⁰ A. Hilmi Yücebaş, *Tekirdağlı Şairler* (İstanbul: İstanbul Cumhuriyet Matbaası, 1939).

¹¹ İslamoğlu, "Suyolcu-zâde Nehrî Ahmed'in Türkçe Şiirleri", 195-253; a.mlf., "Nehrî Ahmed Divânçesi'nin Şekil ve Muhteva Özellikleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 22/1 (2018), 435-466.

¹² Mehmet Nail Tuman, *Tuhfe-i Nâili*, haz. Cemal Kurnaz-Mustafa Tatçı (İstanbul: Bizim Büro Yayınları, 2004), 2/1136; Tekfurdağı, *Tezkire-i Şu'arâ*, 124-125.

¹³ Hikmet Çevik, *Tekirdağ Tarihi Araştırmaları* (İstanbul: Ahmet Sait Basımevi, 1949), 78.

¹⁴ Ali, *Tuhfe-i Rûmî*, 128-129.

¹⁵ Dolamaç, *Suyolcuzâde Ahmed Nehrî Dîvânı*, 3.

¹⁶ Ali, *Tuhfe-i Rûmî*, 129; Tekfurdağı, *Tezkire-i Şu'arâ*, 125.

¹⁷ *Dîvân*'daki bu manzûmeden anlaşıldığı kadarıyla Nehrî'nin oğlu 1764'te dünyaya gelmiştir. Nehrî'nin 1768'te vefat ettiği düşünüldüğünde babası vefat ettiğinde Mehmed Efendi'nin 4,5 yaşları civarında olduğu ortaya çıkmaktadır. Dolamaç, *Suyolcuzâde Ahmed Nehrî Dîvânı*, 7; Ali, *Tuhfe-i Rûmî*, 131.

Ahmed-i Nehrî, İstanbul'da, Ali Vâhidî Efendi'den (öl. 1178/1765) icazet almış ve Tekirdağ Aynî Hâtûn Dergâhı'nda Kâdiriyye tarikatının Rûmiyye şubesi şeyhi olarak görev yapmıştır.¹⁸ Daha önce dile getirildiği gibi, bu tekke sırasıyla şu isimler görev yapmıştır: Muslihuddîn Efendi, Şeyh Hüseyin b. Receb Efendi, Suyolcu-zâde Şeyh Mehmed Efendi, oğlu Ahmed-i Nehrî Efendi, oğlu Mehmed Muslihuddîn Efendi, Suyolcu-zâde Mehmed Behçet Efendi.¹⁹

Hac dönüşü Tekirdağ'da 1181/1768 yılında vefat eden Ahmed-i Nehrî, görev yaptığı Aynî Hâtûn Dergâhı'nın bahçesine defnedilmiştir.²⁰ Burası, tekkenin bânîsi olan Muslihuddîn Efendi'ye bağlanan ve Hüseyin Çavuş Mahallesi'nde oturan Aynî Hâtûn isminde bir hanımefendinin Akçeşme Pınarı civarında bulunan evinin yanındaki boş arazide yaptırılmıştır.²¹ Kaynakların verdiği bilgiye göre Aynî Hâtûn, bu araziye ve buraya yapılan evini tekke görev yapan şeyhin oturması şartıyla vakfetmiştir. Tekke, 1041/1631-32'de inşa edilmiştir.²²

Ahmed-i Nehrî'nin bilinen iki eseri vardır.²³ Mehmed Tâhir Efendi'nin naklettiği vahdet-i vücûd ile ilgili bir risâle²⁴ ile *Dîvân*'ı bulunan Nehrî'nin *Dîvân*'ında Arapça, Türkçe²⁵ ve Farsça şiirler kaleme aldığı görülmektedir.²⁶

¹⁸ Adalet Çakır, *Mehmet Rifat Efendinin "Nefhatü'r-Riyâzi'l-Âliye" Adlı Eserinin Işığında Anadolu'da Kâdirîlik* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 494.

¹⁹ Çolak, "Arşiv Belgeleri Işığında Tekirdağ'da Tekke ve Zaviyeler", 192.

²⁰ A. Hilmi Yücebaş, *Tekirdağlı Şairler* (İstanbul: İstanbul Cumhuriyet Matbaası, 1939), 116; Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/168.

²¹ Ali, *Tuhfe-i Rûmî*, 125-132; Akkuş, "İsmâil Rûmî", 23/120; Öngören, "Rûmiyye", 35/241.

²² İslamoğlu, "Suyolcu-zâde Nehrî Ahmed'in Türkçe Şiirleri", 202.

²³ Selami Şimşek, "Anadolu ile Balkanlar Arasında Geçit Bölgesi Tekirdağ'da Tasavvuf ve Tarikatlar", 397. İslamoğlu, Nehrî'nin *Dîvân*'ındaki bir ifadeden hareketle üçüncü bir eseri olduğunu ve eserin bir tefsir çalışması olduğunu söylemektedir. İslamoğlu, "Nehrî Ahmed Dîvânçesi'nin Şekil ve Muhteva Özellikleri", 439, 453, 465.

²⁴ Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/168. Mehmed Tâhir Efendi'nin *Osmanlı Müellifleri*'nde zikrettiği bu esere henüz ulaşamamıştır.

²⁵ İslamoğlu, "Suyolcu-zâde Nehrî Ahmed'in Türkçe Şiirleri", 204-252.

²⁶ İslamoğlu, "Suyolcu-zâde Nehrî Ahmed'in Türkçe Şiirleri", 203; Dolamaç, *Suyolcu-zâde Ahmed Nehrî Dîvânı*, 34; Mehmet Öztaş, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi 1-15. Ciltlerde Osmanlı Şairleri Biyografileri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 49-50.

Nehrî, *Dîvân'*da Elif harfinden 10, Be harfinden 3, Te harfinden 1, Cim harfinden 1, Dâl harfinden 6, Ra harfinden 9, Kâf harfinden 1, Kef harfinden 2, Lâm harfinden 3, Mîm harfinden 4, Nûn harfinden 6, He harfinden 5 ve Ye harfinden 10'ar şiir kaleme almıştır.²⁷ Kıt'a, gazel, kasîde, murabbâ, ilâhî ve tahmîsler bulunan *Dîvân'*da²⁸ ana konu aşk ve aşka konusu özelinde Hakk'ın âlemle irtibatı, vahdet-i vücûd ve mârifet telakkîsidir.²⁹ Nehrî'nin *Dîvân'*ının tespit edilen tek nüshası, Vatikan Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, 235'te bulunmaktadır. Rossi'nin 1953'te yayınlanan bir çalışmasında yer alan verilere göre eser 40 vaktir ve meşin kaplı bir cilt içerisinde, 212x132 mm. ebadında, çift sütuna 18 satırlı nesta'likle yazılmıştır.³⁰

2. Ahmed-i Nehrî'nin Aşk Tasavvuru

Tasavvufî düşüncenin kilit kavramlarından biri olan aşk, sözlük anlamı itibariyle aşırı sevgi ve sevginin son mertebesini ifade eden bir kavramdır.³¹ Aşk, sevginin müfrit haline işaret ettiği için sûfilere göre aşk, vahdet ve tevhîd makamıdır. Sâliki, ilâhî hakîkate ulaştıran en etkili unsurdur. Yunus Emre (öl. 720/1320[?]) Hakk'a duyduğu muhabbetin zirve haliyle O'na olan yolculuğunda aşkın konumunu işaret etmek için aşk dinine mensup olduğunu söylemiştir:

"İy âşikân iy âşikân 'ışk mezhebi dindür bana

*Gördi gözüm dost yüzünü yas kamu düğündür bana."*³²

Aşkî zaman ve mekân üstü gören sûfilere göre aşk sonsuzdur ve anlatılamayan bu tecrübe vuslattır. Aşkın ibadetin ruhu olduğunu söyleyen sûfilere

²⁷ Dolamaç, *Suyolcuzâde Ahmed Nehrî Dîvânı*, 34.

²⁸ Dolamaç, *Suyolcuzâde Ahmed Nehrî Dîvânı*, 34-38.

²⁹ Dolamaç, *Suyolcuzâde Ahmed Nehrî Dîvânı*, 45-120; Edibali Karabıyık, "Kâdirî Tarikatına Mensup Divan Sahibi Sûfî Şairler ve Divanlarındaki Dinî Tasavvufî Türler Üzerine Bir İnceleme", *Rumeli'DE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 37, 856.

³⁰ İslamoğlu, "Suyolcu-zâde Nehrî Ahmed'in Türkçe Şiirleri", 202-203; a.mlf., "Nehrî Ahmed Dîvânçesi'nin Şekil ve Muhteva Özellikleri", 442-463; Dolamaç, *Suyolcuzâde Ahmed Nehrî Dîvânı*, 121; a.mlf. "Suyolcuzâde Ahmed Nehrî Dîvânı", *Tekirdağ'da Dinî ve Kültürel Hayat*, ed. Hasan Keskin-Özkan Öztürk-Halil İbrahim Delen-Ali Sever (İstanbul: Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi Yayınları, 2022), 429-440.

³¹ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2005), 59.

³² Mustafa Tatcı, *Yûnus Emre Dîvân* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021), 24.

göre canlar ancak aşk ile vahdete erebilirler.³³ Mânevî yolculuğun temel ilkesi olarak aşkı gördükleri anlaşılan sûfilerin seyrüsülûk ile hakikat sırrının ancak aşkın tesiri ile farkedilebileceği yönünde bir kanaate sahip oldukları anlaşılmaktadır.³⁴ Özellikle Râbiatü'l-Adeviyye'den itibaren tasavvufî düşüncede vahdet-i vücûd temelli ilâhî aşk anlayışı; Ma'rûf-i Kerhî (öl. 200/815-16 [?]), Muhâsibî (öl. 243/857), Bâyezîd-i Bistâmî (öl. 234/848 [?]), Zünnûn el-Mısırî (öl. 245/859 [?]), Cüneyd-i Bağdâdî (öl. 297/909) ve Hallâc-ı Mansûr (öl. 309/922) gibi isimlerin öncülüğünde şekillenmiş bir anlayış olarak varlık göstermiştir.³⁵ *Dîvân*'ından hareketle Ahmed-i Nehrî'nin düşünce sisteminin merkezinde de aşk tasavvuru ve bu tasavvur üzerine inşa edilen vahdet-i vücûd tecrübesinin hâkim olduğu söylenebilir. Vahdet-i vücûd telakkîsinin en önemli temsilcisi İbnü'l-Arabî'nin (öl. 638/1240) yolunu takip ettiğini *Dîvân*'da açıkça dile getiren Nehrî, yine bu düşüncenin önemli temsilcilerinden olan Hâtem-i Tâî (öl. ?), İbrâhîm b. Edhem (öl. 161/778 [?]), Bâyezîd-i Bistâmî, Hallâc-ı Mansûr, Abdülkâdir-i Geylânî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (öl. 672/1273), Nesîmî (öl. 820/1417 [?]) ve üstâdlarından İsmâîl-i Rûmî'nin isimlerini de açıkça zikrederek temsilcisi olduğu düşünce ekolüne dair net bilgiler paylaşmıştır.³⁶ Burada Nehrî'nin *Dîvân*'da varlık düşüncesine de kaynaklık eden aşk telakkîsini bütüncül bir bakış açısıyla gözlemleyebilmek için aşk penceresinden mârifete bakışı ve yine aşkın bir kazanımı olarak gördüğü varlığı vahdet tecrübesiyle temâşâ etmeye dair görüşleri üzerinde durulacaktır.

2.1. Vuslata Erdirici Unsur: Aşk

Aşk, vuslata erdirici bir etken olarak kabul eden Nehrî, ancak aşkın tesiri ile varlık iddiasından sıyrılıp hevâdan geçmenin mümkün olduğunu ve Hakk'ın varlığının hakîkî boyutunun ancak aşk ile anlaşılabilceğini belirtir. Ona göre aşk, muhabbetin bir yansıması olarak vahdet aynasının ezeli olan ile (Hak) parlaması için gönül kirlerini temizleyen bir unsurdur. Rûhânî miraç için

³³ Ebubekir Kelâbâzi, *Ta'arruf, Doğuş Devrinde Tasavvuf*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 161.

³⁴ İhsan Soysaldı, "Tasavvufta Aşk ve Marifet", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1998), 188-203.

³⁵ Hülya Küçük - Semih Ceyhan, "Râbia el-Adeviyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 40/381.

³⁶ Dolamaç, *Suyolcu-zâde Ahmed Nehrî Dîvânı*, 117-125.

aşkın kılavuzluğuna ihtiyaç olduğunu belirten Nehrî, toprak, ateş, su ve havanın tesirinden bedeni kurtarmanın ve kuds âlemine ulaşım arz ve semâ kayıtlarından sıyrılmanın ancak aşk ile mümkün olabileceğini nakleder. Cibrîl-i Emîn'in geçmesinin yasak olduğu arş-ı muallâ ve sidre-i müntehâdan da ileriye, bir insân-ı kâmil olarak geçebilmenin aşk biniti ile mümkün olduğunu belirten Nehrî'nin ifadesine göre kâbe kavseyn, ev ednâ ve sümme denâ mertebelerinden de ileriye, Zât-ı Baht'ın nûruna ancak aşk ile ulaşılabilir. Fenâ mertebesinden bekabillâha ulaşmanın da aşkın rehberliğine muhtaç olduğunu nakleden Nehrî, bu aktarımlarını aşkı tecrübe eden sülûk ehlinin anlayabileceğini, aşkı tatmayanların bu söylenenleri tam manasıyla anlayamayacaklarını söyler.³⁷

Hakk'ın umman gibi olan varlığı karşısında varlık iddiasından sıyrılıp o umman içerisinde yok olmak ve varlığın hakikatini tecrübe etmek için aşk bahrinin rehberi olmayan aklı aşk denizinin dalgaları arasında bırakmayı hakikati idrâk için zaruri gören Nehrî, hakikat yolcusunun aşk ile can hapsinden kurtulup kalp rehberliğinde yokluk bilinci ile kuşanmasını menzile ulaşmak için olmazsa olmaz bir şart olarak şu şekilde takdim eder:

“Kim nesîm-i aşk ile girdâb-ı bahra dūş olan/ Keştî-i nâsūt-ı ahîr lûcce-i ‘umman ola

Ṭūr-ı ‘aqlum eyleyüp emvâc-ı deryâ dil-şikest/ Çünkü fülk-i ten yem-i lâhûtdan ğavtân ola

*Cuş idüp ‘umman-ı cān cismüm gemisin tağida/ Yirler altında tenim toprak ile yeksân ola.”*³⁸

Hakikat yolcusunun aşk meydanına girdikten sonra, âlemin Hakk'ın tecellisi olduğu hakikatini sürekli bir şekilde tecrübe edeceğini, sâlikin aşk yolculuğunun alnına ezelde yazıldığını anlayacağını ve mâneviyât erinin Hakk'ın aşkı ile kalpte dönüp duran hakikat seyrini hissedip hakikat bahrinin dalgaları arasında yol alabileceğini söyleyen Nehrî'nin³⁹ bu ifadelerinden onun döngüsel

³⁷ Dolamaç, *Suyolcuzâde Ahmed Nehrî Dîvânı*, 145.

³⁸ Dolamaç, *Suyolcuzâde Ahmed Nehrî Dîvânı*, 189.

³⁹ Nehrî, bu düşüncelerini şu beyitlerde dile getirir:

*“Aşk meydana ser-bâz olalı cevân-ı dil/ Kapdı elden toþ-veş kevn ü mekân devr ile
Nuş idüp şahbâ-yı Hu'dan bâde-i hamr-ı ezel/ Mest olup bildi kamu sır u ayânı devr ile*

bir hakikat yolculuğu fikrini benimsediği anlaşılmaktadır.⁴⁰ Ayrıca Nehrî, yüzeysel bir dindarlık olarak gördüğü zâhidlik telakkisini de aşkın rehberliğine ulaşamaması dolayısıyla eleştirir. O, zâhid ve âşık arasında bazı kıyaslamalar yaparak aslolanın aşkı kılavuz edinip hakikat damlalarını yudumlamak olduğunu söyler. Zâhidlerin dünyayı kazanmak ve sefâ içerisinde bulunmayı arzuladıklarını buna karşın âşıkların sıkıntı ve cefâyâ talip olduklarını belirten Nehrî, dünyada sâliki olgunlaştıran ve hakikate bende kılan sıkıntı ve belalar olmasa, binitini bela ve musibetlerle dizginleyen bir hakikat yolcusunun olgunlaşamayacağını söyleyerek aşk yolunun zühd düşüncesinden en temel farklarından birinin sıkıntı, bela ve dertlerden zevk almak olduğunu şöyle ifade eder:

‘İyş u safâyı zahide hâş eyleyüp felek/ Cevr ü cefâyı ‘aşığa vird’ iltizâmıla

Girdâr-ı çarh dâye-i esb ü har olmasa/ Olmazdı İbn-i Mülcem’e perver licâmla.”⁴¹

Aynı şiirin devamında Nehrî, Hz. Hüseyin (öl. 61/680), Nesîmî, Hallâc-ı Mansûr, İbrahim b. Edhem, Kays (Mecnûn) (öl. 70/690 [?]), Bâyezîd-i Bistâmî, Şems-i Tebrizî (öl. 645/ 1247 [?]) ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî gibi isimlerin aşk bahrinde yol almalarının sebepleri üzerinde durur. Ona göre bu âşıklar, Hakk’ın cemâlinin hüsnü dolayısıyla kendilerini kaybederler ve başkalarına zehir gibi gelen aşk şarabını içerek kendilerinden geçerler. Bunun ilk örneğini Hz. Hüseyin olarak takdim eden Nehrî, onun Kerbelâ’da bedenine saplanan oklarla maruz kaldığı sıkıntılardan Hakk’ın cemâlini seyretmek için bulduğunu belirtir. O, aşk elbisesinden başka bir elbiseye sığmayan Nesîmî’nin bu durumundan dolayı derilerinin yüzüldüğünü ve Hallâc-ı Mansûr’un aşk sarhoşluğu içerisinde darağacında asıldığını söyler. Nehrî’ye göre nefsinin istek ve arzularını aşk ile yok eden İbrahim b. Edhem, birçok kimsenin vazgeçemeyeceği sarayları aşkın tesiri ile terk etmiş, Mecnûn Leylâ’da Hak aşkının tecellîlerini görünce kendinden geçmiş, aşkın kapısında bekleyen Bâyezîd-i Bistâmî ise cübbesinin altındaki Hak aşkının tecellîsi ile hakikati tecrübe etmiştir. Nehrî, Şems-i Tebrizî’nin aşkın kılavuzluğunda Hakk’a ayna olup hakikati idrâk etmesinden dolayı her

Gördi ancak devr iden mir’ât-ı dilde ‘aşk-ı Hak/ ‘Aşık u ma‘şuk olur çeşm ü zebânı devr ile.” Dolamaç, Suyolcu-zâde Ahmed Nehrî Dîvânı, 198.

⁴⁰ Ömer Türker, “Varlık Olmak Bakımından Varlık Üzerine Düşünmenin İmkânı: İslâm Metafizik Geleneklerinden Hareketle Bir Analiz”, *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/3 (2015), 29.

⁴¹ Dolamaç, *Suyolcu-zâde Ahmed Nehrî Dîvânı*, 119.

şeyi terk ettiğini, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin ise Mansûr gibi aşk iklimine dalmasından dolayı ayak izinin âşıklar semasına yazıldığını belirtir.⁴²

Asıl aşk rehberlerinin peygamberler olduğunu söyleyen Nehrî'ye göre Hz. Ali, Hz. Peygamber'in (sav) aşk sancağı ile âşıkların serdarı olmuş ve sarayları bırakıp hakikat bahrinde yokluğa işaret olan çadırlara talip olarak bir ömür sürmüştür. Allah'ın kudsi ruh olarak tavsif ettiği Hz. İsa, dağların zirvelerine uçan Hüma ve Tâvûs kuşları gibi Hakk'ın tecellîlerinin zirvelerine aşkın kılavuzluğunda yol almıştır. Hz. Yahya, Hak yolunun bendesi olmak için başını feda etmiş ve kopan başını aşk değneği ile Hakk'a sunmuştur. Hz. Zekerîyya'nın gizli bir hazine iken başını Hak yoluna sunması vesilesiyle bedeninin paramparça edildiğini ve varlık kafesinden sıyrılıp aşkın tesiri ile Hakk'a vâsıl olduğunu belirten Nehrî, Hz. Eyyûb'un gönlü mahzun ve bedeni türlü hastalıklara duçar bir durumdayken Hakk'a olan aşkı sayesinde kendisine ulaşan haberlerle hüznünün dağıldığını ve bedeninin sıhhat bulduğunu da aktarmıştır.⁴³

Sebe Meliki Belkıs'ın Hz. Süleyman'ın aşkı rehber edinen halinden etkilenerek hakikati temâşâ ettiğini söyleyen Nehrî, Hz. Dâvûd'un aşk ile Zebur'a muhatap kılınıp onu aşk ile okumasından dolayı feleklerin, kuşların ve gözle görülmeyen canlıların raksa yöneldiklerini belirtir. Yine Nehrî'ye göre Hz.

⁴² Nehrî, bu âşik örneklemelerini şu beyitlerde dile getirir:

*"Nuş-ı hüsunle tâş-ı felek kala mı tehi? Âimâde zehr-âlûde câmî simâimla
Bir Kerbelâ Hüseyin için ancak hezâr belâ/ Huîn ider ehl-i 'aşk derûnün sihâimla
Aldı libâs-ı cism Nesîmî hevâ-yı 'aşk/ Berdâr idince Mansûr'ı sekr-i müdâimla
Yagmaya virdi bād-ı hevâ İbn-i Edhem'üñ/ Eyyvân-ı kaşr u bârgehin inhidâimla
Meftûn kıldı Kay's'ı temâşâ-yı 'aşkda/ Oldukda nakş-ı Leylâ nigâh-ı hırâimla
Şeh Bâyezîd muraqab-ı dergâh-ı 'aşk iken/ Ser-ceyb-i cübbesinde(n) gözikdi fihâimla
Baş virdi Şems-i Tebrîz 'aşkuñ penâhına/ Gördükde la'î-i meyguñı şahba-yı câmîla
Hjûnkâr-ı Ruîmî Mansûr-ı iklîm-i 'aşk olu/ Şemşîr-i nâîy 'arşa aşıldı niyâimla
Sultân-ı bâz-ı eşheb-i kôs ü kudûmüne/ Geldi rîkâb-ı cümle-i aқтаb kıyâimla."* Dolamaç, *Suyolcuzâde Ahmed Nehrî Dîvânı*, 119.

⁴³ Nehrî'nin bu görüşlerini şu şiirinde görmekteyiz:

*"Râyât-ı 'aşkı Şâh-ı Rusul dest-i Haydar'a/irüp serâ-yı kudse çekildi hyâyimla
'İsâ-yı Ruî-ı Kudsî hüma ile hem-kadem/Tâvûs-ı murg-ı 'aşka erilmez dü kâimla
Yahyâ kemend-i zülfüne başın feda ider/ Çevgân-ı 'aşka top-ı ser-i inzîmâimla
Ser-rişte virdi 'aşk Zekerîyya'da râz iken/ Dâimân u cismi çak oldı dest-i enâimla
Eyyûb zâr u giryede rencûr-ı dil iken/ Hengâm-ı sıhhat erdi meserret peyâimla."* Dolamaç, *Suyolcuzâde Ahmed Nehrî Dîvânı*, 200.

Musa, Tûr Dağı'nda Hakk'ın tecellîsi ile fenâ yurduna varmış ve Hakk'ın kelâmını ağaçtan işiterek O'na vâsıl olmuştur. Hz. Yusuf'un kuyuya sığınıp yokluk hissiyatına ermeseydi Mısır'a sultan olamayacağını belirten Nehrî, Hz. Yakûb'un ise gönlünden diline dökülen Hak aşkı sayesinde Hak cemâlinin kokularını kokladığını söyler.⁴⁴

Hz. İbrahim'in aşk ateşi ile dünya ateşinden kurtulduğunu ve selâmetle Hakk'a ulaştığını anlatan Nehrî, Hz. Nûh'un gönül rüzgârı ile seyreden aşk gemisi ile Hakk'ın tecellîlerini tecrübe ettiğini söyler. Yine o, Hz. Âdem'in şeytana uyup Cennet'ten çıkarılmasını, yeryüzünde Hz. Peygamber'i (sav) vesîle edinenek tevbe ve aşk ateşi ile Hakk'a yönelmesi sayesinde asıl vatanına dönmesini hatırlatarak âşıkların asıl rehberlerinin peygamberler olduğu fikrini izaha devam eder.⁴⁵ Bu arada Nehrî, kemâlin ancak aşkın rehberliğinde hakîkî hayatı bulmakla mümkün olduğu düşüncesini aktarır ve Hz. Hızır'ı yoldaş edinip nice sırlara vâkıf olanların hep bu yolla gayelerine ulaştıklarını belirtir.⁴⁶

⁴⁴ Nehrî, Hz. Süleyman, Hz. Dâvûd, Hz. Musa, Hz. Yusuf ve Hz. Yakûb ile ilgili bu değerlendirmelerini şu beyitlerde takdim eder:

*"Uymuş hevâ-yı aşka Seba'dan yelüp gelür/ Belkîs pâ-yi taht-ı Süleymân meraîmıla
Dâvud Zebûr-ı aşk ile âgâze bahş olur/ Eflak girdi rakşa tuyuır u hevâimıla
Muşâ-yı Tûr 'aklı tecellî fenâ'virüp/ Buldı dıraht-ı dilde(n) vîşâli kelaîmıla
Yuşuf penâh-çâh-ı harâbâta ırmese/ Şâh olmaz idi Mısr-ı dile kaşr-ı şâmıla
Ya'kub-ı dil zülâl-i lebûnden cûdâ ise/ Aldı şafâ-yı buî-yı cemâlî meşâmıla."* Dolamaç, *Suyolcuzâde Ahmed Nehrî Dîvânı*, 200.

⁴⁵ Bu söylemleri arasında Nehrî, şeytanı aşkın en büyük düşmanlarından biri olarak takdim eder ve ucb, kibir, taassub, hasm ve inkârla aşkın kişinin elinden alındığı şeytan örneği üzerinden tarif eder:

*"İblîs görince hak-i mezelletde Âdem'i/ Kürsî-nişîn-i kibr olup örf-i izaîmıla
Ucb ile düşdi dahıl u ta'assub belaşına/ Düşnâm-ı haşm u cehd-i şîfât-ı kirâimıla
İnkârı devr-i Ahmed'e dek aşikâr olup/ Nâşih olurdu halka müdâim dek ü dâimıla
Geldükde varîz-ı dehir oldu nihân yine/ İcrâ ider rûsûmını ka'im ma'kâimıla."* Dolamaç, *Suyolcuzâde Ahmed Nehrî Dîvânı*, 201.

⁴⁶ Nehrî'nin Hz. İbrahim, Hz. Nûh ve Hz. Âdem'e dair anlatıları üzerinden Hz. Hızır'a talebe olmayla ilgili nakli şu beyitlerde yer almaktadır:

*"Virdi Halîl'e ateş-i sevda-yı kakülün/ Firdevsi malikâne berât-ı selâimıla
Çün Nuh pîş-i fütâde-i her rûzgâr idi/ Tâ'fûlk-i dil bulınca hevâ iltiyâimıla
Lâ-bud gerekdür âdeme iblîse uymayup/ Üstâd-ı aşkı rehber ide ihtirâimıla
Ayn-ı hayât-ı dil durur ehl-i kemâl bil/ Tahkîk Hızr'ı buldı eren merd-i kâimıla"*

Nehrî'nin, ten kafesinden kurtulmak, insan-ı kâmil olmak, mânevî miraç ile ötelere ötesine varmak, varlık sırrını çözmek ve zühdün ötesinde kurbetin tecrübesine ulaşmak için aşkın tesirine dair anlatıları, mârifet düşüncesi ve vahdet penceresinden âlemi temâşâ etmenin etken başlığı olarak aşkı kabul ettiğini gösteren verilerdir. Nehrî, Hz. Hüseyin, Nesîmî, Mevlânâ, Şems-i Tebrîzî, Hallâc-ı Mansûr, Bâyezîd-i Bistâmî ve İbrâhîm b. Edhem gibi insan-ı kâmil modelleri üzerinden aşkın vuslata erdirici fonksiyonu üzerinde durmuş ve asıl aşk rehberlerinin peygamberler olduğunu söylemiştir. Hz. Âdem, Hz. Nûh, Hz. İbrâhîm, Hz. Yakub, Hz. Yusuf, Hz. Süleyman, Hz. Dâvûd, Hz. Zekeriyya, Hz. Yahya, Hz. İsa ve Hz. Musa gibi peygamberleri ve onların aşkın tesiri ile tevhîdin hakikatini idrak etme tecrübelerini paylaşan Nehrî'nin, bütün peygamberlerin Hakk'a vuslatlarında Hz. Peygamber'in (sav) tesiri üzerinde durduğu da görülmektedir. Nehrî'nin bu yaklaşımları İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem* ve Mevlânâ'nın *Mesnevî*'de aşk rehberleri olarak takdim ettikleri peygamber örneklerini ve nûr-i Muhammedî özelliğinden Hz. Peygamber'in (sav) aşkın sultanı olan konumuna dair anlatılarını akla getirmektedir. Örneğin İbnü'l-Arabî, Hz. Âdem'i tecellileri ile âlemin ruhu ve cilası olarak görürken,⁴⁷ Mevlânâ, Hz. Âdem'i Hakk'a ayna olan aşk madeninin kaynağı olarak tavsif etmiştir.⁴⁸ Her ikisi de Hz. Âdem'in tevbe ve Hakk'a yönelişle vuslata ermesinde aşkın tesirine vurgu yaparak ilk insan ve ilk peygamber olan Hz. Âdem'in ayak izi üzerinden onun aşk rehberi olan konumuna işaret etmişlerdir. Nehrî de İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ gibi Hz. Âdem örneği üzerinden peygamberlerin aşk rehberi oldukları ve onların kademleri üzerinden hakikate yol bulunması gerektiği fikrini paylaşmıştır. Nehrî'nin bu tavrını İbnü'l-Arabî'nin *Fusûs*'ta, Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinde diğer peygamberlere dair anlatıları ile benzer aktarımları gündeme getirerek sürdürdüğü görülmektedir. Kısaca ifade etmek gerekirse Nehrî, tıpkı İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ gibi Hz. İsa'yı aşkın tesiri ile hakikat dağının zirve şahsiyeti,⁴⁹ Hz. İbrahim'i aşk sayesinde ateşin kendisini

Keşt-i dil telâfûm-ı mevcden rehâ bulur/ Nehrî heva-yı Hızır ile küşt-i gulâmla." Dolamaç, *Suyolcuzâde Ahmed Nehrî Dîvânı*, 201.

⁴⁷ İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, thk. Ebu'l-Alâ Afîfî (Bağdat: Menşûrâtü dâri's-sekâfe, 1989), 49.

⁴⁸ Mevlânâ, *Mesnevî*, çev. Veled İzbudak, haz. Abdülbâki Gölpinarlı (İstanbul: İnkılâb Yayınları, 2004), 4/205; 6/192.

⁴⁹ İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 141-142; Mevlânâ, *Mesnevî*, 3/314-316.

yakmadığı aşk rehberi,⁵⁰ Hz. Dâvûd'u aşk sayesinde Zebur'a muhatap olan Hak dostu⁵¹ ve Hz. Süleyman'ı aşk ile Hakk'ı temâşâ eden yol gösterici olarak⁵² takdim etmiştir.⁵³ Bu aktarılan veriler, Nehrî'nin, tasavufî düşüncenin kadîm bir kabulü olan peygamberlerin ayak izleri üzerinden hakîkate ulaşmak düşüncesini aynen benimsediğini, bu düşünceyi sistematik haliyle dile getiren İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ gibi isimlerin izini süren bir sûfî olduğunu göstermektedir.

2.2. Hakikat Bilgisinin Menzili: Mârifet Düşüncesi

Ahmed-i Nehrî'nin düşünce tasavvurunda bilgi meselesi de aşk çatısı altında ele alınan konulardandır. Bir başka ifadeyle Nehrî, sûfîlerin genel kabûlüne uygun olarak,⁵⁴ beş duyu ve akıl gibi kaynakların yanı sıra Hakk'ın gönle nüfuzu anlamına gelen ledünnî bir bilgiden daha bahseder. Ona göre hakîkî bilgi, Hakk'ın âlemle irtibatını sağlayan feyz-i akdesten insanın gönlüne/kalbine akan ve kalbi/gönlü şâdân eden bilgidir. "*Feyz-i akdesden revân eyler dile ilm-i ledün/ Fehm iden erbab-ı ırfâna gerekmez kal u kıl*" beytinde bu düşüncesini dile getiren Nehrî, sırf zâhir ilimle meşgul olup gönül tahsîlini hiçe sayan kimselerin bu tecrübeyi anlayamayacaklarını ve gönüllerine hikmet nuru akıtılan, hakîkî bilgi sevdalılarının da bütün çaba ve gayretlerini gerçek bilgiye göre kıl ü kâl mesabesinde olan zâhir ilme tahsis etmeyeceklerini belirtir.⁵⁵ Mârifet nurunun beden cevherinden neşet ettiğini yani topraktan yaratılan bedenin bu boyutunun Hakk'a bende edilerek Hakk'a ayna haline getirilmesinden zuhûr ettiğini söyleyen Nehrî, kişide saklı olan mârifet sırrının ancak bu şekilde kişinin diline yansıyacağını şu beyitte dile getirir: "*Gevher-i dürr-i ma'ârif sırr-ı nuṭkumdan toḡup/ Çünkü aşdaḡ-ı tenüm ḡak-i ademde fân ola.*"⁵⁶

⁵⁰ İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 169-170; Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/417-418.

⁵¹ İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 160-161; Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/400-401.

⁵² İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 151-155; Mevlânâ, *Mesnevî*, 2/501; 2/238-239.

⁵³ Nehrî'nin peygamberlere dair anlatılarındaki İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ izlerini görmek için bkz., Dilaver Güre, *Fusûsu'l-Hikem ve Mesnevî'de Peygamber Kıssaları* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 55-219.

⁵⁴ Osman Türer, *Tasavvuf Tarihi* (İstanbul: Ataç Yayınları, 2013), 34-35; Mehmet Şaşa, "Kelam ve Tasavvuf Terminolojisinde Bilgi", *Assam* 2 (2014), 73; Ali Tenik, *Tasavvufî Bilgi* (İstanbul: Litera Yayınları, 2017), 119-285.

⁵⁵ Dolamaç, *Suyolcu-zâde Ahmed Nehrî Dîvânı*, 171.

⁵⁶ Dolamaç, *Suyolcu-zâde Ahmed Nehrî Dîvânı*, 194.

Hakk'ın rızasına ve tecellilerine ulaşmak isteyen, teknik tabiriyle, mârifet nurlarının gönlünde parlamasını arzulayan kişinin, gönlünü temizleyip kalbini uyanık bir hale getirmesinin zaruretinden bahseden Nehrî, bunun için de kişinin gönlünde Hak'tan gayrı bulunan her şeyi (mâsivâyı) aşk ateşinin yakması gerektiğini belirtir. Bu ifadesinden Nehrî'nin yolunun, zâhir bilgi yöntemlerini kabul etmekle birlikte, aşk yolu olduğu anlaşılmaktadır. Aşk ateşi ile gönlünü pürayan eden Hak âşığının gönlüne Hakk'ın feyzinin ulaşacağını ve bu şekilde orayı mamur edeceğini belirten Nehrî'nin ifadesine göre ancak bu yolu takip eden kimse hakikat sırlarına vâkıf olur.⁵⁷ Nehrî söze devamla, kalbe yansıyan Hakk'ın bu tecellisi vesilesiyle dört perde ile perdelenen (ateş, su, toprak, hava) kalbin aydınlanacağını, kalbin kesret içerisinde vahdeti görmeye başlayacağını ve varlık sahnesinde sadece Hakk'ı temâşâ eden bu kişinin Kur'ân-ı Kerim'in ifadesiyle "Ulû'l-ebşâr"⁵⁸ konumuna yükselerek hakikî bilgiyi tecrübe eden bir kimse haline geleceğini nakleder. Nehrî, bu düşünce seyrini ise kişinin varlık iddiasından geçip yokluk denizinde kaybolması ve benliğini Hak'ta yok edip aşk ehline dönüşmesi şeklinde formülize eder.⁵⁹

Hakikî bilginin mârifetle elde edilebileceğini vurgulayan Nehrî, feyz-i akdes denizinden akarak gönülde bulunan gizli hazineyi ortaya çıkaran bu süreç sonunda kişinin on sekiz bin âlemi seyre duracağını ve böylece insanı insan yapan mârifet nurlarının parlayacağını savunur. Ona göre, Hakk'ın seslenişini işitme nimetine ulaşan böyle kâmil bir kimsenin gözünde, Hak dışında her şey yok olur, o, varlık sıfatının sadece Hakk'a mahsus olduğunu ve âlemin seyrinin Hakk'ın tecellileri ile sürdüğünü fark eder:

"Gevher-i gencîne-i mahfî iken/ Oldı bahır-ı feyz-i aḳdesden 'ayân

⁵⁷ Nehrî, bu düşüncesini şu beyitlerde dile getirir:

"Vaşl-ı gülzâr isteyen bîdâr olur/ Bûlbûl-âşâ'sûretâ' der-hâr olur

Feyz-i ḥaḳ dîl ḥâñesin ma'mûr idüp/ Ḥaḳ bu kim ol vâkıf-ı esrâr olur." Dolamaç, *Suyolcuzâde Ahmed Nehrî Dîvânı*, 156.

⁵⁸ Âl-i İmrân 3/13.

⁵⁹ Nehrî, bu tespitlerini şu beyitlerde dile getirmiştir:

"Pertev-i nûr-ı tecellî'aksine/ Çâr 'unşur perde-i estâr olur

Ol yüzi keşretde key görmek neden/ Vechini gören ulu'l-ebşâr olur

Varlığı kaşrın yıkup vîrân iden/ Ehl-i 'aşk içinde ol mi'mâr olur." Dolamaç, *Suyolcuzâde Ahmed Nehrî Dîvânı*, 156.

*On sekiz biñ 'âlemi seyr eyleyüp/ Tekye-i 'unşurda buldı nuṭkı cān
Şem'a-i tevḥūd-i zāṭı devr ile/ Oldı fânūs-ı vüçüd içre niḥān."*⁶⁰

İnsanın yaratılış gayesini hatırlayıp Hakk'a dönüşünün ve Hakk'ın kâinat ile münasebetinin ancak kişinin kendini bilmesine bağlı olduğunu nakleden Nehrî'nin, kişinin bedeninden dolayı üç perdenin kişi ile Hak arasına girdiğini ve bu perdelerin benlik iddiasından sıyrılarak aşılabileceğini de gündemine alır. Ona göre kişi, Hakk'ın kendisine lütfettiği nimetleri hatırlamalı, O'na layık amellerde bulunmasına engel olan hevâ yollarındaki düşüklüklerini tefekkür etmeli ve varlık tasavvurunda kendinden geçmiş bir şekilde ne dediğini bilemeyecek bir tecrübe ile Hakk'ı temaşada bulunmalıdır ki mârifet nuru kişide ortaya çıksın. Hakk'ın taayyününü kendi mecâzî varlığında hissedip varlık demeye layık olan Zât'ın Hak olduğunu idrâk etmek için kişinin varlık sahasında kendini saman gibi yok hükmünde görmesini zaruri gören Nehrî, insân-ı kâmil ve irfân mektebine öğrenci olmak için bu yolu kat eden dostlara dost olmayı da olmazsa olmaz bir adım olarak değerlendirir. Hz. İdris gibi nûr âyetinden⁶¹ işaretler alarak varlığı seyre durmak gerektiğini nakleden Nehrî'ye göre bu işaretler layıkıyla idrâk ve tecrübe edilirse mânâ istidadının türlü renkleri hakîki şekilde ancak bu şekilde anlaşılabilir.⁶²

Nehrî'nin bilgi teorisinin aşk merkezli bir yapıya sahip olduğu ve mârifet yolculuğunun bilgiyi elde etmede temel olduğu kanaatine dayandığı görülmektedir. Onun beş duyu ve akıl gibi bilgiyi elde etme yollarına ek olarak Hak'tan gelen ilme (ledünnî) yaptığı vurgular, onun, bilgide aslolanın Hak ile âlem münasebetin tecrübesini elde etmek olduğu yönündeki kanaatini ortaya koymaktadır. Nehrî, Hakk'ın âlem ile irtibatını ifade eden feyz-i akdesin insanın gönlündeki gizli hazineleri ortaya çıkarmasını ve gönlün Hakk'ın tecellîlerini seyre durmasını hakîki bilgiyi tecrübe etmek şeklinde tanımlamıştır. Zâhir ve bâtın şeklinde ilimleri ikiye ayırdığı görülen Nehrî'nin, sûfî düşüncenin mihenk taşlarından biri olan hikmet nuru ile âlemi temâşâ etmek konusuna yaptığı atıflar da dikkat çekicidir. Buna göre Nehrî'nin çift yönlü bir bilgi anlayışı olduğu, vüçüd ülkesine gizlenen sırlara vâkıf olmak için bedeninin istek ve

⁶⁰ Dolamaç, *Suyolcuzâde Ahmed Nehrî Dîvânı*, 183.

⁶¹ en-Nûr 24/35.

⁶² Dolamaç, *Suyolcuzâde Ahmed Nehrî Dîvânı*, 192-193.

arzularını aşk ile kırmak gerektiği ve Hakk’a ayna olmakla hakîkî bilginin tahsîl edilebileceği şeklinde görüşler serdettiği belirtilebilir. Kalbin uyandırılması ve aşk ateşi ile gönlün mâsivâdan arındırılması şeklindeki nakilleri ise Nehrî’nin medrese mensubu olmayı önemseydiği ancak asıl yolun aşk yolu olduğu beyanına işaret olarak kabul edilebilir. Anâsır-ı erbaanın tesiri altındaki zihin ve gönlün/kalbin hakîkate ulaşamayacağı, dolayısıyla varlık sahnesinde Hak’tan başka şeylere bir varlık atfederek kesret yanılışına düşülebileceği ve kalp gözünün açılmamasına bağlı olarak hakîkatin idrâk edilemeyeceği şeklindeki aktarımları da onun mârifet düşüncesinin kodlarına işaret eden söylemleridir. Netice olarak ifade etmek gerekirse Nehrî, nefis mücadelesi, kalp aynasının parlatılması, kesrette vahdetin tecrübe edilmesi, feyz-i akdes ile âlem irtibatın fark edilmesi, taayyün seyrinin idrakiyle ilgili söylemleri, Hz. İdrîs özelinde Hakk’ın nurunun kâinata sirayetine dair aktarımları ve insân-ı kâmilin özelliklerine dair tespitleri ile aşk merkezli ve vahdet-i vücûd eksenli bir mârifet düşüncesini benimsediğini gözler önüne sermiştir.

2.3. Varlığı Vahdet Penceresinden Temâşâ Etmek

Aşkın vesîlesiyle tecrübe edilen vahdet-i vücûd düşüncesinin temelinde Hakk’ın âlemlerle münasebetini tecrübe etmek, başka bir ifadeyle, varlık olarak sadece Hakk’ın olduğunu bilmek ve O’nun dışındaki her şeyin gölge varlık durumunda olduklarını idrak etmek gibi hususlar vardır.⁶³ Nehrî de varlığı seyre, vahdet penceresinden bakan, Hakk’ın âlemlerle münasebeti bağlamında varlık tasavvurunu şekillendiren sûfilerdendir. O, varlığı vahdet penceresinden temâşâ tecrübesini aşk, esmâ, sıfat ve Zât tecellîleri, Hakk’ın âlem ile olan münasebeti, nûr-i Muhammedî telakkîsi, feyz-i akdes ve kesret-vahdet paradoksu gibi başlıklar etrafında gündemine almıştır. Öncelikle ifade etmek gerekirse Nehrî âlemi, Hakk’ın tecellîleri olarak görür ve Hakk’ın taayyünü ile âlemin zuhûrunun söz konusu olduğunu belirtir:

“Çün mezâhir olıma Hakk’a hicâb/ ‘Ayn-ı zâîr-ı bahır olur cümle habâb

Dâñeler izhâr ider ki çün şadeñ/ Gâh mahv eyler dönüb çün âsiyâb

⁶³ İbnü’l-Arabî, *Tedbirât-ı İlâhiyye*, çev. Ahmed Avni Konuk, haz. Mustafa Tahralı (İstanbul: İz Yayıncılık, 1992), 95-97.

*Bunca cünbişler anuñ esmâsıdur/ Zâtına gelmez ebed hiç inkılab."*⁶⁴

Şiirde görüldüğü gibi Nehrî, Hakk'ın yarattığı şeylerdeki yoğun tecellileri ile perdelendiğini, Zât'ının varlık denizine, yaratılanların ise bu varlık denizindeki tohumlara benzediğini, her bir yaratılanın Hakk'a işaret ettiğini ve bütün bunların Hakk'ın isimlerinin âlemde zuhûru ile olduğunu belirterek Hakk'ın Zât'ında herhangi bir değişikliğin söz konusu olmadığını vurgulu bir ifade ile dile getirmiştir. Nehrî, şiirin devamında, Hakk'ın Zât'ının, yarattığı her şeyin mezâhirinde zuhûr ettiğini ve Hakk'ın Zât'ının yaratılanın mebdde (başlangıç) ve meâdine (dönüş/son) göre hiçbir değişiklik göstermediğini vurgular. Yine, Hak tarafından büyük değer verilen insanın, Hakk'ın tecellileri ile varlık sahnesinde olduğunu fark edememesi dolayısıyla hakîkati göremeyeceğini, bu kategorideki kimsenin kendini sadece ateş, hava, su ve topraktan ibaret görmesi nedeniyle varlık tasavvurunu idrâk edemeyecek duruma düşeceğini nakleden Nehrî, kâmil insan mertebesinde olanların ise Hakk'ın tecellilerini tecrübe ettiklerinden hakikat sırlarına vâkıf olacaklarını belirtmiştir:

"Vechini mir'at-ı cunşur gösterüp/ Eylemiş zâtını vechine nîkâb

Zâtı olmuşdur mezâhirde cayan/ Zâtı bahs-ı haq durur mebdde'ü me'ab

Aşlını fehm itmeyen hüd zann ider/ Zâtını nâr u hevâ ab u tûrâb

*Şems-i zât işrâk idince cârife/ Görinür gökler şehab u yer serâb."*⁶⁵

Nehrî, Hakk'ın, "Kün" emrindeki "Nûn" dan, insanın yaratılışına dek türlü tecellilerle âlemi varlık sahnesine çıkardığını söyleyerek insanın varlık hiyerarşisindeki üstün konumuna vurgu yapar. Nehrî'ye göre, elest bezminde bütün yaratılanlar Hakk'ın "Sizin en yüce Rabbiniz değil miyim?"⁶⁶ sorusuna "El-bette" şeklinde verdikleri cevapla varlık tecellisinin insan suretinde en

⁶⁴ Dolamaç, *Suyolcuzâde Ahmed Nehrî Dîvânı*, 140.

⁶⁵ Dolamaç, *Suyolcuzâde Ahmed Nehrî Dîvânı*, 141. Nehrî, aynı hususları şu şiirinde de dile getirmiştir:

*"Şemc-i hürşüd-i Hûda âyîne-i kalb-i velî/ Sırr-ı zâtından kamu mir'at-ı âlem müncelî
Buldı âyât-ı şu'ûnât-ı mezâhir ser-te-ser/ Nokta sırrından ta'ayyün kesb ile kadr-ı celî
Mebde-i zâtı libâs-ı harfden cârî iken/ Biçdi nessâc-ı kalem pîrahen-i aql-ı küllî*

Nev kabâ-yı mekteb-i levh-i hecâ taksîm olup/ Giydi eţfal-i şuver eşkal-i lafz-ı mühlîmeli." Dolamaç, *Suyolcuzâde Ahmed Nehrî Dîvânı*, 204.

⁶⁶ el-A'raf 7/172.

mükemmel şekilde ortaya çıktığını ve insanın âlemin bir nüvesi olduğunun fark edilmesinin hakikat arayışı için kritik öneme haiz bir tecrübe olduğunu belirtir:

*“Bunca tefsîr-i mücellîd şerh iderken noktanuñ
Baṭnında derc olan âyaṭ-ı vahy-i münzeli*

*Sırr-ı nokta merkez-i nūndan tecellî eyleyüp
Buldı ahîr neş'e-i insāndan ser-menzili*

*Geldi insān şüret-i âyîne-i sırr-ı elest
Eyledi ikrār-ı Hakk her kim dedi ana belî*

*Şekl-i âdem nokta-i zātuñ tılsım-ı heykeli
Şerh ider bu nüsha-i âlem o metn-i mücmeli.”⁶⁷*

İnsan-ı kâmil mertebesinin Hakk'ın tecellî ettiği ilk mertebe olan nûr-i Muhammedî konumu olduğunu ve devamında Hz. Cebrail, levh ve kürsü gibi varlık âleminin sakinlerinin varlık sahnesine çıkışlarıyla âlemin belirginleştiğini söyleyen Nehrî, nûr-i Muhammedî mertebesinde insanın muhabbet vesîlesiyle feyz-i Hakk'a sadef olduğunu ve feyz-i akdes muhatap olması ile kemâl bulunduğunu ifade eder.⁶⁸

Zât, tecellî, nûr-i Muhammedî, nüsha-i âlem, insan-ı kâmil ve feyz-i akdes gibi kavramlara dair aktarımları ile Nehrî, aslında varlığın sadece Hakk'a ait olduğunu ve O'ndan başka varlık demeye layık hiçbir şeyin olmadığını anlatmaya çalışır. Nehrî, vahdet-i vücûd düşüncesinin temel argümanlarını

⁶⁷ Dolamaç, *Suyolcuzâde Ahmed Nehrî Dîvânı*, 205.

⁶⁸ Nehrî'nin toplu olarak dile getirilen bu görüşlerini şu beyitlerde ifade ettiği görülmektedir: *“Feth olan şahrâ-yı dilden gevher-i dürr-i vücûd/ Nazm u terkib ile tâ mecmu'a-i dîvân ola Nûr-ı Hakk'dan devr idüp 'arş-ı dil-i Ruḥî'l- Emin/ Levh-i kürsî-i kalemde şüret-i Raḥmân ola.”* Dolamaç, *Suyolcuzâde Ahmed Nehrî Dîvânı*, 191, 195.

kullanarak şekillendirdiği bu anlatılarındaki asıl amacını başka şiirlerinde daha net bir şekilde ortaya koyar. Buna göre, âlemde Hak'tan başka var olduğu görülen şeyler, Hakk'ın tecellileridir ve bundan dolayı gerçek manada âlemde Hak'tan başka varlık bulunmamaktadır. Hakk'ın isimleri ve sıfatları ile âlemle münasebeti olduğunu ve âlemde görünen kesret içerisinde aslında vahdetin hüküm sürdüğünü belirten Nehrî, esmâ ve sıfatları ile Hakk'ın âlemdeki yoğun tecellilerinin kişiyi kesret vehmine kaptırdığını söyler:

“Mazhar-ı esmâ olan ‘uşşâk-ı Zâîr-ı vahdetüñ/ Buldı kesret şüreti mir’at-ı cânı devr ile

Cümle esmânuñ medârı bâhtınında sırr-ı Zâîr/ Geldi esmâvü şıfat ma’nâda anı devr ile

*Evvel ahîr bâhtın ü zâhir izâfât-ı şuver/ Neş’e-i esmâda evşâf-ı me’ânî devr ile.”*⁶⁹

Aktarılan bu şiirde de ifade ettiği gibi Nehrî, varlığa vahdet penceresinden bakabilmeyi başaranları, Hakk'ın esmâsı varlık aynalarında parlayan âşıklar, olarak takdim eder. Nehrî, âşıkların, Hakk'ın Hz. Musa'ya bir ağaçtan seslenmesi neticesinde vahdeti tecrübe etmesi, Hz. Peygamber'in (sav) her an Hak ile olması dolayısıyla bu hakikate ulaşması ve kendisine feyz-i akdesten ulaşan nefesle varlık bulan Hz. İsa'nın kesrette vahdeti temâşâ etmesi gibi vahdet geçişini bulan kimseler olduklarını belirtir.⁷⁰

İnsan-ı kâmillerin Hz. Peygamber (sav) ve Hz. Musa gibi kesret yanılığısından sıyrılıp gönüllerini arındırmaları dolayısıyla vahdet tecrübesine ulaştıklarını ifade eden Nehrî yine aşk şehîdi Hallâc-ı Mansûr, derileri ile birlikte varlık iddiasından sıyrılan Nesîmî ve Hakk'ın tecellîsi karşısında ne dediğini bilemez

⁶⁹ Dolamaç, *Suyolcuzâde Ahmed Nehrî Dîvânı*, 197.

⁷⁰ Nehrî'nin bu düşüncelerini şu beyitlerde dillendirdiği görülmektedir:

*“Dem-be-dem guş-ı dil Muşâ'ya eşyâdan gelür/ Na'ra-i innî ena'llâh birle gülbang-ı seçer
Evc-i dilde gerdiş-i şems-i mesîhüñ seyrine/ Nahvetiyle bulmadı cây-ı raşad ehl-i nazar
Kevkeb-i dürrî-i burc-ı Ahmedî şemşîr-ves/ Eyledi çâk-ı giribân-ı felek şâk-ı kamer
Bârgâh-ı lî ma'a'llahî de cevlân itmeğe/ Hayretinden bulmadı Nâmuş-ı Ekber bâl ü per
Mâh-ı nev hürşîd-i âlem devr ider pero-ves/ Şem'e-i envâr-ı cemâl-i âdemi şâm u şehir
Tıfl-ı dil virdi dem-i 'İsa'dan işbu beyt ile/ Nefîs-i ihyâ-yı feyz-i akdesi remz ü haber
Şekl-i âdem nokta-i zâtuñ tılısm-ı heykeli/ Şerh ider bu nüsha-i âlem o metn-i mücmeli.”* Dolamaç, *Suyolcuzâde Ahmed Nehrî Dîvânı*, 206-207.

hale gelen Bâyezîd-i Bistâmî gibi örnekler üzerinden insan-ı kâmillerin Hakk’a vuslat yollarını şöyle tarif eder:

“Cām-ı vahdet nuş iden abdal-ı Hāk/ Bağrını huñ eylemiş cismın kebab
Mest-i cām-ı aşk olup Mansūr-veş/ Olısar ber-dār-ı zülfi-piç-tab
Akıbet hem-çün Nesīmī soyunup/ Cübbe-i tenden bulısar insilhab
Bünye-i unşur tahammül eylemez/ Şemc- i zaʿt edince kalbe lemca-tab
Çün Celaleddin şems-i zaʿtını/ Göricek çarh urdı mænend-i toláb
Bâyezîd duydukdá anuñ sırrını/ İsm ü resmi cümlesi oldu müzáb.”⁷¹

Feyz-i akdesin tesiriyle vahdetin âlemde hâkim olduğunu ve ilk tecellî mertebesi olan nûr-i Muhammedî’nin âlemdeki her şeyin başlangıcı olarak Hakk’ın varlıktaki tekliğine bir kılıf olduğunu aktaran Nehrî, âlemdeki kesret hissinin Hakk’ın taayyününden kaynaklandığını yani varlık Hakk’ın Zât’ından ibaret iken eşyada görünen yanıltıcı varlık hissi ile eşyanın varmış gibi bir görünümlü verdiğini, kâmil olmayan kimselerin bu yanılgıya kapılıp hakîkati idrak edemediklerini sözlerine ekler:

“Bahır-ı vahdet feyz-i akdesden tecellî eyleyüp
Akl-ı evvel çün şadef oldu vücuğ içre bedîd

Gevher-i kâındaki kesret taʿayyün bulmağa
Maʿden-i unşurda dürr-i şad hezārân aʿferüd.”⁷²

Hakikat namına söylediği bu hususları idrâk edebilmek için zâhid olmanın yetmeyeceğini, Hakk’a âşık olarak mânevî yolun yolcusu olmanın gerekliliğini tekraren dile getiren Nehrî, hakîkati görmek isteyen ve zâhir engeli aşıp bâtında hakîkati tecrübe etmek isteyenlere şu tavsiyelerde bulunur:

“Zindân-ı tenden zahidâ gel Yuşuf-ı Kenʿân’a bak

⁷¹ Dolamaç, *Suyolcuzâde Ahmed Nehrî Dîvânı*, 142.

⁷² Dolamaç, *Suyolcuzâde Ahmed Nehrî Dîvânı*, 147.

Germâbe cismim hücrelerinden ol meh-i tabâna bak

Yanmış gönüller sînesinden âteş-i suzâna bak

Yakmış iken dervîşi Hâk anı yakan Sultâna bak

Hamâm içinde dil-beri görmez gözi küllhân görür.”⁷³

Ten kafesinden kurtulup Hakk'ın esmâ, sıfat ve Zât tecellilerini seyre dalmayı ve Hak aşkı ile yanan bir gönülle o gönlü yakana bakmayı hakikat perdesini aralamak için zaruri gördüğü anlaşılan Nehrî'nin, bu şartlara riayet etmeyenlerin, baş gözü ile hamam içerisindeki külhanı görüp dilberi görmeyen kimse gibi hakikati idrâk edemeyeceğini anlattığı görülmektedir.

Aşkı, hakikat yolcusu için olmazsa olmaz bir etken olarak takdim eden Nehrî, Hz. Âdem yani insanın suretinden Hakk'ı görmenin mânevî seyirde asıl hedef olduğunu belirtir. Nehrî'ye göre, bütün yaratılmışlara, özelde ise insana bakıp Hakk'ın varlığını müşâhede etmek hakikat yolunun esasıdır.⁷⁴ Nehrî bu düşüncesini, “*Vahdet-i zât-ı hakikat duyulunca dilden/ Nakş-ı esmâ'vü mezahirde keşâkeş başılır*” dizesinde net bir şekilde dile getirir.⁷⁵ Yine insan-ı kâmilin Hakk'a mir'ât oluşunu ve kesrette vahdeti temâşâ etmenin esmâ, sıfat ve Zât tecellilerin bu tecrübeye işaret olduğunu şu beyitte daha net haliyle dillendirir: “*Zât-ı hak mir'ât-ı esmâ zâta eşyâ rehnüma/ Kesreti vahdetde kesret vahdet-i zâta sebil*.”⁷⁶ Asıl ilmin tevhid halkalarından neşet ettiğini ve kendini tanıyan, hüviyetinden haberdâr olan kimsenin aşk ile Hak'tan başka hiçbir şeye varlık kokusu atfetmeyeceğini söyleyen Nehrî, insân-ı kâmilin nüsha-i âlem oluşunun bu hakikati tecrübedeki fonksiyonuna şu şekilde dikkat çeker:

“Halka-i tevhiidden buldı hakikat noktasın

Oldı haqt-ı istiva'ilm ü beyânı devr ile

⁷³ Dolamaç, *Suyolcu-zâde Ahmed Nehrî Dîvânı*, 154.

⁷⁴ Nehrî, konuyla ilgili düşüncelerini şu şiirinde dile getirmiştir: “*Mest-i aşk ol bezm-i işretgâhı gör/ Câm-ı şahba-yı dil-i âgâhı gör Tal'at-ı hüsn-i cemâl-i şâhı gör/ Âdeme bak şemme vechu'llâhı gör Şüret-i âdemde ol Allâh'ı gör/ Âdeme bak şemme vechu'llâhı gör Şüret-i âdemde ol Allâh'ı gör*.” Dolamaç, *Suyolcu-zâde Ahmed Nehrî Dîvânı*, 155.

⁷⁵ Dolamaç, *Suyolcu-zâde Ahmed Nehrî Dîvânı*, 159.

⁷⁶ Dolamaç, *Suyolcu-zâde Ahmed Nehrî Dîvânı*, 172.

*Men ʿarefʿden ders alup bildi hüviyyetden haber
ʿAşk ile bakıḳ kamu ʿuşşak-ı fānī devr ile*

*Leyse fiʿd-dār gayruhu deyyār okur Nehrī gönül
Nüşa-i kübra olup verdi nişānı devr ile.”⁷⁷*

Nehrī’nin bu ifadelerinde âlemi, vahdet penceresinden seyre dalmaya dair vurguları ve insan-ı kâmilî okumak üzerinden Hakk’ın âlemle münasebetini çözmeyi, aşkı merkeze alarak sâlike telkin edişine dair düşünceleri net bir şekilde görülmektedir.

Sonuç

Ahmed-i Nehrî, Tekirdağ Aynî Hâtûn Tekkesi’nde Kâdirî şeyhi olarak irşâd faaliyetlerinde bulunmuş bir gönül eridir. Nehrî, vaazları ve irfânî tesiri ile gönüllerde iz bırakmış bir şahsiyettir. O, Abdülkâdir-i Geylânî ve onun Anadolu’daki en önemli temsilcilerinden olan İsmâîl-i Rûmî’nin izini takip eden bir dervîştir. Onun tesir halkasını şekillendirmesinde aşk telakkîsinin büyük tesiri vardır ve Nehrî, aşk telakkîsini, orta hacimli bir eser sayılabilecek *Dîvân*’ında etkili bir şekilde dile getirmiştir. Nehrî’nin aşka bakışını, mârifet telakkîsi ve âlemi vahdet penceresinden temâşâ etmeye dair görüşleri şeklinde ana başlıklar altında toplamak mümkündür. Nehrî’nin, bilgi ve varlık söylemlerinde aşkın vesîlesiyle elde edilen vahdet-i vücûd merkezli düşünceler serdettiği görülmektedir. Buna göre Nehrî, mârifet telakkîsi ile beş duyu ve aklın yanı sıra leddünnî ilimle hakîkî bilginin elde edilebileceğini savunan ve Hakk’ın âlemle münasebetini fark eden mâneviyât yolcusunun varlık sırrını çözebileceğini kabul eden bir mütefekkindir. Yine o, hikmet nurunu kılavuz edinip âlemi bu nur ile gören, nefsi kıırarak vücûd ülkesinin gizli sırlarını keşfetmeyi şiar edinen ve aşkın kılavuzluğunda gönlü mâsivâdan temizlemeyi hakikat kapısı için zorunlu gören bir hakikat yolcusudur. Nehrî, âlemde varlık vasfını Hak’tan başka kimseye vermeyen, nefs mücadelesi, kalp aynasının parlatılması, kesrette vahdetin

⁷⁷ Dolamaç, *Suyolcuzâde Ahmed Nehrî Dîvânı*, 198.

tecrûbe edilmesi ve feyz-i akdes ile âlem irtibatının fark edilmesi ile insân-ı kâmil olmak hedefine kilitlenen bir dervîştir.

Nehrî, *Dîvân'*ında, ten kafesinden kurtulmak ve mânevî miraç ile ötelere ötesine varmak için bazı yol gösterici söylemlerde de bulunmuştur. Buna göre varlık sırrını çözmek ve zühdün ötesinde kurbetin tecrübesine ulaşmak için aşk vazgeçilmez bir unsurdur. Bir aşk şairi olduğu görülen Nehrî, Hz. Hüseyin, Nesîmî, Mevlânâ, Şems-i Tebrîzî, Hallâc-ı Mansûr, Bâyezîd-i Bistâmî ve İbrâhîm b. Edhem gibi insan-ı kâmil modelleri üzerinden aşkın vuslata erdirici fonksiyonu dile getiren ve asıl aşk rehberlerinin peygamberler olduğunu söyleyen bir şahsiyettir. Onun, Hz. Âdem, Hz. Nûh, Hz. İbrâhîm, Hz. Yakub, Hz. Yusuf, Hz. Süleyman, Hz. Dâvûd, Hz. Zekerîyya, Hz. Yahya, Hz. İsa ve Hz. Musa gibi peygamberleri örnek vererek onların aşkın tesiri ile tevhîdin hakikatini idrak tecrübelerini paylaşması, dahası bütün peygamberlerin Hakk'a vuslatlarında Hz. Peygamber'in (sav) tesiri ile bu vuslatlarının olduğunu belirtmesi onun İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ gibi isimlerin izlerini sürdüğünü net bir şekilde gözler önüne sermektedir. Döngüsel bir varoluş söylemi, nûr-i Muhammedî'ye dair aktarımları, tecellî, kesret-vahdet, nefis muhâsebesi ve mücâhede, ledünnî ilim, feyz-i akdes, isim, sıfat ve Zât tecellîleri, kalp aynasının parlatılması, muhabbet, mebd, meâd, zuhûr, taayyün, mezâhir ve mânevî miraç gibi vahdet-i vücûd düşüncesinin argümanlarını kullanarak sahip olduğu düşünce dünyasını şekillendiren Nehrî'nin tasavvufî görüşlerini burada zikredilenlerle sınırlamak mümkün değildir. Onun düşünce dünyası, *Dîvân'*ı üzerinde yapılacak daha derinlikli çalışmalarla ortaya çıkarılmalı, yaşadığı bölge ve kendisinden sonraki isimlere olan etkileri bu çalışmalarla gözler önüne serilmelidir.

Kaynakça

- Akkuş, Mehmet. "İsmâil Rûmî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/120. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Ali, Seyyid Sırrı. *Tuhfe-i Rûmî*. İstanbul: Âsitâne, 1992.

- Çakır, Adalet. *Mehmet Rif'at Efendinin "Nefhatü'r-Riyâzi'l-Âliye" Adlı Eserinin Işığında Anadolu'da Kâdirîlik*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Çevik, Hikmet. *Tekirdağ Tarihi Araştırmaları*. İstanbul: Ahmet Sait Basımevi, 1949.
- Çolak, Kamil. "Arşiv Belgeleri Işığında Tekirdağ'da Tekke ve Zaviyeler". *Rodosto'dan Süleyman Paşa'ya Uluslararası Tekirdağ Tarihi Sempozyum Bildirileri*. 183-196. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2016.
- Dolamaç, Emine Neslihan. *Suyolcuzâde Ahmed Nehrî Dîvânı*. İstanbul: Fatih Sultan Mehmed Vakıf Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Dolamaç, Emine Neslihan. "Suyolcuzâde Ahmed Nehrî Dîvânı". *Tekirdağ'da Dinî ve Kültürel Hayat*. 429-440. ed. Hasan Keskin-Özkan Öztürk-Halil İbrahim Delen-Ali Sever. İstanbul: Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi Yayınları, 2022.
- Gürer, Dilaver. *Fusûsu'l-Hikem ve Mesnevî'de Peygamber Kıssaları*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.
- İbn Arabî. *Fusûsu'l-Hikem*. Bağdat: Menşûrâtü dâri's-sekâfe, 1989.
- İbnü'l-Arabî. *Tedbirât-ı İlâhiyye*. çev. Ahmed Avni Konuk. İstanbul: İz Yayıncılık, 1992.
- İslamoğlu, Abdülmecit. "Nehrî Ahmed Dîvânçesi'nin Şekil ve Muhteva Özellikleri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 22/1 (2018), 435-466.
- İslamoğlu, Abdülmecit. "Suyolcu-zâde Nehrî Ahmed'in Türkçe Şiirleri". *Turkish Studies* 12/27 (2017), 195-253.
- Karabıyık, Edibali. "Kâdirî Tarikatına Mensup Divan Sahibi Sûfî Şairler ve Divanlarındaki Dinî Tasavvufî Türler Üzerine Bir İnceleme". *Rumeli'DE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 37 (ts.), 852-885.
- Kelâbâzi, Ebubekir. *Ta'arruf, Doğuş Devrinde Tasavvuf*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 4. Basım., 2014.

- Küçük, Hülya-Ceyhan, Semih. "Râbia el-Adeviyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/380-382. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Mevlânâ. *Mesnevî*. İstanbul: İnkılâb Yayınları, 2004.
- Öngören, Reşat. "Rûmiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/241. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Öztaş, Mehmet. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 1-15. Ciltlerde Osmanlı Şairleri Biyografileri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Soysaldı, İhsan. "Tasavvufta Aşk ve Marifet". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1998), 187-216.
- Şaşa Mehmet. "Kelam ve Tasavvuf Terminolojisinde Bilgi". *Assam* 2 (2014), 70-92.
- Şimşek Selami. "Anadolu ile Balkanlar Arasında Geçit Bölgesi Tekirdağ'da Tasavvuf ve Tarikatlar". *Süleyman Uludağ Kitabı*. ed. Mustafa Kara. 381-408. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2008.
- Tâhir, Bursalı Mehmed Efendi. *Osmanlı Müellifleri*. nşr. A. Fikri Yavuz, İsmail Özen. İstanbul: Meral Yayınevi, ts.
- Tatçı, Mustafa. *Yûnus Emre Dîvân*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021.
- Tekfurdağı, Ahmed Lütfi. *Tezkire-i Şu'arâ*. İstanbul: DBY Yayınları, 2021.
- Tenik, Ali. *Tasavvufî Bilgi*. İstanbul: Litera Yayınları, 2017.
- Tuman, Mehmet Nail. *Tuhfe-i Nâili*. İstanbul: Bizim Büro Yayınları, 2004.
- Türer Osman. *Tasavvuf Tarihi*. İstanbul: Ataç Yayınları, 2013.
- Türker Ömer. "Varlık Olmak Bakımından Varlık Üzerine Düşünmenin İmkânı: İslâm Metafizik Geleneklerinden Hareketle Bir Analiz". *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/3 (2015), 1-33.
- Uludağ, Süleyman. "Abdülkâdir-i Geylânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/234-235. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2. Basım., 2005.

Yücebaş. A. Hilmi. *Tekirdağlı Şairler*. İstanbul: İstanbul Cumhuriyet Matbaası, 1939.



Üç Şair - Tek Direniş: Suriyeli Şairler ve Fransız İşgali'ne Karşı Şiirsel Başkaldırı
Three Poets - One Resistance: Syrian Poets and Poetic Rebellion Against
the French Occupation

Süleyman CAN

Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagatı ABD,

Assist. Prof. Dr, Kırklareli University,

Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Eloquence

suleyman0202@gmail.com

ORCID: 0000-0002-9297-9978

DOI: 10.47424/tasavvur.1649791

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 2 Mart / March 2025

Kabul Tarihi / Date Accepted: 10 Mayıs / June 2025

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2025

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Can, Süleyman. “Üç Şair - Tek Direniş: Suriyeli Şairler ve Fransız İşgali'ne Karşı Şiirsel Başkaldırı”. *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 11/1 (Haziran 2025): 29-72. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.1649791>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,

İlahiyat Fakültesi / Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of

Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0



Öz

Bu araştırma, 1920-1946 yılları arasında Fransız işgali altındaki Suriye'de yaşayan Hayrüddîn ez-Ziriklî, Halîl Merdem Bek ve Bedevî el-Cebel isimli şairlerin edebiyatlarını bir direniş aracı olarak nasıl kullandıklarını incelemektedir. Çalışma, şairlerin eserlerini tarihsel, toplumsal ve edebî bir perspektiften değerlendirmektedir. Araştırma, şiirlerin sömürge karşıtı mücadelede nasıl politik ve kültürel bir silaha dönüştüğünü, klasik Arap şiir formları ile modern direniş temalarının sentezini ve bu metinlerin ulusal bilinçlenmedeki rolünü analiz etmektedir. Makalede, Fransız işgalinin Suriye'de yarattığı siyasi parçalanma, kültürel asimile ve toplumsal travmalar bağlamında, şiirin halkın sesi haline geliş süreci ele alınmıştır. Üç şairin eserleri, arûz vezni gibi geleneksel Arap şiir teknikleriyle işlenmiş olup mecaz, kinaye ve tasvir gibi edebî sanatlarla zenginleştirilmiştir. Yöntem olarak, şiirlerin tematik analiziyle birlikte tarihsel olaylarla edebî üretim arasındaki karşılıklı ilişki incelenmiştir. Ziriklî'nin *el-Fâci'a* (Felaket) adlı şiiri, Meyselun Savaşı'nın yıkımını ve işgalin sembolik mekânlar üzerindeki etkisini, halkın çaresizliği ile direniş iradesini karşıtlıklarla aktarır. Merdem Bek'in *Yevmü'l-Feze'i'l-Ekber* (Büyük Dehşet Günü) adlı eseri, Dimaşk'ın bombalanması gibi somut travmaları tasvir ederken dinler arası dayanışma ve kolektif hafıza temalarını vurgular. Cebel'in *İnnî le-Eşmetü bi'l-Cebbâr* (Zalimle Alay Ediyorum) şiiri ise tarihsel kahramanlık imgeleri üzerinden emperyalizm karşıtı bir söylem inşa eder ve intikam arzusunu evrensel adalet talebiyle birleştirir. Bu çalışma, şiirlerin yerel bir direnişin ifadesi olmasının yanında adalet, özgürlük ve onur gibi evrensel insani değerlerin edebî temsili olduğunu ortaya koymayı amaçlamaktadır. Arap kimliğine yeni bir bakış açısı getiren ve sömürgeciliğe karşı çıkan, klasik şiir formlarını günümüz temalarıyla birleştiren şiirleri incelemektedir. Bu şiirlerin siyaset üzerindeki gücünü ve Suriye'nin ulusal kimliğini nasıl şekillendirdiğini göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Suriye Direniş Şiiri, Fransız İşgali, Hayrüddîn ez-Ziriklî, Halîl Merdem Bek, Bedevî el-Cebel.

Abstract

This study delves into the ways in which Khayr al-Din al-Zirikli, Khalil Mardam Bey and Badawi al-Jabal, poets living in French-occupied Syria

between 1920 and 1946, employed their literature as a tool of resistance. The work evaluates the poets' oeuvres from a historical, social, and literary perspective. The research analyzes how poetry transformed into a political and cultural weapon in the anti-colonial struggle, synthesizing classical Arabic poetic forms with modern themes of resistance and assessing the role of these texts in fostering national consciousness. The article explores the process by which poetry became the voice of the people in the context of the political fragmentation, cultural assimilation, and social traumas brought about by the French occupation of Syria. The works of the three poets employ traditional Arabic poetic techniques, such as the 'arūd meter, and are enriched with literary devices like metaphor, allusion, and imagery. Methodologically, the study combines thematic analysis of the poems with an examination of the reciprocal relationship between historical events and literary production. Al-Zirikli's poem "*Al-Fajī'a*" (The Catastrophe) conveys the devastation of the Battle of Maysalun and the impact of the occupation on symbolic spaces, contrasting the helplessness of the people with their will to resist. Mardam Bey's "*Yawm al-Faza' al-Akbar*" (The Day of Great Horror) depicts concrete traumas such as the bombing of Damascus, emphasizing interfaith solidarity and collective memory. Al-Jabal's "*Inni la-Ashmatu bi'l-Jabbar*" (I Mock the Tyrant) constructs an anti-imperialist discourse through imagery of historical heroism, merging the desire for vengeance with a universal call for justice. This study aims to demonstrate that these poems not only represent a local form of resistance but also embody the literary representation of universal human values such as justice, freedom, and dignity. It examines how these poets introduce a new perspective on Arab identity and challenge colonialism by blending classical poetic forms with contemporary themes. Ultimately, the research highlights the political power of poetry and its role in shaping Syria's national identity.

Keywords: Arabic Language, Syrian Resistance Poetry, French Occupation, Khayr al-Din al-Zirikli, Khalil Mardam Bey, Badawi al-Jabal.

Giriş

Günümüz Suriye Devleti haritası her ne kadar farklı olsa da Suriye Bölgesi jeopolitik olarak aslında Lübnan, Filistin, Ürdün ve İsrail topraklarını da

kapsayan geniş toprakları içine almaktadır.¹ İslam tarihi boyunca Bilad-ı Şam, ve Arz-ı Şam gibi isimler verilen bu topraklara Osmanlı Devleti döneminde 1864'ten itibaren Suriye Vilayeti adı verilmiştir.² Asya ve Afrika arasında ticaret yolu olması ve Akdeniz kıyılarında bulunması bölgeyi tarih boyunca önemli bir merkez yapmış, farklı milletlerin defalarca istilasına maruz kalmasına sebep olmuştur.³ Suriye'nin bu önemli konumu Fransızların da gözünden kaçmamış, Haçlı seferleri döneminden itibaren Suriye'de farklı krallıklar kurmuşlardır. Daha önce kurdukları bu krallıkları bahane eden Fransızlar 1. Dünya Savaşı başlarından itibaren bölgeyi Fransa'dan bir parça gibi düşünmüşlerdir. Öyle ki bazı Fransız siyasetçiler, Suriye ve Filistin'in asırlardır Ortadoğu'nun Fransasını teşkil edecek şekilde Fransa tarafından biçim verilmiş tek bir ülke olduğunu iddia etmişlerdir.⁴ Bu düşüncelerini gerçekleştirmek ve ekonomik çıkarlarını korumak için Suriye'deki Marunilerle sıkı ilişkiler kurmuşlardır.⁵ İngiltere ile sömürgecilik yarışına giren Fransa, sömürge imparatorluğu kurmak için öncelikle Osmanlı toprakları olan Cezayir, Tunus ve Fas'ı almak istemiştir.⁶ Napolyon 1798'de Mısır'ı zorlanmadan işgal etmiş ve daha sonra Akka'ya kadar gelip burada Osmanlı Devleti'ne yenilerek geri çekilmiştir. Bu durum, Batılı devletlerin Hindistan'a giden yolda Suriye'nin işgal edilebileceği fikrini kuvvetlendirmiştir.⁷ Sömürge ve misyoner çalışmaları neticesinde Osmanlı topraklarında Arap Milliyetçiliği ilk olarak Suriye'de ortaya çıkmış,⁸ bunun üzerine Suriye'de farklı düşüncede iki grup oluşmuştur. Bunlar İngiltere ve Fransa tarafını tutan Hristiyan Araplarla Osmanlı yanlısı Müslüman

¹ Bernard Lewis, *Ortadoğu, İki Bin Yıllık Ortadoğu Tarihi*, çev. Selen Y. Kölay (Ankara: Arkadaş Yayınları, 2006), 25.

² Adil Baktaya, *Osmanlı Suriyesi'nde Arapçılığın Doğuşu* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017), 33.

³ Lewis, *Ortadoğu*, 26.

⁴ David Fromkin, *Barışa Son Veren Barış Modern Ortadoğu Nasıl Yaratıldı? 1914-1922*, çev. Mehmet Harmanlı (İstanbul: Epsilon Yayıncılık, 1993), 156.

⁵ Fromkin, *Barışa Son Veren Barış*, 156.

⁶ M. Said Tavakkalna, *Tarihte Fransız Emperyalizmine Karşı Arap Nasyonalizmi General de Gaulle'un İddialarına Cevap* (İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1945), 12.

⁷ Philip K Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2011), 996.

⁸ Erdem Erciyes, *Ortadoğu Denkleminde Türkiye Suriye İlişkileri* (İstanbul: Kültür Yayınları, 2004), 16.

Araplardır.⁹ 1916 senesinde İngiliz ve Fransızlarca Sykes-Picot anlaşmasının imzalanmasıyla geniş Arap topraklarıyla beraber Suriye'nin de Fransa'ya bırakılması kararlaştırılmıştır.¹⁰ I. Dünya savaşında Osmanlı Devleti'nin yenilmesinin ardından 1919'da Suriye Genel Kongresi toplanarak Suriye'nin bağımsızlığını ilan etmiş ve 1920'nin Mart ayında de Emir Faysal (öl. 1933) kral olmuştur.¹¹ Ancak aynı yıl içinde İngiltere ve Fransa'nın aralarında yaptıkları bir anlaşma ile Suriye Fransa'ya bağlı bir devlet kabul edilmiştir.¹² Fransa 24-25 Temmuz 1920'de Yusuf el-Azma (öl. 1920) komutasındaki Suriye Arap ordusunu Meyselun Savaşı'nda yenilgiye uğratmış¹³ ve 26 Temmuz 1920 tarihinde Dimaşk şehrini işgal etmiştir.¹⁴ Fransa, Suriye ve diğer Arap topraklarında kontrolü sağladıktan sonra yeni eyaletler kurarak bölgeyi parçalama siyaseti gütmüştür.¹⁵ 1936 yılına gelindiğinde Fransa ve Suriye arasında yapılan bir anlaşma ile Suriye resmi olarak bağımsızlığını ilan etmesine rağmen 1938 yılında Fransa bu anlaşmayı reddetmiştir. Böylece Suriye Fransa yönetiminde kalmaya devam etmiştir.¹⁶ II. Dünya savaşı yıllarında bile Fransızların Suriye Devleti'nin bağımsızlığını reddetmesi sebebiyle Suriye ve Fransa arasındaki mücadele devam etmiştir.¹⁷ Bu mücadele, II. Dünya savaşının bitmesinin ardından Birleşmiş Milletler'in 1946'da aldığı bir karar

⁹ Davut Hut, "Osmanlı Arap Vilayetleri, Arabizm ve Arap Milliyetçiliği", *Vakanüvis-Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi* 1/0 (Ekim 2016), 118.

¹⁰ Şennur Şenel - Asra Sayhood, "1920 Telafer Ayaklanması", *Fırat Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Dergisi* 6/1 (Ocak 2008), 159.

¹¹ Ali Sultan, *Tarihi Suriye 1918-1920: Hükmü Faysal bin el-Hüseyin* (Dimaşk: Dâru Talas, 1986), 251; Mehmet Akif Okur, "Emperyalizmin Ortadoğu Tecrübesinden Bir Kesit: Suriye'de Fransız Mandası", *Bilig / Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 0/48 (2009), 138; Fromkin, *Barışa Son Veren Barış*, 361.

¹² Fromkin, *Barışa Son Veren Barış*, 342.

¹³ John D Grainger, *Suriye İç Savaşı 1918-1920*, çev. Özer Bostanoğlu (İstanbul: Tarih Kuram Yayınları, 2013), 284.

¹⁴ Fromkin, *Barışa Son Veren Barış*, 364.

¹⁵ Fahir Armaoğlu, *20. Yüzyıl Siyasi Tarihi* (İstanbul: Alkım Yayınları, 2010), 105.

¹⁶ Tayyar Arı, *Geçmişten Günümüze Orta Doğu Savaş Siyaset ve Diplomasi* (Bursa: Alfa Akademi Basım, 2017), 1/121.

¹⁷ Arı, *Geçmişten Günümüze Orta Doğu*, 1/165; Armaoğlu, *20. Yüzyıl Siyasi Tarihi*, 251.

ve İngiltere'nin baskıları sonucunda bitmiş, Fransa Suriye toraklarını terk etmiş ve 17 Nisan 1946 yılında Fransız işgali son bulmuştur.¹⁸

Fransız işgalinin devam ettiği 1920-1939 yıllarında Suriye'de 375 farklı gazete yayımlanmış, bunların çoğu siyasî ve edebî merkez olan Şam'da basılmıştır.¹⁹ Bu gazetelerdeki yazar ve yayıncılar ekseriyetle Fransa ve Batı okullarında eğitim gören aydınlardır.²⁰ Fransız işgali boyunca bağımsızlık yanlısı Arap edebiyatçıları baskılara maruz kalmış, yazdıkları gazete ve dergiler genellikle kısa ömürlü olmuştur.²¹ Birçok gazete kapatılmış ve yazarları hapse atılmıştır.²² Bu gazetelerde yazı ve şiirleriyle Fransızlar aleyhine çalışmalar yapan Şekib Arslan (öl. 1946), Ma'rûf el-'Arnaûd (öl. 1948), Muhammed Kürd Ali (öl. 1953), Halîl Merdem Bek (öl. 1959), Cemîl Salîbâ (öl. 1976) Hayrûddîn ez-Ziriklî (öl. 1979), Şefik Cebri (öl. 1980) ve Kâmil 'Ayyâd (öl. 1986) gibi edebiyatçılar bulunmaktadır.²³

Fransız mandası döneminde Suriye'de uygulanan eğitim politikaları, sömürgeci ideolojinin kültürel tahakküm aracına dönüştürülmüştür. Fransız yönetimi, okullarda dinî ve millî kültürü silmeyi hedefleyerek müfredata Fransız klasiklerini, tarihini ve coğrafyasını zorunlu kılmış; öğrencilerin Fransa bayrağını selamlaması ve millî marşını söylemesini dayatmıştır.²⁴ Bu asimilasyon politikaları, yerel kimliği yok etme amacı taşımakla birlikte, edebiyat çevrelerinde güçlü bir entelektüel direnişin doğmasına yol açmıştır.

Bu çalışma, sömürge karşıtı mücadelede Arap şiirinin işlevini analiz etmek amacıyla Hayrûddîn ez-Ziriklî, Halîl Merdem Bek ve Bedevî el-Cebel'in (öl. 1981) birer şiirini tarihsel bağlam, tematik içerik ve edebî teknikler açısından incelemektedir. Çalışmaya konu olan Ziriklî'nin *el-Fâci'a'sı*, işgalin yıkıcı

¹⁸ Arı, *Geçmişten Günümüze Orta Doğu*, 1/170.

¹⁹ Sâmî el-Keyyâlî, *el-Edebü'l-Arabîyyü'l-mu'âsır fî Sûriye 1850-1950* (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1998), 17.

²⁰ Jacob M Landau, *Modern Arap Edebiyatı Tarihi: 20.Yüzyıl*, çev. Bedrettin Aytaç (Ankara: Gündoğan Yayınları, 2006), 65.

²¹ Landau, *Modern Arap Edebiyatı Tarihi: 20.Yüzyıl*, 65.

²² Ö. Faruk Abdullah, *Suriye Dosyası*, çev. Hasan Basri (İstanbul: Akabe Yayınları, 1992), 37.

²³ el-Keyyâlî, *el-Edebü'l-Arabîyyü'l-mu'âsır fî Sûriye 1850-1950*, 37; Süleyman Can, *Suriye'de Bir Türk Şair Halîl Merdem Bek Hayatı, Eserleri ve Şiirlerinin Yapısal/Tematik İncelemesi* (Ankara: Sonçağ Yayıncılık, 2022), 22.

²⁴ Mustafa Halidi, *Misyonerler Eğitim ve Siyaset* (İstanbul: Araştırma Yayınları, 1991), 36-37.

etkilerini aktarırken Merdem Bek'in *Yevmü'l-Feze'i'l-Ekber*'i savaşın trajedisini epik bir dille resmetmektedir. Bedevî el-Cebel'in *İnnî le-Eşmetü bi'l-Cebbâr*'ı ise zulümle alay eden ironik üslubuyla dikkat çekmektedir. İnceleme, bu metinlerin sadece estetik değil, aynı zamanda siyasi ve kültürel bir direniş manifestosu olduğunu ortaya koyarak, edebiyatın sömürgecilikle mücadeledeki dönüştürücü gücünü ortaya koymayı hedeflemektedir.

Çalışmada incelenen şairlerden Hayrüddîn ez-Ziriklî ile ilgili Abdalbaki Polat tarafından hazırlanan *Hayreddin Ziriklî'nin Hayatı, Eserleri, Şairliği ve Divanında İşlediği Temalar* adlı yüksek lisans tez çalışması bulunmaktadır. Tezde Ziriklî'nin hayatı, çalışmaları, telif ettiği eserleri ve şiir divanı incelenmiştir.

Halil Merdem Bek'le ilgili Mehmet Köklüdağ'ın hazırladığı *Halil Merdem Bek ve XX. yüzyıl Arap Edebiyatındaki Yeri* adlı yüksek lisans tezi Halil Merdem Bek'in yaşadığı dönem, hayatı, şiirlerinden bazı örnekler ve bazı görüşlerini tahlil etmiştir. Süleyman Can'ın hazırladığı *Halil Merdem Bek'in Şiirinde Yapı ve Tema* adlı doktora tezinde Merdem Bek'in hayatı, eserleri, şiirlerinin yapısal ve tematik yönleri incelenmiştir. Süleyman Can ve Yusuf Karataş'ın hazırladığı *Klasizm ve Modernizm Bağlamında Halil Merdem Bek'in Şiir Anlayışı* adlı makale çalışması *Halil Merdem Bek'in Şiirinde Yapı ve Tema* adlı doktora tezinden üretilmiş olup Merdem Bek'in şiirinde dil ve üslup özelliklerini incelemiştir. Süleyman Can ve Recep Kırıcı'nın hazırladığı *Arap Şiirinde Tasvir (Halil Merdem Bek Örneği)* adlı makale ise Arap dilinde tasvir konusunu incelemekte ve her konuya Merdem Bek'in şiirlerinden örnekler sunmaktadır.

Bedevî el-Cebel hakkında Hüseyin Elcüneyt'in yazdığı *Ömer Ebu Rişe ile Bedevi el-Cebel'in şiirlerinde Yabancılaşma* adlı yüksek lisans tezi öncelikle yabancılaşmanın anlamları ve türlerini ele almış ayrıca iki şairle ilgili bilgiler vermiştir. Daha sonra bu şairlerin şiirlerindeki mekansal, zamansal, siyasi, toplumsal, dini, psikolojik ve duygusal yabancılaşma gibi farklı yabancılaşma çeşitlerini incelemiştir.

1. Hayrüddîn ez-Ziriklî

Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn ez-Ziriklî²⁵ 25 Haziran 1893'te Beyrut'ta dünyaya gelmiştir. Ziriklî'nin doğduğu dönemde ticari işleri için Beyrut'ta yaşamakta olan anne ve babası aslen Şam'lıdır. Ziriklî yedi yaşına geldiğinde aile tekrar Şam'a taşınmıştır. Küçük yaşlarda klasik dersler okumuş, daha sonra Osmanlı medresesi'nin el-Kısmu'l-ilmî'sinde okumuştur.²⁶

1920 yılına kadar askerlik, öğretmenlik, gazetecilik gibi farklı görev ve işlerle meşgul olmuştur.²⁷ 1920'de Suriye ve Fransa arasında meydana gelen Meyselun savaşından sonra Fransızlar onun hakkında idam kararı vermişlerdir. Bunun üzerine sırasıyla Filistin, Mısır ve Hicaz'a gitmek zorunda kalmıştır. 1921'de Şerif Hüseyin'in (öl. 1931) vatandaşlık verdiği Ziriklî, daha sonra idam cezasının kaldırılması üzerine Şam'da yaşayan ailesini Hicaz'a getirtmiştir.²⁸

1925'te Kahire'ye taşınmış ve kurduğu matbaasında bazı kitaplarını yayımlamıştır. Aynı yıl Suriye halkı Fransızlara karşı isyan edince isyanı destekleyen şiirler yazmış, bunun üzerine Fransızlar onun hakkında tekrar idam kararı çıkarmışlardır. Ziriklî, bu karardan sonra Kral Abdulaziz'in (öl. 1953) davetiyle yine Hicaz'a gitmiştir.²⁹ Bundan sonra ölümüne kadar Suudi Devleti'nde farklı görevlerde bulunmuştur.³⁰ Yazdığı şiirlerini vefatından önce *Dîvan* adlı eserinde bir araya getirmiştir. Üç kızı ve bir oğlu olan³¹ Ziriklî 25 Kasım 1976 tarihinde hayata gözlerini yummuş ve naaşı Kahire'de toprağa verilmiştir.³²

Neo-klasik Arap şairlerinden birisi olan³³ Ziriklî, 1920'de Fransızlar karşısında Suriye askerlerinin mağlup olduğu Meyselun Savaşı'ndan sonra

²⁵ Ahmed el-'Alâvine, *Hayruddîn ez-Ziriklî, el-muerrih el-edîb eş-şâ'ir sâhibü kitâbi'l-A 'lâm* (Dimaşk: Dâru'l-kalem, 2002), 9.

²⁶ el-'Alâvine, *Hayruddîn ez-Ziriklî*, 10.

²⁷ Kasım Kırbıyık, "Ziriklî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/459.

²⁸ Kırbıyık, "Ziriklî", 44/459.

²⁹ Kırbıyık, "Ziriklî", 44/459.

³⁰ Mücteba Uğur, "el-A'lâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/335.

³¹ el-'Alâvine, *Hayruddîn ez-Ziriklî*, 26.

³² el-'Alâvine, *Hayruddîn ez-Ziriklî*, 27.

³³ Kırbıyık, "Ziriklî", 44/459.

basît bahri³⁴ ile yazdığı *el-Fâci'a* şiirinde duygularını şu şekilde ifade etmektedir:

الفاجعة

Felaket

اللَّهُ لِلْحَدَثَانِ كَيْفَ تَكِيدُ بَرْدَى يَغِيضُ وَقَاسِيُونَ يَمِيدُ
وَقَوَاجِعُ الْمَلُوكِينَ مَا لِحِمَاحِهَا كَبُحْ وَلَا لِحِرَاحِهَا تَضْمِيدُ
تَفِيدُ الْخُطُوبُ عَلَى الشُّعُوبِ مُغِيرَةً لَا الزَّجْرُ يَدْفَعُهَا وَلَا التَّنْذِيرُ³⁵

Allah'ım, gece ve gündüz nasıl da ağlarını örüyor, Berada kuruyor ve Kâsiyun sallanıyor.

Gece ve gündüzün felaketi amansız bir yar; bir engel yok önünde, merhem olmaz bir deva.

Belalar, halkların üzerine aniden gelir, ne yıldırma ne de kınama onu durdurabilir.

Şair bu üç beyitte, Fransız işgalinden kaynaklanan büyük felaketlerden dolayı Dimaşk için çok önemli olan Beradâ Nehri'nin suyunun kuruduğunu ve Dimaşk'ın simgesi olan Kâsiyun Dağı'nın sarsıldığını hayal etmektedir. Gece gündüz baskın gibi gelen felaketlerden kurtulmanın mümkün olmadığına dile getirmektedir.

هَلْ فِي الشَّامِ وَأَهْلِهِ مِنْ نَابِسٍ وَالنَّائِيَاتُ هَا عَلَيْهِ وَفُودُ
مَا فِي دِمَشْقَ لِنَاهِضٍ مِنْ عِزَّةٍ وَبِهَا سُرَادِقُ عَاصِبٍ مَمْدُودُ

³⁴ Basît bahri: Nazım türlerinden birisi olup beytin birinci ve ikinci satırı (bölüm) dörder tef'ileden (lafzî yapı) yani toplam sekiz tef'ileden oluşan bahirdir. Bk. Abdullah Derviş, *Dirâsât fî l-'arûz ve l-kâfiye* (Mekke: Mektebetü't-Tâlibi'l-Câmi'i, 1986), 38.

³⁵ Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Ziriklî, *Dîvanü'z-Ziriklî el-A'mâlü's-şi'riyyetü'l-kâmile* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 116.

بَلَدٌ تَبَوَّأَهُ الشَّقَاءُ فَكُلَّمَا قَدِمَ اسْتَقَامَ لَهُ بِهِ تَجْدِيدٌ
لَأَنْتَ عَرِيكُهُ قَاطِنِيهِ وَمَا دَرَوْا أَنَّ الضَّعِيفَ مُعَذِّبٌ مَنُكُودٌ
لَمَسُّوْا حِبَالَ حُقُوفِهِمْ وَتَعَلَّقُوا وَالْحَقُّ يُعَوِّزُهُ قَنَاءٌ وَبُنُودٌ
مَا تَنْفَعُ الْحُجْبُ الضَّعِيفَ وَإِنَّمَا حَقُّ الْقَوِيِّ مُعَزِّزٌ مَعْضُودٌ³⁶

Var mı Şam'da ya da Şam halkında konuşan? Belâlar gelir ta uzaklardan, durmadan.

Dimaşk'ta şerefle kalkan biri yokmuş ve orada gaspçı bir kralın tahtı kurulmuş.

Sefaletin yurt tuttuğu bir şehir, zaman geçtikçe yeni bir sefalet gelir.

Şam sakinlerinin tabiatı zayıfladı, zayıf olanın acı çekeceği hiç akla gelmedi.

Haklarının iplerine yapıştılar sıkıca; lakin hak, mızrak ve orduya muhtaç ayrıca.

Kanıtların zayıfa faydası yoktur asla, güçlü olanın hakkı yüce ve kuvvetlidir daima.

Bu dizelerde, Şam'da zalim Fransız yönetimine karşı koyacak bir gücün bulunmadığı, Şam halkının bu durumu kanıksayıp işin sonunun nereye varacağını düşünemeyecek durumda olduğu, zalime karşı durmak ve hakları savunmak için silah gücünün zorunluluğu dile getirilmektedir.

هَقِي عَلَى وَطَنٍ يَجُوسُ خِلَالَهُ شُدَّادُ آفَاقٍ، شَرَّادِمُ سُودُ
أَبْرَابُرُ السِّنْعَالِ تَسْلُبُ أُمِّي وَطَنِي، وَلَا يَتَصَدَّعُ الْجُلُودُ
شَرُّ الْبَلِيَّةِ، وَالْبَلَايَا جَمَّةٌ أَنْ تَسْبِيحَ حِمَى الْكَرَامِ عَيْدٌ³⁷

Vah benim vatanıma! Ki içinde dolaşıyorlar, siyahi bir topluluk ve dışarıdan gelen aylaklar.

³⁶ ez-Zirikli, *Dîvanü'z-Zirikli*, 116.

³⁷ ez-Zirikli, *Dîvanü'z-Zirikli*, 116.

Senegal'in barbarları mı yağma yapar ulusa ve vatana? Taş olsa çatlar; ama tepki vermiyorlar buna.

Belaların en kötüsü -ki sayısız belâ vardır- kölelerin asillerin korunaklarını çiğnemesidir.

Şair bu dizelerde, sömürge ülkelerinden getirilen Fransız askerlerin her şeyi yağmaladığını, olanlara yöneticilerin tepkisiz kaldığını ve bunun Şam halkının onurlarına dokunduğunu üzümlere ifade etmektedir.

مَنْ لِلْحِمَى؟ أَيُّقِيهِ مِنْ عَثَرَاتِهِ	طُولُ الْأَنَاءِ؟ وَفِي الْأَنَاءِ جُمُودُ
زُعَمَاؤُهُ مُتَنَافِرُونَ، وَأَهْلُهُ	مُتَنَاطِرُونَ، وَلِلْعَدَاةِ وَعِيدُ
كَمْ رَدَّدُوا رَأْيَا لَعَلَّ بِهِ الْهُدَى	وَالرَّأْيُ آفَةٌ تُجْحِيهِ التَّزْدِيدُ
وَرَدُّوا بِهِ كَدَرَ الْحَيَاةِ وَصَفْوَهَا	عَبَثًا، وَلَيْسَ عَلَى السَّرَابِ وُرُودُ
وَتَرَا جَعُوا يَتَقَلَّبُونَ عَلَى لَظَى	وَبِكُلِّ قَلْبٍ لَوَعَةٌ وَوُقُودُ ³⁸

Vatanı sendelemesinden kim korur, uzunca bir sabır mı? Halbuki sabır, (gayreti) dondurur?

Liderler nefretle bakışıyor, halk bakıyor şaşkın, tehdit ediyor (senin vatanını) düşmanların.

Belki bir yol bulunur diye fikir ettiler tekrar; başarının felaketi, bil ki yanlıştı ısrar.

O fikirle yaşadılar neşesini gamını hayatın, anlamadılar ulaşılmaz olduğunu serabın.

Geri çekildiler alevler içinde yuvarlanarak, her bir kalpte acıyla yangınlarda yanarak.

Bu bölümde, liderler arasında bölünmenin, eylemsizliğin ve düşman korkusunun hâkim olduğu kötü bir siyasi ve sosyal durum anlatılmaktadır. İşgale karşı net bir çözümün olmadığı ve gösterilen çabaların boşuna

³⁸ ez-Zirikli, *Dîvanü'z-Zirikli*, 116-117.

göründüğü bir umutsuzluk ve hayal kırıklığı hâli tasvir edilmektedir. Eyleme geçme ve durumu değiştirme ihtiyacı vurgulanmaktadır.

عَلَّتِ الْمَرَاجِلُ، فَاسْتَشَاطَتْ أُمَّةٌ عَرِيَّةٌ، غَضَبًا، وَثَارَ زُفُودُ
زَحَفَتْ تَذُودُ عَنِ الدِّيَارِ وَمَا لَهَا مِنْ قُوَّةٍ، فَعَجِبْتُ كَيْفَ تَذُودُ
الطَّائِرَاتُ مُحَوِّمَاتٌ حَوْلَهَا وَالزَّاحِفَاتُ صِرَاعُهُنَّ شَدِيدُ
وَلَقَدْ شَهِدْتُ جُمُوعَهَا وَثَّابَةً لَوْ كَانَ يُدْفَعُ بِالصُّدُورِ حَدِيدُ³⁹

Kazanlar kaynadı, Arap milleti coştı peşinden; uykuda olanlar uyandı, tekrar yeniden.

Güçleri olmasa da atıldılar vatani savunmaya; öyle bir savunma ki hayran kaldım onlara.

Uçaklar dönüp duruyor onun çevresinde; sürünenler ise çetin bir savaş veriyor yerde.

Orduların atılğanlığının ben oldum şahidi; keşke demire karşı durabilseydi göğüsleri!

Bu dizeler, Meyselun Savaşı'daki manzarayı tasvir etmektedir. Suriye halkının öfkesinin nasıl arttığını ve kısıtlı imkanlarına rağmen vatanlarını savunmak için nasıl ayaklandıklarını anlatmaktadır. Şair, uçakların uçuşundan çatışmanın şiddetlenmesine kadar savaş sahnesini detaylarıyla tasvir etmekte, Suriye halkının cesaretini ve vatanları için canlarını feda etmeye hazır olmalarını anlatmaktadır.

وَوَيْحَ الْجُنَاةِ عَلَى الشَّامِ جَنَائَةً تَيْمُورُ صَاقَ بِمِثْلِهَا وَيَزِيدُ
جَهَرُوا بِتَحْرِيرِ الشُّعُوبِ وَأَنْقَلَتْ مَتْنُ الشُّعُوبِ سَلَامِلٌ وَفُيُودُ

³⁹ ez-Zirikli, *Dîvanü'z-Zirikli*, 117.

كَمْ أَنَّتِ بَلَغَ السَّمَاءَ دَوْبُهَا مِنْ أُمَّةٍ تَفْنِي أَسَى وَتَبِيدُ
رَبِيعَ الْفَضَاءِ لَهَا، فَجَلَجَلَ قَاصِفٌ وَتَرَزَّلَتْ أَرْضٌ وَحَرٌّ مَشِيدٌ⁴⁰

Yuh olsun Şam'a karşı suç işleyenlere; öyle bir suç ki tiksindirirdi Timur ve Yezid bile!

Halklara hürriyet diye açıkça haykırdılar; oysa halkların sırtına ağır geldi zincirler ve prangalar.

Ne iniltiler ulaştı yankılarla gökyüzüne, tükenen ve yok olan bir milletten üzüntüyle...

Gökyüzü onun için dehşete düştü ve bir kasırga gürledi; yer sarsıldı ve sağlam bir bina yıkılıverdi.

Bu dizeler, halkın yaşadığı zulüm ve baskı durumunu tasvir etmektedir. Şaire göre Timur'un zulmünü bile aşan suçlar işlenmektedir. Özgürleştirme iddialarına rağmen gerçekte halk baskı ve acı altında ezilmektedir. Çektikleri acı o kadar büyüktür ki iniltileri gökyüzüne kadar ulaşmakta ve sanki gökyüzü bile onların acılarına tepki vermektedir.

حَدَّعُوكِ يَا أُمَّ الْخِصَارَةِ فَارْتَمَتْ بَجْنِي عَلَيْكَ فَيَالِقُ وَجُنُودُ
قُرْآنُ أَحْمَدَ، إِنَّ بَكَكَ فَقَدْ رَثَى لَكَ قَبْلَهُ الْإِنْجِيلُ وَالتَّلْمُودُ⁴¹

Ey uygarlığın anası! Seni kandırdılar; sana karşı suç işleyerek atıldı askerler ve ordular.

Ahmed'in Kur'an'ı senin için ağladıysa eğer, İncil ve Talmud da ondan önce sana yaktı aşıtlar.

Bu beyitlerde Şam'ın üç dine göre önemi vurgulanmaktadır. Şam'ın sadece Müslümanlar için değil, Hristiyanlar ve Yahudiler için de kutsal bir şehir

⁴⁰ ez-Zirikî, *Dîvanü'z-Zirikî*, 117.

⁴¹ ez-Zirikî, *Dîvanü'z-Zirikî*, 117.

olduğu belirtilmektedir. Kur'an'ın ağlaması Müslümanların, İncil'in ağlaması Hristiyanların, Talmud'un ağıt yakması ise Yahudilerin yasını anlatmaktadır.

مَنْ ذَا يُكْفِكُفُ أَدْمَعًا مُهْرَاقَةً كَالْعَيْثِ تَهْطُلُ حَسْرَةً وَتَجُودُ
تُسْقَى بِهَا فِي الْعُوطَيْنِ مُبَاسِمٌ ذَهَبَ النَّوَاحُ بِمَائِهَا وَخُدُودُ
أَحْمَامَةِ الْوَادِي الْأَعْرَنِ تَفْجَعِي وَتَوَجَّعِي لَا يَحْسُنُ التَّغْرِيدُ
هَلَّا تَلَوْتَ عَلَى مَعَالِمِ جَلْقٍ مِيَّيِ التَّحِيَّةِ وَالْمِرَازِ بَعِيدُ
لَمْ أَسْلُهَا، وَحَبَسْتُ عَنْهَا عَبْرَتِي إِنِّي عَلَى حُرْقِ الْأَنْبِيَاءِ جَلِيدُ⁴²

Kim durduracak dökülen gözyaşlarını, hasretle yağarken ve coşarken yağmur misali?

İki Guta'da rüzgârın savurduğu topraklar kaldı; suları çekilip kurudu, tarumar oldu sınırları.

Ey bereketli vadinin güvercini, derin bir hüzne dal; artık sana şarkı söylemek yakışmaz, acınla kal.

Dimaşk'ın simgelerine benden selam götürsen ya; onu ziyaret etmek uzaktır (bana).

Dimaşk'ı unutmadım, gözyaşlarımı sakladım ondan; donmuşum artık iniltinin yakmasından.

Bu dizeler, Dimaşk ve Dimaşk'ın çevresindeki Guta bölgesine musallat olan yıkım ve çöküşe duyulan üzüntü ve acıyı tasvir etmektedir. Şair, umudunu kaybettiğini ifade ederek güvercinlerin bile kendi üzüntüsüne ortak olmasını beklemektedir. Ayrıca, şehirden uzak kalmasına rağmen şehrin hatırasını unutmadığını ifade etmektedir.

أَنَا فِي هَوَاكَ كَمَا يَشَاءُ هَوَاكَ لِي كَلِفُ بِحُبِّكَ يَا دِمَشْقُ وَدُودُ

⁴² ez-Zirikli, *Dîvanü'z-Zirikli*, 117.

لَمْ أَنَا عَنْكَ قَلِيٌّ وَلَا لِنَقِيصَةٍ مَا أَنْتَ إِلَّا رَنْعِي الْمَحْمُودُ
وَلَقَدْ هَجَرْتُكَ حِينَ حَاقَ بِكَ الْأَذَى مَا لِلْأُبَاةِ عَلَى الْهُوَانِ فُعُودُ
أَقْصَيْتُ عَنْكَ وَلَوْ مَلَكَتُ أَعْيُنِي لَمْ تَنْبَسِطْ بَيْنِي وَبَيْنَكَ بَيْدُ
أَتَرْنَهَا الْأَيَّامَ تَجْمَعُ بَيْنَنَا وَتَرَيْنَ عَهْدَ صَفَائِهَا سَيَعُودُ؟
أَتَضُمُّنَا بَعْدَ الشَّتَاتِ حَمَائِلُ رَّيَّانَةٌ وَأَزَاهِرُ وُورُودُ؟⁴³

Ben, aşkının dilediği gibi sana tutkunum; ey Dimaşk, sevgine düşkünüm ve senin dostunum.

Terk etmedim seni bir kin ya da eksiklikten; benim övülen yurdumsun sadece sen.

Sana zarar geldiğinde (senin için) çekip gittim; aşağılanmaya tahammülü yoktur (çünkü) yiğitlerin.

Senden uzağa düştüm; dizginlerim olsaydı elimde, seninle benim aramda olmazdı hiçbir mesafe.

Günler bizi tekrar bir araya getirecek mi dersin? Temiz günlerin geri döneceğini bilir misin?

Ayrıldıktan sonra bizi yüksek bahçeler, çiçekler; tekrar bir araya getirecek mi, o güzelim güller?

Bu dizelerde şair, Dimaşk'ın içinde bulunduğu tehlike ve bu tehlikeden dolayı zorunlu olarak Dimaşk'tan ayrıldığını anlatmaktadır. Şair, Dimaşk'a tekrar döneceği güzel günlerin özlemine duymaktadır.

مَالِي تُسَاوِرُنِي الْهُمُومُ كَأَنِّي هَدَفُ اللَّيَالِي وَالزَّمَانُ يَصِيدُ
أُمْسِي وَأَصْبَحُ كَالْمُدَلَّهِ حَائِرًا يَعْتَادُنِي التَّارِيقُ وَالتَّسْهِيدُ

⁴³ ez-Zirikli, *Dîvanü'z-Zirikli*, 117-118.

وَعَهْدُنِي ثَبَتَ الْجَنَانِ عَلَى النَّوَى وَالنَّفْسُ تَضَعُفُ نَارَةً وَتَشِيدُ
نَذَرُوا دَمِي حَقًّا عَلَيَّ، وَفَاتَهُمْ أَنَّ الشَّقِيَّ بِمَا لَقِيََتْ سَعِيدُ
اللَّهُ شَاءَ لِي الْحَيَاةَ، وَحَاوَلُوا مَا لَمْ يَشَأْ، وَلِحُكْمِهِ التَّأْيِيدُ⁴⁴

Ne oluyor, niçin beni kuşatıyor sıkıntıları? Sanki ben, gecelerin hedefinde ve zamanın avındayım.

Kararsız bir şaşkın gibi geceler ve sabahları; uykusuzluk ve uyanıklık oldu alışkanlıkları.

Bilirim ki ayrılığa karşı sağlam bir kalbim vardır; oysa ruh bazen güçlü bazen de zayıftır.

Bir kinle kanımı akıtmaya söz verdiler ama kaçırdılar; mutsuz olanın karşılaştığını şeyle mutlu olduğunu.

Allah bir hayat diledi bana, onlar ise O'nun takdir etmediğine çabaladılar; oysa hüküm Allah'ındır.

Beyitler, şairin dertlerinden ve zorluklarından çektiği acıyı ve ruh halindeki iniş çıkışları tasvir etmektedir. Ayrıca, kendisine zarar vermeye çalışan düşmanlarının olduğunu, bununla beraber Allah'ın takdirine güvendiğini ve düşmanlarının kendisi aleyhine çabalarının beyhude olduğunu ifade etmektedir.

قُلْ لِلْمَشِيدِ بِذِكْرِهِمْ هَلَّا إِنْتَنِي وَعَلَيْهِ مِنْ كَلْحِ الصَّعَارِ بُرُودُ
حَانَ الْعُهُودَ فَلَمْ تَبَرَّ يَمِينُهُ وَعَلَى رُؤُوسِ الْحَائِنِينَ شُهُودُ⁴⁵

Üzerinde hâlâ küçük düşmenin soğukluğu varken onların anılarıyla övünene söyle: "Vaz geçse ya!"

⁴⁴ ez-Zirikli, *Dîvanü'z-Zirikli*, 118.

⁴⁵ ez-Zirikli, *Dîvanü'z-Zirikli*, 118.

Sözlerine ihanet etti, doğru çıkmadı yemini; hainlerin başları üzerinde vardır şahitleri.

İhanet, utanç ve adalet temalarının işlendiği bu iki dizede şair, sözlerini ve anlaşmalarını bozanlara sitem etmekte ve hainin tarafında olanları uyarmaktadır. Çünkü hainler herkes tarafından bilinmektedir ve bu ihanetlerine şahitlik eden kimseler bulunmaktadır.

فِي ذِمَّةِ الْأَجْيَالِ هَضَّةٌ أُمَّةٍ أَوْدَى بِهَا التَّهْوِيلُ وَالتَّهْدِيدُ
وَنَثَقْتُ بِعَهْدِ الْأَقْوِيَاءِ فَأَسْلَمْتُ هَيْهَاتَ مَا لِلْأَقْوِيَاءِ عُهُودُ
مَا سَجَّلَ التَّارِيخُ عِبْرَةً وَأَدَهَا إِلَّا لِيَنْهَضَ فِي الْعَدِّ الْمَوْوُودُ
إِنْ لَمْ تَهَبْ عَدَاً تُحْلِدُ مَجْدَهَا فَلِمَجْدِهَا مِنْ بَعْدِهِ التَّحْلِيدُ
وَالشَّعْبُ إِنْ عَرَفَ الْحَيَاةَ فَمَا لَهُ عَنْ دَرْكِ أَسْبَابِ الْحَيَاةِ مَحِيدُ⁴⁶

Bir milletin ayağa kalkması nesillere emanet; korku ve tehditlerle yok edildi bu zimmet.

Güçlülerin sözüne güvendi ve teslim oldu; ne yazık ki güçlülerin verdiği sözler yalan oldu.

Tarih, ibretini kaydetti diri diri gömülmenin; yarın gömülecek olanın yeniden doğuşu için.

Yarın ayağa kalkmazsa ebedileştirecek şanını; ondan sonra şanı ebedi olacak, kaybetse de canını.

Bir halk ki, hayatı bir bilse onun için olmazdı hedef; hayatın sebeplerini bilmekten başka bir şeref.

⁴⁶ ez-Zirikli, *Dîvanü'z-Zirikli*, 118.

Umut, direniş, tarihten ders çıkarma ve yaşam mücadelesi temalarını işlendiği bu beyitler geçmişten ders çıkarma, yeniden ayağa kalkma, yalan sözlerle güvenmeme ve yaşamının anlamını bilenlerin daha iyi bir yaşam için çaba harcadığını vurgulamaktadır.

Tamamı göz önüne alındığında şiir, 1920'li yılların tarihsel ve toplumsal koşullarını yansıtmaktadır. Dimaşk'ın işgali, Arap dünyasının durumu, halkın yaşadığı zorluklar ve umutsuzluklar şiirin arka planını oluşturmaktadır. Bu nedenle şiir sadece kişisel bir söylem değil aynı zamanda toplumsal bir çılgılığın yansımasıdır. Ziriklî, yazdığı bu şiirinde adalet, özgürlük, vatan sevgisi, insanlık, zulüm gibi evrensel temaların yanında Dimaşk'ın yaşadığı acı dolu süreç, işgal, zulüm, çaresizlik ve umutsuzluk temalarını işlemiştir. Şiirin birçok yerinde vatanının düşman işgali altında olmasından, halkının çektiği sıkıntılardan ve liderlerin beceriksizliğinden yakınmaktadır. Bunların dışında Arap milletinin uyanışı, direnişi ve yeniden doğuşu temalarına da yer vermektedir. Şiir, başından sonuna kadar derin bir duygusallık taşımaktadır. Çaresizlik, öfke, acı ve ümit duyguları beyitlerin birçoğunda göze çarpmaktadır. Özellikle Dimaşk'ın eski günlerine duyulan özlem, vatan sevgisi ve kaybedilen değerlere duyulan üzüntü duygusu ifade edilmektedir.

Şair, klasik Arap şiiri yapısı olan arûz ölçüsüne riayet ederek basit bahrinde yazdığı şiirinde edebî sanatları birçok yerde ustaca kullanmıştır. Örneğin *"Allah'ım, gece ve gündüz nasıl da ağlarını örüyor; Berada kuruyor ve Kâsiyun sallanıyor"* beytinde *"gece ve gündüzün ağlarını örmesi"* mecaz bir ifade olup olayların insanlar üzerinde etkili olduğunu zamanın getirdiği felaketler, olaylar ve musibetleri ifade etmektedir. Keza *"Belaların en kötüsü -ki sayısız belâ vardır- kölelerin asillerin korunaklarını çiğnemesidir"* beytindeki *"kölelerin asillerin korunaklarını çiğnemesi"* mecazdır. Burada kast edilen, saygın ve bağımsız kişilerin zulme uğramasıdır.

"Vah benim vatanıma! Ki içinde dolaşıyorlar, siyahi bir topluluk ve dışarıdan gelen aylaklar" beytinde, Dimaşk'a hâkim olan dış güçleri ima eden kinayeli bir anlatım sunulmaktadır.

"Ey bereketli vadinin güvercini, derin bir hüzne dal; Artık sana şarkı söylemek yakışmaz, acınla kal" beytindeki *"Bereketli vadinin güvercini"* ifadesi, Dimaşk ve onun sembolü olan özgürlüğü temsil eden bir tasvirdir. Yine *"Gökyüzü onun için"*

dehşete düştü ve bir kasırğa gürledi, yer sarsıldı ve sağlam bir bina yıkılıverdi" beytinde, gökyüzünün dehşete düşmesi, yerin sarsılması ve bir binanın yıkılması felaketin büyüklüğünü göstermek için kullanılan bir tasvirdir.

Ziriklî, şiirinde bolca imge⁴⁷ kullanmaktadır. Örneğin "*İki Guta'da rüzgarın savurduğu topraklar kaldı, Suları çekilip kurudu, tarumar oldu sınırları!*" dizesindeki Guta Vadisi, Dimaşk'ın bereketli bölgesidir. Ancak beyitteki kuraklık ve sınırların değişmesi savaşın etkisini gösteren imgeler olarak kullanılmıştır. Keza "*Ey bereketli vadinin güvercini, derin bir hüzne dal; Artık sana şarkı söylemek yakışmaz, acınla kal*" dizesinde geçen "güvercin" barışın sembolüdür. Ancak burada güvercinin hüzne dalması, huzurun ve mutluluğun yok olduğunu gösterir. "*Yuh olsun Şam'a karşı suç işleyenlere; öyle bir suç ki tiksindir Timur ve Yezid bile*" dizesinde ise Emevi halifesi Yezid'in (öl. 64/683) ve Timur'un (öl. 807/1405) yaptığı zulmün düşmanın barbarlığının yanında çok küçük kaldığı ima edilmektedir.

Ziriklî'nin bu şiiri özetle, Dimaşk'ın işgali ve halkın yaşadığı zulüm karşısındaki çaresizlik, öfke ve umut duygularını okuyucuya derin bir şekilde yansıtmaktadır. Şair, edebî sanatları ustaca kullanarak vatan sevgisi, özgürlük mücadelesi ve direniş ruhunu muhataplarına hissettirmektedir. Şiirde kullanılan imgeler, mecazlar ve kinayeler savaşın yıkıcı etkisini güçlü bir şekilde ortaya koymaktadır. Kanaatimizce bu şiir, hem tarih hem de toplum gerçeklerini edebî bir çerçevede sunan güçlü bir eser niteliğindedir.

2. Halil Merdem Bek

Halil Merdem Bek 1895'te Dimaşk şehrinde zengin bir Türk ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir.⁴⁸ On yaşına geldiğinde babasını, on dört yaşında ise annesini kaybetmiştir.⁴⁹ Genç yaşlarından itibaren Arap edebiyatıyla ilgili kitapları okumuş, bir kısım klasik kitapları ezberlemiş ve ilk şiirlerini kaleme

⁴⁷ İmge: İnsanın nesne, olay ve nitelikleri zihninde kurması, aynı şekilde şairin de şiirine taşıdığı tasarımlardır. Bk. Doğan Aksan, *Cumhuriyet Döneminden Bugüne Örneklerle Şiir Çözümlemeleri* (Ankara: Bilgi Yayınevi, 2011), 30.

⁴⁸ Halil Merdem Bek, *Cemheretü'l-muğannîn* (Dimaşk: Matbû'âtü'l-Mecma'î'l-İlmiyyî'l-'Arabî, 1961), Cîm.

⁴⁹ Halil Merdem Bek, *Kitâbü'l-A'râbiyyât* (Dimaşk: el-Matba'atü'l-Hâşimiyye, 1966), 9-10.

almıştır.⁵⁰ 1918'de Suriye-Arap Hükümeti'nin kurulmasıyla resmi evrakı Türkçe'den Arapça'ya çevirmek için kurulan komisyonun başına müdür olarak atanmıştır.⁵¹ Bu arada klasik Arap şiiri tarzında şiirler yazmaya devam etmiştir.⁵² 1925 Suriye ayaklanmasında *Yeomü'l-Feze'i'l-Ekber* şiirini yazmış ve Fransızlara karşı Suriye halkının yanında olmuştur. Şiir, gazetelerde yayımlanmış ve halk üzerinde son derece etkili olmuş, bunun üzerine Fransızlar Merdem Bek'i tutuklamak istemişlerdir. Merdem Bek önce Lübnan'a oradan da Mısır'a kaçmak zorunda kalmış ve 1926'da İngiltere'ye gitmiştir.⁵³ Fransızların af ilan etmesi üzerine 1929'da Suriye'ye dönmüştür.⁵⁴ 1941 yılına kadar çeşitli dergiler çıkarmış, Arap Edebiyatı üzerine dersleri vermiş ve kitaplar kaleme almıştır. Önce 1942, sonra da 1949 yılında eğitim ve sağlık bakanlıkları yapmıştır.⁵⁵ Merdem Bek, 1959 yılında Dimaşk'ta hayata gözlerini yummuş ve naaşı Bâbü's-Sağîr kabristanına defnedilmiştir.⁵⁶

Halîl Merdem Bek, Fransız baskısına karşı 1925'te tavîl bahrinde⁵⁷ *Yeomü'l-Feze'i'l-Ekber* adındaki şiirini yazmıştır.⁵⁸ Şiiri şu şekildedir:

يَوْمُ الْفَزَعِ الْأَكْبَرِ

Büyük Dehşet Günü

أَمَدُهُ الدَّمْعُ حَتَّى غَاضَ جَائِدُهُ فَمَنْ بِأَدْمَعِ عَيْنَيْهِ يُرَافِدُهُ

⁵⁰ Muhammed b. Abdilmün'im b. Hafâcî b. Süleymân Hafâcî, *Şâ'irü's-Şam Halîl Merdem* (Beyrut: Dâru'l-Cîyl, 1992), 17; Can, *Suriye'de Bir Türk Şair*, 39.

⁵¹ Can, *Suriye'de Bir Türk Şair*, 39.

⁵² el-Keyyâlî, *el-Edebü'l-Arabîy*, 677.

⁵³ Hafâcî, *Şâ'irü's-Şam Halîl Merdem*, 24.

⁵⁴ Kâmil Selmân el-Cebûrî, *Mu'cemü'l-üdebâ' mine'l-'asri'l-câhiliyyi hattâ seneti 2002* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l- 'ilmiyye, 2007), 2/324.

⁵⁵ Can, *Suriye'de Bir Türk Şair*, 42.

⁵⁶ Sâmi ed-Dehhân, "Ârâ' ve enbâ' -el-üstâzu'r-reîs Halîl Merdem Bek", *Mecelletu'l-Mecma'i'l- 'ilmiyyi'l-'Arabî*, (1959), 677.

⁵⁷ Tavîl bahri: Birinci ve ikinci şatırında dörder tef'ile bulunan yani sekiz tef'ileden meydana gelen bahirdir. Bk. Hatîb et-Tebrîzî, *el-Kâfi fi'l-'arûz ve'l-kavâfi* (Kahire: Mektebetü'l-Hâtîcî, 1994), 22.

⁵⁸ Halîl Merdem Bek, *Dîvânü Halîl Merdem Bek* (Beyrut: Dâru Sadr, 1975), 125.

الرُّوحُ وَالْدَّمُ وَالْأَخْدَاقُ وَدَّ هَا لَوْ تَسْتَحِيلُ إِلَى دَمْعٍ يُنَاجِدُهُ
مُشْرِدُ النَّوْمِ مَا قَرَّتْ مَضَاجِعُهُ وَهَلْ تَقَرُّ بِمَوْتُورٍ وَسَائِدُهُ⁵⁹

Gözyaşları onu o kadar suladı ki artık tükendi; ona gözyaşlarıyla kim yardım edecek şimdi?

Ruhu, kanı ve gözbebekleri onun için feda; keşke gözyaşı olup ona yardım etselerdi ya!

Uykusuz kaldı, yatakları rahat etmedi hiç; intikam peşinde olanın yastığı rahat olur mu hiç?

Beyitlerde, derin üzüntü, acı, kayıp, çaresizlik ve uykusuzluk temaları işlenmiş, büyük bir felaket yaşayan birinin üzüntüsü ve acısı tasvir edilmiştir. Gözyaşları bitinceye kadar ağlayan bir kişinin hâli anlatılmakta; ruh, kan ve gözlerin yani tüm varlığın gözyaşına dönüşerek onun acısını hafifletmesi arzulanmaktadır.

بَاتَتْ دِمَشْقُ عَلَى طُوفَانٍ مِنْ هَبِّ يَا دَيْنَ قَلْبِي مِنْ حَطَبٍ تَكَابَّدُهُ
مَوْجٍ مِنَ النَّارِ لَا تَهْدَا زَوَاجِرُهُ يَمُدُّهُ آخِرُ مَا ارْتَدَّ وَافِدُهُ
وَبُلُّ الْقَدَائِفِ هَطَّالاً لَهُ مَدَدٌ وَالنَّارُ وَالْبَقْطُ وَالتَّهْدِيمُ رَافِدُهُ
تَرَى الْقُبَابَ بِهِ غَرَقَى فَتَحَسَّبُهَا سَفُنًا تُهَاجِرُ بِبَحْرِ نَارٍ رَاعِدُهُ
فِي ذِمَّةِ اللَّهِ وَالتَّارِيخِ مَا لَقِيَتْ وَفِي سَبِيلِ الْأَمَانِ مَا تُصَامِدُهُ
أَمْسَى الَّذِي كَانَ فِي جَنَاحِهَا بَهْجًا بِمَارِجٍ مِنْ سَعِيرٍ فَارٍ وَاقِدُهُ
النَّارُ مِنْ فَوْقِهِ وَالنَّارُ دَائِرَةٌ بِهِ فَإِنْ فَرَّ أَرَدَتْهُ رَوَاصِدُهُ

⁵⁹ Merdem Bek, *Dîvânü Halîl*, 122.

فِي كُلِّ زَاوِيَةٍ رَامٍ وَمَنْ نَفَرُوا شَيْباً وَخُوراً وَأَطْفَالاً طَرَّاهُ
 وَرُبَّ مَكْنُونَةٍ كَالدَّرِّ صَنَّ بِهِ عَلَى الْعُيُونِ فَصَانَتْهُ نَوَاضُهُ
 تَحَطَّتِ النَّارُ لَيْلًا وَهِيَ حَامِلَةٌ طِفْلاً قَضَى بِرِصَاصِ الْقَوْمِ وَالِدُهُ
 فَمَا تَنَاءَتْ بِهِ حَتَّى أُتِيحَ لَهُ شَطِئَةً بَانَ مِنْهَا عَنْهُ سَاعِدُهُ
 ضَمَّتْ إِلَى صَدْرِهَا شِلْوًا يَسِيلُ دَمًا كَالطَّيْرِ هَاضَ جَنَاحًا مِنْهُ صَائِدُ
 يَا هَؤُلَ ذَلِكَ مِنْ مَرَأَى شَهِدْتُ وَقَدْ وَدِدْتُ لَوْ كُنْتُ أَعْمَى لَا أَشَاهِدُهُ⁶⁰

Dimaşk alevden bir tufan içinde kaldı, ey kalbimin dayandığı felaketin acısı!

Köpükleri dinmeyen bir dalga alev alev; onu destekleyen akını geri dönmeyen başka bir alev.

Sağanak mermilerin aralıksız sürüyor; ateş, petrol ve tahribat onu besliyor.

İçinde batmış görürsün kubbeleri, sanki kükreyen bir ummanda batan gemileri.

Sürdüler hayatı Allah'ın ve tarihin korumasında, umutları uğruna çektikleri ne büyük bir feda!

Bahçelerinde neşeyle yaşayanlar, şiddetli ve alevli bir ateş içinde kaldılar.

Tepesinde bir ateş, ateş onu kuşatmış; kaçacak olsa onu öldürecek gözcüleri varmış.

Her köşede bir okçu var; yaşlı, kadın ve çocuklardan kim ondan kaçsa av oluyor ona.

Belki de inci gibi saklı olan ve gözlerden sakınan, nice kadınlar var namahreme karşı ırzını koruyan.

Geceleyn ateşi aşır geçti bir kadın, hamileydi, babası düşman kurşunlarıyla ölen bir çocuğa.

⁶⁰ Merdem Bek, *Dîvânü Halîl*, 122-123.

Oradan daha uzaklaşmadan ona isabet etti, bir şarapnel parçası ve kolunu kesti.

Kan akan kesik kolunu göğsüne bastırdı, avcının kanadını kırdığı bir kuş gibi çırpındı.

Ah, ne korkunçtu şahit olduğum o manzara; keşke kör olsaydım da bakmasaydım ona!

Bu beyitler savaşın ve şiddetin insanlık üzerindeki yıkıcı etkisini güçlü bir şekilde ortaya koymaktadır. Genel itibarıyla Dimaşk şehrinde yaşanan büyük yıkımı, acıyı, korkuyu ve çaresizliği tasvir etmektedir. Masum insanların, kadınların ve çocukların yaşadığı sıkıntıları, bu sıkıntılardan kaçışın imkansızlığını ve her yerde ölüm tehlikesinin kol gezdiğini anlatmaktadır. Şair, gördüğü korkunç manzaralar karşısında tarif edilemeyen bir üzüntü ve çaresizlik içindedir.

قَفَّ فِي الْحَرَائِبِ وَابْنُ الْمَجْدِ مُعْتَبِطًا فَإِنَّهَا يَا لَأَحْزَانِي مَرَاقِدُهُ
الدِّكْرِيَّاتُ مِنَ التَّارِيخِ قَدْ دُرِسَتْ وَطَارِفُ الْمَجْدِ مَوْوَدٌ وَتَالِدُهُ
يَا آسِي الْجُرْحِ بَادِرٌ ضَمَدَ سَائِلِهِ إِذَا تَرَيْتَ لَمْ تَنْجِعْ ضَمَائِدُهُ
إِنَّ الَّذِينَ تَوَلَّوْا كَبَرْنَا أخطَاهُمْ مِنْ قَوِيمِ الرَّأْيِ أَرَشَدُهُ
لَوْ يَفْعَلُ اللَّهُ جَلَّ اللَّهُ مَا فَعَلُوا بِأَهْلِ جَلَقَ لَمْ يَعْبُدْهُ عَابِدُهُ⁶¹

Harabelerde dur ve ölen ihtişama ağla; şanlı geçmişin mezarları bunlar, vah başıma!

Tarihin anıları silinip gitti çoktan; eski ve yeni ihtişamın izleri gömüldü her yandan.

Ey yaralara şifacı, koş, akan yarayı sar; gecikirsen fayda etmez yaralara sargılar.

Belalarımızın büyük sorumluluğunu üstlenenler, doğru görüşün yol göstermesinden uzaklaşın.

⁶¹ Merdem Bek, *Dîvânü Halîl*, 123.

Eğer şanı yüce Allah onların yaptığını yapsaydı Dimaşk halkına, bu durumda hiçbir kul O'na tapmazdı.

Şair, bu beyitlerde ihtişamlı geçmişin harabeye dönmesini ve yok olup gitmesini esfle ele almakta, bunun düzeltilmesi için çağrı yapmaktadır. Zalimlerin Dimaşk halkına yaptıklarını ve sorumluların buna karşı vurdumduymazlığını ortaya koymaktadır.

بَلْتُ دِمَشْقُ بَيْنَهَا يَوْمَ مَخْنَتِهَا فَلَمْ تَجِدْ غَيْرَ مَنْ صَحَّتْ عَقَائِدُهُ
تَرَى الْحَنِيفِيَّ يَوْمَ الرُّوعِ مُبْتَدِرًا إِلَى الْمَسِيحِيِّ فِي الْبُلُوْى يُسَاعِدُهُ
خَلَّى حِمَاهُ لِيَحْمِيَ عَرَضَ صَاحِبِهِ وَصَالَ حَشِيَّةً أَنْ تُؤْتَى مَوَارِدُهُ
أَمَّا سَرِيرَةٌ مَنْ خَانُوا فَقَدْ فُضِحَتْ وَأَنْمَارَ عَنْ ثَابِتِ الْإِيمَانِ فَاسِدُهُ
الْحَمْدُ لِلَّهِ أَيُّ فِي حِمَى وَطَنِ تَحْمِي كَنَائِسَهُ فِيهِ مَسَاجِدُهُ
فَكَيْفَ يَعْطِ حَقًّا فِي قَضِيَّتِهِ وَاللَّهُ وَهُوَ الشَّهِيدُ الْعَدْلُ شَاهِدُهُ⁶²

Dimaşk, zor gününde evlatlarını sınadı; inançları sağlam olanlar dışında kimseyi bulamadı.

Korku gününde Müslüman'ı görürsün ki hemen, beladaki Hristiyan'a yardım etmeye gelen.

Namusunu korudu dostunun, kendi canını hiçe saydı, kaynaklarına zarar gelmesin diye (düşmana) saldırdı.

Hainlerin sırrı ortaya çıktı o durumdan; imanın sağlamı ayrıldı bozuk olandan.

Ben bir vatanın korumasındayım hamdolsun ki, mescidler koruyor orada kiliseleri.

O'nun davasında nasıl görülmez bir hak? En adil olan Allah, ona tanıklık eder elhak.

⁶² Merdem Bek, *Dîvânü Halîl*, 124.

Beyitler, Dimaşk şehri zor bir dönemden geçerken, sadece inançları sağlam olanların gerçek destekçiler olduğunu, dinler arası hoşgörünün ve yardımlaşmanın önemini, fedakarlık ve cesareti, dürüstlüğü ve samimiyeti, vatan sevgisini ve farklı inançların bir arada barış içinde yaşamasını, zalimlerin ve haksızlık yapanların sonunda cezalandırılacağına dair inancı konu edinmektedir.

بَقِيَّةُ السَّيْفِ وَالنَّيْرَانِ إِنَّ لَكُمْ
شَأْنًا تَرَاءَتْ عَلَى قُرْبٍ شَوَاهِدُهُ
لَكُمْ وَإِنْ مَسَّكُمْ قَرْحٌ وَطُولٌ أَدَّى
مِنْ طَيْبِ الذِّكْرِ بَعْدَ الْيَوْمِ خَالِدُهُ
لِلَّهِ يَوْمَكُمْ يَوْمًا فَإِنَّ لَهُ
مَا بَعْدَهُ وَإِنْ اشْتَدَّتْ شِدَائِدُهُ
لِلَّهِ مَعْقِلُكُمْ مِنْ مَعْقِلٍ أَشَبَّ
عَلَى الْوَيْثَامِ لَقَدْ شِيدَتْ قَوَاعِدُهُ
عَالِي الْبُرُوجِ تَعَالَى قُوَّتُهُ عَالِمٌ
الْحَقُّ رَافِعُهُ وَالْحَقُّ عَاقِدُهُ⁶³

Mirasçılarsınız ateş ve kılıçtan; size öyle bir şan vardır ki şahitleri görünüyor yarkından.

Size bir yara ve uzun bir azap dokunsa dahi, bugünden sonra ebedi güzel bir hatıra kalır baki.

Gününüz Allah içindir, zorluklar şiddetlense bile; elbet her zorluğun sonrası vardır, iyi biline.

Uzlaşa üzere olan sığınağınız Allah'a aittir; şüphesiz temelleri atılan bir sığınaktır.

Yüksek burçların üstünde, daha da yükseklerde bir sancak dalgalanır; onu Hak yükseltir ve Hak onun bağlayıcısıdır.

Beyitler, geçmiş ne kadar zorlu olsa da gelecek için daima bir umudun var olduğunu, zor zamanlarda geçmişin olumlu yönlerine odaklanmanın ve onlardan güç almanın, manevi güce sığınmanın önemini, dayanışma ve birliğin zor-

⁶³ Merdem Bek, *Dîvânü Halîl*, 124.

lukların üstesinden gelmek için en önemli unsurlardan biri olduğunu anlatmaktadır. Şaire göre bayrak, bu ideallerin sembolüdür ve Allah dilemedikçe o bayrağı kimse indiremeyecektir.

فَتَى دِمَشْقَ اصْطَبِرْ لِلْخَطْبِ بَحْثُهُ إِنَّ الْعُرُوبَةَ جَيْشٌ أَنْتَ قَائِدُهُ
لَا عُدْرَ فِي الْيَأْسِ مِمَّا كَانَ مُتَنَبِعاً إِذَا تَقَصَّيْتَ أَمْرًا أَنْتَ وَاجِدُهُ
أَمَّا دِمَشْقُ فَلَا تَرْجُو لِنُجْدَتِهَا سِوَى فَتَاهَا الَّذِي شَاعَتْ مَحَامِدُهُ
بَلْوَعَةِ الثُّكُلِ تَدْعُوهُ لِيَنْصُرَهَا وَبِالْجِرَاحِ الَّتِي تُدْمِي تُنَاشِدُهُ⁶⁴

Ey Dimaşk'ın genci, sabret bu belaya karşı; Arap milliyetçiliği ordudur, sen ise onun başı.

Ümit kesmeye mazeret yoktur imkânsız görünen şeyden; bir işi araştırdığında mutlaka bulursun onu sen.

Dimaşk'a gelince, ona yardım edeceğini umma; övgüleri her yana yayılan bir yigitten başka.

Dimaşk, evlat acısıyla genci yardıma çağırır; kanayan yaralarıyla bir tek ona yalvarır.

Şair, Dimaşk'ın gençlerine, özellikle de lider konumunda olanlara zorluklar karşısında sabırlı olmalarını, metanetlerini korumalarını ve ümitsizliğe düşmemelerini öğütlemektedir. Dimaşk şehrinin kurtuluşunun gençlere bağlı olduğunu, şehrin yaşadığı maddi ve manevi yıkımın tamiri ve kanayan yaraların tedavisinin gençlerle olabileceğini ifade etmektedir.

Şiirin tamamına baktığımızda, Dimaşk'ın savaş ve yıkım içinde kaldığı ve bu durumun halk üzerinde nasıl büyük etki yaptığı tasvir edilmektedir. Bombardımanlar, ateş ve yıkım şehri sararken halk büyük bir acı içinde kalmaktadır. Şiir, bu felaketleri ortaya koyarken aynı zamanda direnişi ve vatan sevgisini de hatırlatmaktadır. Şiirde Müslüman ve Hristiyan halkın savaş karşısında verdiği mücadele, zulme karşı gösterdiği cesaret ve birlik

⁶⁴ Merdem Bek, *Dîvânü Halîl*, 124-125.

vurgulanmaktadır. Bununla beraber Allah'a sığınmayı, adalete olan inancı ve geleceğe dair umudu da zikretmektedir. Zulmün ve ihanetin hep akıllarda kalacağını, adaletin mutlaka tecelli edeceğini ve Dimaşk'ın yeniden özgürlüğüne kavuşacağını dile getirmektedir.

Merdem Bek, şiirinde genel olarak acı, kayıp, gözyaşı, vatan sevgisi, düşmana karşı direniş, zulüm, din, maneviyat, birlik, kardeşlik ve gelecekle ilgili ümit temalarını işlemiştir.

Klasik Arap şiiri yapısı olan arûz ölçüsüne riayet edilerek tavîl bahrinde yazılan bu şiirde özellikle ateş, tufan, gözyaşı, demir, felaket gibi kelimeler mecazi anlamda sıkça kullanılmıştır. Mesela "*Dimaşk alevden bir tufanın içinde kaldı*" sözleriyle *alev ve tufan* hakiki manasında değil, mecazen savaşın ve yıkımın şiddetini anlatmak için kullanılmıştır. Keza "*Gözyaşları onu o kadar suladı ki artık tükendi; ona gözyaşlarıyla kim yardım edecek şimdi*" sözleri ile gözyaşları sadece ağlama değil, mecaz olarak derin bir üzüntü anlamında kullanılmıştır. Yine "*Kazanlar kaynadı, Arap milleti öfkeyle coştı*" sözündeki *kazanların kaynaması*, mecazen halkın içinde biriken öfkeyi ve isyanı ifade etmektedir.

"*Köpükleri dinmeyen bir dalga alev alev; onu destekleyen akını geri dönmeyen başka bir alev*" Burada "*köpükleri dinmeyen alev*" ve "*geri dönmeyen alev*" ifadeleri, savaşın sürekli ve durdurulamaz bir şekilde devam ettiğini kinayeli olarak anlatır. Savaşın şiddeti ve sürekliliği vurgulanır. Keza "*Hainlerin sırrı ortaya çıktı o durumdan; İmanın sağlamı ayrıldı bozuk olandan*" dizelerinde "*İmanın sağlamı ayrıldı bozuk olandan*" ifadesi, zor zamanlarda gerçek inanç sahiplerinin ortaya çıktığını ve sahtekarların ayıklandığını kinayeli bir şekilde anlatır. İman, burada bir test olarak kullanılır.

"*Korku gününde Müslüman'ı görürsün ki hemen, beladaki Hristiyan'a yardım etmeye gelen*" Burada zor zamanlarda insanların dayanışması ve yardımlaşması, Müslüman ve Hristiyan arasındaki ilişki üzerinden tasvir etmektedir. Bu dize, insanların zor zamanlarda nasıl bir araya geldiğini ve birbirine destek olduğunu vurgulamaktadır. "*Uykusuz kaldı, yatakları rahat etmedi hiç; intikam peşinde olanın yastığı rahat olur mu hiç?*" dizeleri ile de savaş ve intikam duygusuyla uykusuz kalan insanların durumu betimlenmiştir.

Örneklerde de görüldüğü üzere şiirde mecaz, kinaye ve tasvir gibi sanatlar yoğun bir şekilde kullanılmıştır. Bu sanatsal anlatım, şiirin duygusal etkisini

artırmakta ve okuyucunun olayları daha güçlü hissetmesini sağlamaktadır. Özellikle Dimaşk'ın yıkımı, halkın acıları ve savaşın getirdiği felaketler mecazi ve kinayeli ifadelerle daha çarpıcı hale getirilmiştir.

3. Bedevî el-Cebel

Bedevî el-Cebel'in asıl ismi Muhammed Süleyman el-Ahmed'dir. Doğum tarihi 1903 veya 1904 olup Lazkiye'de dünyaya gelmiştir.⁶⁵ Bedevî el-Cebel, sekiz yaşlarında iken annesi vefat etmiş ve babası başka bir kadınla evlenmiştir.⁶⁶ İlk derslerini babası ve yaşadığı köyün okulunda almıştır. Fransızlar aleyhine çalışmasından dolayı 15 yaşında tutuklanmış, üç sene kadar hapiste kalmıştır.⁶⁷ Neo klasik tarz şiirin öncülerinden olup vatan ve ulusal temalı şiirler yazmış, üslubunun Halîl Merdem Bek ve Hayrüddîn ez-Ziriklî ile benzer olduğu kabul edilmiştir.⁶⁸ 1930 ve 1939'lu yıllarda parlamonto üyelikleri yapmıştır. Fransız baskısından dolayı 1939'da Irak'a sığınmış ve üç sene Bağdat'ta kalmıştır.⁶⁹ 1958 yılına kadar devlet yönetiminde çeşitli kademelerde görevler almıştır. 1968'de şiirlerini yazdığı *Dîvan-u Bedevî el-Cebel* kitabını yayımlamıştır.⁷⁰ Bedevî el-Cebel 1981'de Dimaşk şehrinde hayatını kaybetmiştir.⁷¹

Bedevî el-Cebel 1941 yılında tavîl bahriyle yazdığı *Innî le-Eşmetü bi'l-Cebbâri* adlı şiirinde Fransızların Suriye işgali günlerini haber vermektedir.

إِنِّي لَأَشْمْتُ بِالْجَبَّارِ

Zalimle Alay Ediyorum

يَا سَامِرَ الْحَيِّ هَلْ تَعْنِيكَ شُكْوَانَا رَقَّ الْحَدِيدُ وَمَا رَقُّوا لِيْلَوَانَا

⁶⁵ Aziz Nassâr, *Bedevî el-Cebel zâkirâtü'l-ümmeti ve'l-vatan* (Dimaşk: Vezâratü's-Sekâfe, 2013), 5.

⁶⁶ Nassâr, *Bedevî el-Cebel*, 5.

⁶⁷ 'Abdulkerim el-Eşter, "er-Ru'yâ el-fikriyye ve'l-fenniyye fî şî'ri Bedevî el-Cebel", *Mecelletü mecma'i'l-luğati'l-'Arabiyye* 82/3 (Eylül 1971), 449.

⁶⁸ Nassâr, *Bedevî el-Cebel*, 18.

⁶⁹ Nassâr, *Bedevî el-Cebel*, 21.

⁷⁰ Nassâr, *Bedevî el-Cebel*, 17-18.

⁷¹ İsmâ'il 'Abdalmünşâvi, "Cemâliyyâtü'n-nesîci'l-fennî fî şî'ri Bedevî el-Cebel", *Mecelletü'd-dirâsâti'l-İslâmiyyeti ve'l-'Arabiyye* 1/3 (2019), 93.

حَلَّ الْعِتَابَ دُمُوعاً لَا غَنَاءَ بِهَا وَعَاتِبَ الْقَوْمَ أَشْلَاءَ وَنِيرَانَا
 آمَنْتُ بِالْحَقِّدِ يُدْكِي مِنْ عَزَائِمِنَا وَأَبْعَدَ اللَّهُ إِشْفَاقاً وَتَحْنَانَا
 وَيَلُّ لِلشُّعُوبِ الَّتِي لَمْ تَسْقِ مِنْ دِمِهَا ثَارَتِهَا الْحِمِرُّ أَحْقَاداً وَأَضْعَانَا
 تَزْنَحُ السَّوْطُ فِي يَمْنَى مُعَذِّبِهَا رِيَّانَ مِنْ دِمِهَا الْمَسْفُوحِ سَكْرَانَا
 تُعْضِي عَلَى الدِّلِّ عُفْرَاناً لِطَالِمِهَا تَأْنَقُ الدُّلُّ حَتَّى صَارَ عُفْرَانَا
 ثَارَاتُ يَغْرُبُ ظَمَأَى فِي مَرَاقِدِهَا تَجَاوَزَتْهَا سُفَاةُ الْحَيِّ نَسِيَانَا⁷²

Ey gece sohbetleri eden kişi! Seni ilgilendiriyor mu şikayetlerimiz? Demir yumuşadı, zalimleri merhamete getirmez felaketlerimiz.

Faydası yok, gözyaşı döküp sitem etmeyi bırak; zalim düşmanı cesetler ve ateşlerle cezalandır.

İntikam ateşinin bilediğine iman ettim azmimizi; düşmana merhametten, acımadan uzak kılın Allah bizi.

Şiddetli isyanlarını kanlarıyla, düşmanlıkla ve nefretle sulamayan o milletlere yazıklar ola.

Kamçı, işkencecinin sağ elinde raks ederek, sarhoş olmuş dökülen kanları içerek.

Zillete göz yumuyor, bağışlayarak zalimi; affetme adet olmuş, öyle benimsemiş zilleti.

Arapların isyanları mezarlarında susuz, su taşıyıcıları onları unutup geçer şuur-suz.

Bu beyitler, önce zalime karşı duyarsız kalmayı eleştirmekte, ardından ağlamanın bir fayda sağlamayacağını, gerektiğinde savaşmanın daha iyi olacağını öğütlemektedir. Geçmişteki kahramanlıkları hatırlatarak intikam

⁷² Bedevî el-Cebel, *Dîvânû Bedevî el-Cebel* (Beyrut: Dâru'l-'Avde, ts), 80.

almanın gerekliliğini vurgulamaktadır. Teslimiyet ve unutkanlık eleştirilirken, kararlılık ve intikam arzusu yüceltilmektedir.

أَلَا دَمٌ يَتَنَزَّى فِي سُلَاقَتِهَا أَسْتَعْفِرُ الْقَارَّ بَلْ جَفَّتْ حُمَيَّاَنَا
لَا خَالِدَ الْفَتْحِ يَعْزُو الرُّومَ مُنْتَصِرًا وَلَا الْمُتَنَّى عَلَى رَايَاتِ شَيْبَانَا
أَمَّا الشَّامُ فَلَمْ تَبْقِ الْخُطُوبُ بِهَا رَوْحًا أَحَبَّ مِنَ التَّعَمَّى وَرِيحَانَا
أَلَمْ وَاللَّيْلُ قَدْ أَرْحَى ذَوَائِبَهُ طَيْفٌ مِنَ الشَّامِ حَيَّانًا فَأَحْيَانَا
حَنَا عَلَيْنَا ظَمَاءٌ فِي مَنَاهِلِنَا فَأَنْزَعَ الْكَاسَ بِالذِّكْرِى وَعَاطَانَا⁷³

Bilmiş olun! Onun geçmişinde hâlâ kan akıyor; aksine bizim öfkemiz dindi, ben intikam istemekten Allah'a sığınırım.

Ne fatih olan Halid bin Velid Romalılarla muzaffer savaşıyor, ne de Müsenna bin Harise, Şeyban'ın bayrağı altında coşuyor.

Şam'a gelince felaketler, bırakmadı bir rahmet; körlükten ve reyhandan daha güzel bir servet.

Gece saçaklarını salmışken, Şam'dan bir hayalet geldi, bizi ziyaret etti ve canlandırdı hepimizi sanki.

Susayınca su içtiğimiz yerlerde şefkat gösterdi, bardağı anılarla doldurup o bardağı bize verdi.

Bu şiir dizeleri, Arapların şanlı geçmişine duyulan özlemi ifade ederken mevcut zayıflık ve dağınıklık durumunu tasvir etmekte ve önemli tarihi figürlerden bahsetmektedir. Geçmişteki şanlı dönemlere duyulan özlemi, mevcut zayıflığı ve zorlukları ortaya koymaktadır. Halid bin Velid (öl. 21/642) gibi önemli tarihi figürlere atıfta bulunarak geçmişteki kahramanlıkları ve fetihleri hatırlatmaktadır. Şam'ın yaşadığı zorluklar ve kayıplar vurgulanırken, geçmişe duyulan özlem ve anıların teselli edici gücü de ifade edilmektedir. Şiir,

⁷³ el-Cebel, *Dîvânü Bedevî*, 80-81.

genel olarak geçmişin yüceliği ile günümüzün zorlukları arasında bir karşıtlık kurmaktadır.

تُنْضِرُ الْوَرْدَ وَالرَّيْحَانَ أَذْمُعُنَا وَتَسْكُبُ الْعِطْرَ وَالصَّهْبَاءَ نَجْوَانَا
الْكَسَامِرُ الْخُلُو قَدْ مَرَّ الزَّمَانُ بِهِ فَمَزَقَ الشَّمْلَ سُمَارًا وَتُدْمَانَا
قَدْ هَانَ مِنْ عَهْدِهَا مَا كُنْتُ أَحْسِبُهُ هَوَى الْأَحْبَةِ فِي بَعْدَادَ لَا هَانَا
فَمَنْ رَأَى بِنْتَ مَرْوَانَ اُحْنَنْتَ تَعَبًا مِنْ السَّلَاسِلِ يَرْحَمُ بِنْتَ مَرْوَانَ
أَخْنُو عَلَى جُرْحِهَا الدَّامِي وَأَمْسَحُهُ عِطْرًا تَطِيبُ بِهِ الدُّنْيَا وَإِيمَانَا⁷⁴

Gözyaşlarımız parlatır gülleri ve reyhanları; gizli fısıltılarımız saçtırır güzel koku ve şarapları.

Zamanla kayboldu tatlı gece sohbetleri; dağıttı dostları ve gece sohbet edenleri.

Onun çağından değerli sandığım şeyler küçüldü; ama sevgililerin aşkı Bağdat'ta küçülmedi.

Mervan'ın kızının zincirlerden yorulduğunu gören, Mervan'ın kızına acıyıp merhamet etsin lütfen.

Kanayan yarasını okşarım şefkat ve merhametle; silerim, dünyanın ve imanın güzelleştiği koku ile.

Bu dizeler özlemi, kaybı, tarihi figürleri ve Bağdat şehrini merkeze alarak geçmişin yüceliği ile günümüzün zorlukları arasındaki karşıtlığı ele almaktadır. Geçmişteki şanlı günlere duyulan özlemi ve günümüzdeki ayrılık ve zayıflık durumunu ifade ederken bazı tarihi figürlere de işaret etmektedir. Geçmişin güzelliklerine ve birlikteliğine duyulan özlemi anlatmaktadır. Zamanın getirdiği değişimleri, ayrılıkları, tarihi figürlerin anılarını ve geçmişteki acılardan ders çıkarmanın gerekliliğini ortaya koymaktadır.

⁷⁴ el-Cebel, *Dîvânü Bedevî*, 81.

أَزْكَى مِنَ الطِّيبِ رِيحَانًا وَعَالِيَةً مَا سَالَ مِنْ دَمٍ قَتَلَانَا وَجَرَحَانَا
 هَلْ فِي الشَّامِ وَهَلْ فِي الْقُدْسِ وَالِدَةٌ لَا تَشْتَكِي الثُّكُلَ إِعْوَالًا وَإِزْنَانَا
 تِلْكَ الْقُبُورُ فَلَوْ أَنَّنِي أَلِمْ بِهَا لَمْ تَعُدْ عَيْنَايَ أَحْبَابًا وَإِخْوَانَا
 يُعْطِي الشَّهِيدَ فَلَا وَاللَّهِ مَا شَهِدْتُ عَيْنِي كِإِحْسَانِهِ فِي الْقَوْمِ إِحْسَانًا
 وَغَايَةَ الْجُودِ أَنْ يَسْقِيَ الثَّرَى دَمَهُ عِنْدَ الْكِفَاحِ وَيَلْقَى اللَّهَ ظَمْآنًا
 وَالْحَقُّ وَالسَّيْفُ مِنْ طَبَعٍ وَمِنْ نَسَبٍ كِلَاهُمَا يَتَلَقَّى الْخُطْبَ عُرْيَانًا⁷⁵

Şehitlerimiz ve yaralılarımızdan akan kan, değerlidir mücevherden; hoştur en güzel kokudan.

Var mı bir anne Şam ve Kudüs'ten, evlat acısıyla inlemeyen ve feryat etmeyen?

O mezarlar! O mezarlara dokunsaydım şayet, sevdiklerimi ve kardeşlerimi görmezdim elbet.

Şehit öyle bir can verir ki, vallahi gözlerim, bir toplulukta onun gibisini görmedi, derim.

Zirvedir cömertlikte, şehidin savaşıarak sulaması, kanıyla bu toprağı ve Allah'a susuz kavuşması.

Hak ve kılıcın tabiatı, soyu birdir; her ikisi de tehlikeyle çıplak bir hâlde yüzleşir.

Bu beyitler, şehadetin yüceliğini, kayıpların acısını, hak ve adalet için mücadelenin önemini ve bu uğurda canını feda etmenin en büyük erdem olduğunu vurgulamaktadır. Şam ve Kudüs bu değerlerin sembolleri olarak ön plana çıkarılmakta, dinî ve millî duyguları bir arada ele alarak okuyucuyu derinden etkilemeyi hedeflemektedir.

قُلْ لِلْأَلَى اسْتَعْبُدُوا الدُّنْيَا لِسَيِّفِهِمْ مَنْ قَسَمَ النَّاسُ أَعْرَازًا وَعُيْدَانَا

⁷⁵ el-Cebel, *Dîvânü Bedevî*, 81-82.

إِنِّي لَأَسْتَمْتُ بِالْجَبَّارِ يَصْرَعُهُ طَاغٍ وَيُرْهِمُهُ ظُلْمًا وَطُغْيَانًا
 لَعَلَّهُ تَبْعَتْهُ الْأَحْزَانُ رَحِمَتْهُ فَيُصْبِحُ الْوَحْشُ فِي بُرْدِيهِ إِنْسَانًا
 وَالْحُزْنُ فِي النَّفْسِ نَبْعٌ لَا يَمُرُّ بِهِ صَادٍ مِنَ النَّفْسِ إِلَّا عَادَ رِيَانًا
 وَالْحَيْرُ فِي الْكَوْنِ لَوْ عَرَيْتَ جَوْهَرَهُ رَأَيْتَهُ أَدْمُعًا حَرَّى وَأَحْزَانًا
 سَمِعْتُ بَارِسَ تَشْكُو زَهْوً فَاتِحَهَا هَلَّا تَذَكَّرْتَ يَا بَارِسُ شَكْوَانًا⁷⁶

Kılıçları için dünyayı köleleştirenlere de ki, insanları özgür ve köle diye ayıran kimdir?

Zalimin başka zalim eliyle yere serilmesine sevinirim; zulüm ve zorbalıkla ezilmesine tebessüm ederim.

Kalbinde merhamet uyandırır hüznler belki; insana dönüşür vahşi, giysilerinin içindeki.

Hüzün, öyle bir derin kaynaktır ki ruhun içinde; kanmadan dönmez ruh, ondan susuz geçse de.

Kainattaki iyiliğin soysaydın eğer cevherini, görürdün orada sıcak gözyaşları ve hüznlerini.

Duydum, kendi fatihlerinin kibrini şikâyet eden Paris'i; peki ey Paris, hiç hatırladın mı bizim şikayetlerimizi?

Şair güç, zulüm, adalet, hüzn ve insanlık durumu temalarını işlemektedir. Silah gücüyle zorbalık yapanlara ve adaletsizliğe karşı bir duruş sergilerken, aynı zamanda insan özgürlüğünün asıl olması ve hayatın zorluklarını da ele almaktadır. Zalimlerin gerekirse başka bir zalimle cezalandırılacağı, hüznlerin insanları olgunlaştıracığı ve dünyadaki iyilik ve acıların iç içe olduğu fikrini taşımaktadır. Aynı zamanda, başkalarının acılarına duyarlı olmanın ve empati kurmanın önemini de vurgulamaktadır.

⁷⁶ el-Cebel, *Dîvânü Bedevî*, 82.

وَالْحَيْلُ فِي الْمَسْجِدِ الْمَخْزُونِ جَائِلَةٌ عَلَى الْمُصَلِّينَ أَشْيَاخًا وَفَتِيَانَا
وَالْأَمِينِ أَفَاقُوا وَالْفُصُورُ لَظَى تَهْوِي بِهَا النَّارُ بُنْيَانًا قُبْنِيَانَا
رَمَى بِهَا الظَّالِمُ الطَّاعِي مُجْلَجَلَةً كَالْعَارِضِ الْجَوْنِ تَهْدَارًا وَتَهْتَانَا
أَفْدِي الْمُحَدَّرَةَ الْحُسْنَاءَ رَوَّعَهَا مِنَ الْكَرَى قَدَرٌ يَشْتَدُّ عَجَلَانَا
تَدُورُ فِي الْفُصْرِ عَجَلَى وَهِيَ بَاكِیَّةٌ وَتَسْحَبُ الطَّيْبُ أَذْيَالًا وَأَرْذَانَا
بُحَيْلٌ وَالنَّوْمُ ظِلٌّ فِي مَحَاجِرِهَا طَرْفًا تُهْدِئُهُ الْأَخْلَامُ وَسِنَانَا⁷⁷

Atlar, gidip gelmedeler hüznünlü mescitte, namaz kılan yaşlı ve gençlerin üzerinde.

Güvende olanlar uyandı ki alev alev kasırlar; yanan ateşle bina bina yıkılıyor o saraylar.

Zalim zorba, onları vurdu bombalarla; sanki çınlayan gök gürültüsü ve sağanaklarla.

Uykusunda korkutulan farkına varmadan ansızın; kurbanı olayım o güzel ve namuslu kadının.

Ağlayarak telaşla sarayda dönüyor, koşuşturuyor; güzel kokuları eteklerinde, kollarında sürüklüyor.

Çaresiz ve bitkin bakıyor gözlerindeki uykusuzlukla; rüyaların ve uyku sersemliğinin salladığı bir bakışla.

Bu dizeler, savaşta kutsal mekânlara bile saygı gösterilmediğini, savaşın yarattığı yıkım, korku ve çaresizliğin boyutunu göstermektedir. Şair, kutsal mekânların ihlalini, evlerin yıkımını, masum insanların, özellikle kadınların yaşadığı travmayı ve dehşeti etkili bir şekilde tasvir etmektedir. Savaşta güven adına bir şey kalmayacağını, savaşın acımasız yüzünü ve insanlık üzerindeki derin etkilerini gözler önüne sermektedir.

⁷⁷ el-Cebel, *Dîvânü Bedevî*, 82-83.

فَلَا تَرَىٰ عَيْرَ أَنْقَاصٍ مُّبَعَثَرَةٍ هَوَيْنَ فَنَّا وَتَارِيحًا وَأَزْمَانَا
 تِلْكَ الْفَضَائِحُ قَدْ سَمَّيْتَهَا ظَفَرًا هَلَّا تَكَاثُفُ يَوْمَ الرَّوْعِ سَيْفَانَا
 نُجَابُهُ الظُّلَمَ سَكْرَانَ الطُّبِّيَّ أَشْرًا وَلَا سِلَاحَ لَنَا إِلَّا سَجَايَانَا
 إِذَا انْفَجَرَتْ مِنَ الْعُدُوَانِ بَاكِئَةً لَطَالَمَا سُمِّتْنَا بَغْيًا وَعُدُوَانَا
 عِشْرِينَ عَامًا شَرِبْنَا الْكَأْسَ مُتْرَعَةً مِنَ الْأَذَى فَتَمَلَّى صِرْفَهَا الْآنَا
 مَا لِلطَّوَاغِيَةِ فِي بَارِيسَ قَدْ مُسِحُوا عَلَى الْأَرَائِكِ حُدَامًا وَأَعْوَانَا
 اللَّهُ أَكْبَرُ هَذَا الْكُونُ أَجْمَعُهُ لِلَّهِ لَا لَكَ تَدْبِيرًا وَسُلْطَانَا
 ضَعِيفَةٌ تَتَنَزَّى فِي جَوَانِحِنَا مَا كَانَ أَعْنَاكُمُ عَنْهَا وَأَعْنَانَا⁷⁸

Görmezsin dağılmış yıkıntılardan başka bir şey; sanat, tarih ve zamanlar yok oldu her şey.

İsim verdin sen bu rezilliklere zafer diye; kılıçlarımız denk olur mu hiç korku gününde?

Zulmün karanlığına ceylanın sarhoşluğuyla coşkun direniriz; bizim silahımız yok ancak bir şeyimiz var ki o da karakterimiz.

Eğer düşmanlıktan dolayı ağlayarak öfkelenirsen, bize sürekli haksız saldırı ve düşmanlık edersin.

Yirmi yıl boyunca azap dolu kadehi içtik de içtik; şimdi tadın o saf azabı, sizden neler çıktık.

Paris'teki zalimlere ne oldu da şimdi değiştirildiler; kendi koltuklarında yardımcılar ve hizmetçiler?

⁷⁸ el-Cebel, Dîvânü Bedevî, 83-84.

En büyük Allah'tır, tüm kâinat Allah'ındır kesin; vallahi ne yönetimin var ne de egemenliğin.

İçimizde bir lunç var fokur fokur kaynıyor; kendisinden bizi de sizi de kimse kurtaramıyor?

Bu beyitler, savaşın yıkıcı etkilerini, adaletsizliği, zulmü ve bunlara karşı direnme ve intikam arzusunu ele almaktadır. Aynı zamanda, tarihin döngüselliğine, Allah'ın mutlak gücüne ve insanlığın ortak deneyimlerine de değinmektedir. Şair, güçlü bir dil kullanarak okuyucuyu düşünmeye ve hissetmeye teşvik eder.

تَفْدِي الشُّمُوسُ بِضَاحٍ مِنْ مَشَارِقِهَا هِلَالَ شَعْبَانَ إِذْ حَيَّا بِشَعْبَانَا
دَوَّتْ بِهِ الصَّرْحَةُ الزَّهْرَاءُ فَانْتَفَضَتْ رِمَالُ مَكَّةَ أَنْجَادًا وَكُثْبَانَا
وَسَالَ أَبْطَحُهَا بِالْحَيْلِ آيَةً عَلَى الشَّكِيمِ تُرِيدُ الْأَفْقَ مِيدَانَا
وَبِالْكَتَائِبِ مِنْ فَهْرٍ مُقْنَعَةً تُضَاحِكُ الشَّمْسَ هِنْدِيًّا وَمُرَّانَا
تَمْلَمَلِ الْفَاتِحُونَ الصَّيْدُ وَارْذَلُوا إِلَى السُّيُوفِ زُرَافَاتٍ وَوُحْدَانَا⁷⁹

Güneşler, doğdukları yerden parlak ışıklarını Şaban hilaline feda eder; Şaban ayını selâmladığında.

Hilalle birlikte Zehra'nın haykırışı yankılandı; Mekke'nin kumlar, tepeler ve kum tepeleri sallandı.

Mekke Vadisi atlarla dolar; dizginlerinden sıyrılan, ufukları savaş meydanı diye görmek isteyen.

Fihroğulları'nın süvari birlikleri zırh kuşanarak, Hint kılıçları ve sağlam mızraklarla güneşe gülümser.

Avcı fatihler harekete geçip yaklaştılar; kılıçlara doğru tek tek ya da toplu gruplar.

⁷⁹ el-Cebel, *Dîvânü Bedevî*, 84-85.

Şair, Hüseyin b. Ali'nin Arap özgürlüğü için ayaklandığı Şaban ayı hilalinin doğuşunun Dimaşk halkı üzerindeki etkisini hatırlatarak bu duruma dinî bir kisve giydirmeye çalışmaktadır. Bunun için Hz. Muhammed'in kızı Hz. Fatıma'yı, Mukaddes şehir Mekke'yi, Mekke'nin kumlarını, tepelerini, Hz. Muhammed'in mensubu olduğu Fihri Oğulları savaşçıların savaş hazırlıklarını tasvir ederek halkı Fransız zulmüne karşı ayaklandırmayı hedeflemektedir.

وَلِلْجِيَادِ صَهِيلٌ فِي شَكَائِمِهَا	تَكَادُ تَشْرِئُهُ الصَّحْرَاءُ الْخَانَا
السَّابِقَاتُ وَمَا أَرْحُوا أَعْنَتَهَا	وَالْحَامِلَاتُ الْمَنَايَا الْحُمُرُ فُرْسَانَا
سِفْرٌ مِنَ الْمَجْدِ رَاحَ الدَّهْرُ يَكْتُبُهُ	وَلَا يَضِيقُ بِهِ جَهْرًا وَإِمَعَانَا
فَرَأَتْ فِيهِ الْمُلُوكَ الصَّيْدَ حَاشِيَةً	وَالْهَاشِمِيِّينَ طُغْرَاءَ وَعُنُونَا
شَدَّ الْحُسَيْنُ عَلَى الطُّغْيَانِ مُفْتَحِمًا	فَزَلْزَلَ اللَّهُ لِلطُّغْيَانِ بُنْيَانَا
نُورُ النُّبُوَّةِ فِي مَيْمُونٍ غُرَّرَهُ	تَكَادُ تَرَشِّفُهُ الْأَجْفَانُ فُرْقَانَا
لَا ثَ الْعِمَامَةَ لِلْجُلَى وَلَسْتُ أَرَى	إِلَّا الْعَمَائِمَ فِي الْإِسْلَامِ تَبْجَانَا
يَا صَاحِبَ النَّصْرِ فِي الْهَيْجَاءِ كَيْفَ عَدَا	نَصْرُ الْمَعَارِكِ عِنْدَ السَّلَامِ خِذْلَانَا
تَرَى السِّيَاسَةَ لُونًا وَاحِدًا وَيَرَى	لَهَا خَلِيفُكَ أَشْكَالًا وَالْوَنَا
لَا تَسْأَلِ الْقَوْمَ أَيَّمَانًا مُرَوِّقَةً	فَقَدْ عَيْنَا بِهِمْ عَهْدًا وَأَيْمَانَا
أَكْرَمْتُ جَدَّكَ عَنْ عَتَبِ هَمْمَتْ بِهِ	لَوْ شِئْتُ أَوْسَعْتُهُ جَهْرًا وَتَبْيَانَا ⁸⁰

⁸⁰ el-Cebel, *Dîvânü Bedevî*, 85-86.

Savaş atlarının dizginlerinde kişnemeleri var; öyle ki bu kişnemeyi sanki çöl nağme gibi içiyor.

Dizginlerini gevşetmeden hızla yarısan atlar, binicileriyle birlikte kızıl ölüm taşırlar.

O, zamanın yazmaya başladığı bir şeref kitabıdır; onu açıkça ve dikkatle yazmaktan usanmamıştır.

O kitapta sade bir halk olduğunu yüce kralların, okudum bir tuğra ve simge olduğunu Haşimoğulları'nın.

Hüseyin zulme karşı şiddetle saldırdı; öyle ki bu saldırıyla Allah zulmün binasını sarstı.

Mübarek alnında parlıyor nübüvvetin nuru; hakkı batıldan ayırır gibi görüyor gözler onu.

En yüce makam için kuşandı Hüseyin sarığını; görmedim İslam'da sarıklardan başka tacı.

Ey savaş meydanındaki zaferin sahibi, nasıl oldu? Savaşlardaki zafer barış zamanında hüsrana döndü?

Sen siyaseti tek bir renkle görüyorsun lakin, siyasette şekiller ve renkler görüyor müttefikin?

Kavminden süslü yeminler isteme; çünkü biz onların ahit ve yeminlerini (artık) biliyoruz.

Senin şanına saygılıyım, ona önem veririm; ayıbını açıkça ve ayrıntıyla çıkarırdım dileseydim.

Bu beyitlerde, kahramanlık, adalet ve siyasi mücadele temaları ele alınmakta, özellikle Haşimoğulları ve Kral Hüseyin'in zulme karşı mücadelesi anlatılmaktadır. Savaş meydanında mücadele eden kahramanların cesareti ve zaferleri övülmekte, Haşimoğulları'nın bir simge olarak anılması, onların toplum içindeki önemli konumuna işaret etmektedir. Hüseyin'in alnındaki nübüvvet nuru, onun peygamber soyundan gelen bir lider olduğunu ima etmektedir.

مَا لِلْسَّفِينَةِ لَمْ تَرْفَعْ مَرَاسِيَهَا أَلَمْ تُهَيِّئْ لَهَا الْأَفْدَارُ رُبَانَا
 شُقِّي الْعَوَاصِفَ وَالظَّلْمَاءَ جَارِيَةً بِاسْمِ الْجَزِيرَةِ مَجْرَانَا وَمُزْنَانَا
 ضُجِّي الْأَعَارِيبَ مِنْ بَدْوٍ وَمِنْ حَضَرٍ إِنِّي لَأَلْمَحُ خَلْفَ الْعَيْمِ طُوفَانَا
 يَا مَنْ يُدِلُّ عَلَيْنَا فِي كِتَابِهِ نَظَارٍ تَطْلُعُ عَلَى الدُّنْيَا سَرَايَانَا⁸¹

Gemiye ne oluyor da kaldırmıyor demirleri? Yoksa ona bir kaptan hazırlamadı mı kaderleri?

Fırtınaları ve karanlıkları delip geç yüzerek, rotamızı ve limanımızı bulalım adayı söyleyerek.

Çöl ve şehirdeki Arapları birleştir; çünkü ben bulutların arkasında bir tufan görüyorum.

Ey süvari birlikleriyle bize karşı böbürlenene kişi! Bir bak, ordularımız dünyaya yayılıyor.

Bu beyitlerde geçen “gemi” kelimesi Arap halkını temsil etmektedir. Şair, halkın zulmü kabullenmesi ve kaderciliğini eleştirmekte, artık düşmana karşı harekete geçme zamanının geldiğini ifade etmektedir. Arapların içindeki manevi gücün ortaya çıkması için bir liderin önderlik etmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Bu dizeler, Arap dünyasının içinde bulunduğu zor durumdan kurtulması, birlik olması ve geleceğe umutla bakması gerektiğini anlatan bir mesaj içermektedir. Şair, halkın gafletten uyanmasını, liderine sahip çıkmasını ve zorluklara rağmen peşinden ayrılmamasını tavsiye etmektedir.

Bedevî el-Cebelin yazdığı bu şiirin tamamı göz önüne alındığında şair 1940’lı yılların tarihsel ve toplumsal koşullarını ortaya koymaktadır. Şiir, genel itibarıyla zulüm, adalet, direniş, ve zafer temaları etrafında şekillenen derin bir hüznün ve öfkeyi barındırmaktadır. Yaşanan acıları, zulmü ve adaletsizliği vurgulayarak insan ruhunun ve direncinin nasıl şekillendiğini ifade etmektedir. Ayrıca, zalimlere karşı duyulan nefret ve intikam isteği ile tarihsel kahramanları ve savaşçıların zaferlerini irtibatlandırmaktadır. Şiirin başından

⁸¹ el-Cebel, *Dîvânü Bedevî*, 86.

sonuna kadar şehitlerin onuru, şefkat ve sadakat gibi duygusal değerleri öne çıkarmaktadır. Kişilerin ve Arap toplumunun yaşadığı zorluklar karşısındaki mücadelesi toplumsal ve siyasi eleştirilerle harmanlanmış bir dilde aktarılmaktadır.

Bedevî el-Cebel şiirinde, zalimlerin ve adaletsizliğin yarattığı acılar, zulme karşı duyulan öfke ve intikam isteği, zalimlere karşı mücadele etmenin önemi, şehitlerin ve kahramanların onuru; toplumsal acıların, hüznünlerin, kayıpların derin etkisi; zafer, intikam, adalet, zulüm karşısında elde edilen galibiyetin anlamı, merhamet, şefkat ve sevgi gibi manevi değerler, insanlık ve sadakat gibi soyut değerler, tarihsel figürler, savaşlar ve kahramanlıklar, toplumsal ve siyasi düzenlere dair eleştiriler gibi temaları işlemiştir.

Arûz ölçüsüne riayet edilerek tavîl bahrinde yazılan bu şiirde sık sık edebî sanatlarla yer verilmektedir. Mesela *"Ey gece sohbetleri eden kişi! Seni ilgilendiriyor mu şikayetlerimiz? Demir yumuşadı, zalimleri merhamete getirmez felaketlerimiz"* dizesinde "felaketler" kelimesi gerçek anlamında değil, zulüm ve sıkıntıları temsil etmek için kullanılan mecazi bir ifadedir. *"Gözyaşlarımız parlatır gülleri ve reyhanları; gizli fısıltılarımız saçtır güzel koku ve şarapları"* dizesinde ise gözyaşlarının gerçek anlamda güller ve reyhanlar parlatması mümkün değildir. Bu yüzden gözyaşlarının duygusal ve manevi etkileri mecaz yoluyla ifade edilmeye çalışılmıştır.

Şair *"Şiddetli isyanlarını kanlarıyla, düşmanlıkla ve nefretle sulamayan o milletlere yazıklar ola"* ifadesinde, "kan" ve "sulama" kelimeleri isyanın ve direnişin sertliğini ve güçlülüğünü ima eden kinayelerdir. *"Zillete göz yumuyor, başlşlayarak zalimi; Affetme adet olmuş, öyle benimsemiş zilleti"* sözünde ise "zillete göz yumuyor" ifadesi bir kişiye veya duruma göz yummakla o durumu kabul etmek ve ona karşı çıkmamak anlamında bir kinayedir.

Şiirdeki *"Atlar, gidip gelmedeler hüznü mescitte, Namaz kılan yaşlı ve gençlerin üzerinde"* dizesi hem atların hareketini hem de namaz kılan insanların ruh halini betimleyen hüznü bir atmosfer anlatmaktadır. *"Şehitlerimiz ve yaralılarımızdan akan kan, değerlidir mücevhenden; hoştur en güzel kokudan"* dizesi ise hem şehit ve yaralıların kanının manevi değerini hem de şehit ve yaralıların acılarını çok derin bir şekilde tasvir etmektedir.

Sonuç olarak bu şiir mecaz, kinaye ve tasvir sanatları kullanarak duyguların, düşüncelerin ve toplumsal eleştirilerin derinliğini ortaya koymakta, soyut kavramları somutlaştırarak, okuyucunun duygusal ve zihinsel düzeyde şiirle güçlü bir bağ kurmasını sağlamaktadır.

Sonuç

Suriye'nin Fransızlarca işgali (1920-1946), siyasi ve askerî mücadelenin yanında kültürel kimliğin savunulduğu ve edebiyatın bir silah gibi direniş aracına dönüştüğü bir süreç olmuştur. Hayrüddin ez-Ziriklî, Halîl Merdem Bek ve Bedevî el-Cebel gibi şairler, genel olarak klasik Arap şiiri formlarını kullanarak işgale karşı etkili bir direniş dili inşa etmeye önem vermişler, şiir aracılığıyla hem ulusal bilinci canlandırmaya hem de evrensel insani değerleri vurgulamaya çalışmışlardır.

Çalışmamıza konu olan şairler, sadece işgale karşı bir tepki ortaya koymakla kalmamış, aynı zamanda halkın yaşadığı acıları, umutları ve direniş ruhunu da edebî bir dille ifade etmişlerdir. Bu şairler, klasik Arap şiirini kullanarak modern dönemin sorunlarını evrensel temalarla harmanlamış ve şiirlerini toplumsal bir çılgılığa dönüştürmüşlerdir. Ziriklî'nin *el-Fâci'a* şiiri, Meyselun Savaşı'nın yıkımını Dimâşk için sembolik mekânlar olan Beradâ Nehri, Kâsiyun Dağı ve Suriye halkının ortak hafızası üzerinden resmederken halkın çaresizliğini ve direniş iradesini edebî ifadelerle aktarmaktadır. Şiirdeki "feleğin tuzak kurması" gibi mecazlar, Suriye'nin maruz kaldığı siyasi manipölasyonları ima ederken, "güvercin" imgesi barışın kaybını simgelemektedir. Merdem Bek'in *Yevmü'l-Feze'i'l-Ekber*'i ise Dimâşk'ın bombalanması gibi felaketleri Müslüman ve Hristiyan olan farklı din mensupları arasındaki dayanışma ve şehadet mitleriyle harmanlayarak direniş ortak bir değer haline getirmektedir. Bedevî el-Cebel'in *İnnî le-Eşmetü bi'l-Cebbâr* şiiri ise Halid bin Velid gibi tarihsel kahramanlık referansları ve emperyalizm karşıtı söylemleriyle hem bir intikam çağrısı hem de Arap birliği idealinin bildirgesi durumundadır.

Üç şairin ortak noktası, geleneksel arûz vezni ve neo-klasik üslubu, modern siyasi muhalefetle bütünleştirmeleridir. Bu sentez, yalnızca estetik bir tercih değil aynı zamanda kültürel aidiyetin sömürgeci baskıya karşı savunulmasıdır. Şiirlerde kullanılan mecaz, kinaye ve imgeler, şairlerin işgalci güçlerin takibini nispeten aşmasını sağlarken halkın duygusal hafızasına hitap

etmelerini kolaylaştırmaktadır. Örneğin, Ziriklî'nin "Senegal'in barbarları" ifadesi, Fransız ordusunun sömürge askerlerini hedef alırken ırkçılık ve aşağılanma temasını da vurgulamaktadır. Merdem Bek'in "kamçı" ve "ateş" metaforları ise fiziksel şiddeti, duygusal deneyimlerini şiirsel bir dille evrensel bir insanlık trajedisine dönüştürmektedir.

Bu şiirler, edebiyatın siyasal alandaki rolüne dair önemli bir bakış açısı sunmaktadır. Mesela şairler, Fransız eğitim politikalarının dayattığı kültürel asimilasyona karşı Arap dilinin zenginliğini ve İslami değerleri öne çıkararak alternatif bir tarih yazımı gerçekleştirmiştir. Ayrıca, şiirlerdeki Kur'an, İncil ve Talmud'un ortak ağıtları gibi dinler arası vurgular, Suriye'nin çok kültürlü mirasını sahiplenerek sömürgeci politikaları alt etmeyi amaçlamaktadır.

Sonuç olarak bu şiirler, Suriye'nin bağımsızlık mücadelesini edebî bir direniş geleneği içinde ölümsüzleştirmiş ve Arap milliyetçiliği kimliğinin yeniden inşasına katkıda bulunmuştur. Şairlerin kullandığı adalet, özgürlük ve onur gibi evrensel temalar sömürgecilik karşıtı mücadelenin yalnızca yerel değil insanlığın ortak davası olduğunu hatırlatmaktadır.

Kaynakça

- Abdullah, Ö. Faruk. *Suriye Dosyası*. çev. Hasan Basri. İstanbul: Akabe Yayınları, 1992.
- 'Abdalmünşâvî, İsmâ'il. "Cemâliyyâtü'n-nesîci'l-fennî fî şî'ri Bedevî el-Cebel". *Mecelletü'd-dirâsâti'l-İslâmiyyeti ve'l-'Arabiyye* 1/3 (2019), 85-146.
- Aksan, Doğan. *Cumhuriyet Döneminden Bugüne Örneklerle Şiir Çözümlemeleri*. Ankara: Bilgi Yayınevi, 2011.
- 'Alâvine, Ahmed. *Hayruddîn ez-Ziriklî, el-muerrih el-edîb eş-şâ'ir sâhibü kitâbi'l-A'lâm*. Dimaşk: Dâru'l-kalem, 2002.
- Arı, Tayyar. *Geçmişten Günümüze Orta Doğu Savaş Siyaset ve Diplomasi*. 2 Cilt. Bursa: Alfa Akademi Basım, 2017.
- Armaoğlu, Fahir. *20. Yüzyıl Siyasi Tarihi*. İstanbul: Alkım Yayınları, 2010.
- Baktıaya, Adil. *Osmanlı Suriyesi'nde Arapçılığın Doğuşu*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.

- Can, Süleyman. *Suriye’de Bir Türk Şair Halîl Merdem Bek Hayatı, Eserleri ve Şiirlerinin Yapısal/Tematik İncelemesi*. Ankara: Sonçağ Yayıncılık, 2022.
- Cebel, Bedevî. *Dîvânü Bedevî el-Cebel*. Beyrut: Dâru’l-‘Avde, ts.
- Cebûrî, Kâmil Selmân. *Mu’cemü’l-üdebâ’ mine’l-‘asri’l-câhiliyyi hattâ seneti 2002*. 7 Cilt Cilt. Beyrut: Dâru’l-kütübî’l- ‘ilmiyye, 2007.
- Dehhân, Sâmî. “Ârâ’ ve enbâ’ –el-üstâzu’r-reîs Halîl Merdem Bek”. *Mecelletu’l-Mecma’i’l-‘İlmiyyi’l-‘Arabî*, 4-34.
- Dervîş, Abdullah. *Dirâsât fi’l-‘arûz ve’l-kâfiye*. Mekke: Mektebetü’t-Tâlibî’l-Câmi’î, 1986.
- Erciyes, Erdem. *Ortadoğu Denkleminde Türkiye Suriye İlişkileri*. İstanbul: Kültür Yayınları, 2004.
- Eşter, ‘Abdulkерim. “er-Ru’yâ el-fikriyye ve’l-fenniyye fî şî’ri Bedevî el-Cebel”. *Mecelletü mecma’i’l-luğati’l-‘Arabiyye* 82/3 (Eylül 1971), 447-464.
- Fromkin, David. *Barişa Son Veren Barış Modern Ortadoğu Nasıl Yaratıldı? 1914-1922*. çev. Mehmet Harmancı. İstanbul: Epsilon Yayıncılık, 1993.
- Grainger, John D. *Suriye İç Savaşı 1918-1920*. çev. Özer Bostanoğlu. İstanbul: Tarih Kuram Yayınları, 2013.
- Hafâcî, Muhammed b. Abdilmün’im b. Hafâcî b. Süleymân. *Şâ’irü’ş-Şam Halîl Merdem*. Beyrut: Dâru’l-Cîyl, 1992.
- Halidi, Mustafa. *Misyonerler Eğitim ve Siyaset*. İstanbul: Araştırma Yayınları, 1991.
- Hitti, Philip K. *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2011.
- Hut, Davut. “Osmanlı Arap Vilayetleri, Arabizm ve Arap Milliyetçiliği”. *Vakanüvis-Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi* 1/0 (Ekim 2016), 105-150.
- Keyyâlî, Sâmî. *el-Edebü’l-Arabiyyü’l-mu’âsır fî Sûriye 1850-1950*. Kahire: Dâru’l-Ma’ârif, 1998.
- Kırbıyık, Kasım. “Ziriklî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/459-460. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

- Landau, Jacob M. *Modern Arap Edebiyatı Tarihi: 20.Yüzyıl*. çev. Bedrettin Aytaç. Ankara: Gündoğan Yayınları, 2006.
- Lewis, Bernard. *Ortadoğu, İki Bin Yıllık Ortadoğu Tarihi*. çev. Selen Y. Kölay. Ankara: Arkadaş Yayınları, 2006.
- Merdem Bek, Halîl. *Cemheretü'l-muğannîn*. Dimaşk: Matbû'âtü'l-Mecma'î'l-İlmiyyi'l-'Arabî, 1961.
- Merdem Bek, Halîl. *Dîvânü Halîl Merdem Bek*. Beyrut: Dâru Sadr, 1975.
- Merdem Bek, Halîl. *Kitâbü'l-A'râbiyyât*. Dimaşk: el-Matba'atü'l-Hâşimiyye, 1966.
- Nassâr, Aziz. *Bede' el-Cebel zâkirâtü'l-ümme'ti ve'l-vatan*. Dimaşk: Vezâratü's-Sekâfe, 2013.
- Okur, Mehmet Akif. "Emperyalizmin Ortadoğu Tecrübesinden Bir Kesit: Suriye'de Fransız Mandası". *Bilig / Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 0/48 (2009), 137-156.
- Sultan, Ali. *Tarihi Suriye 1918-1920: Hükmü Faysal bin el-Hüseyn*. Dimaşk: Dâru Talas, 1986.
- Şenel, Şennur - Sayhood, Asra. "1920 Telafer Ayaklanması". *Fırat Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Dergisi* 6/1 (Ocak 2008), 157-169.
- Tavakkalna, M. Said. *Tarihte Fransız Emperyalizmine Karşı Arap Nasyonalizmi General de Gaulle'un İddialarına Cevap*. İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1945.
- Tebrîzî, Hatîb. *el-Kâfi fi'l-'arûz ve'l-kavâfi*. Kahire: Mektebetü'l-Hâtici, 1994.
- Uğur, Mücteba. "el-A'lâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/335. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris. *Dîvanü'z-Ziriklî el-A'mâlü's-ş-riyyetü'l-kâmile*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

el-Enbiyâ 21/22 Âyeti Özelinde Kur'an Delillerinin Bilgi Değeri: Abdüllatîf el-Kirmânî ve Alâeddin el-Buhârî Tartışması

The Epistemological Value of Qur'anic Evidence in the Context of al-Anbiyâ' 21/22: The Debate Between 'Abd al-Laţîf al-Kirmânî and 'Alâ' al-Dîn al-Bukhârî

Rabia Hacer BAHÇECİ

Arş. Gör. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi,
İslami İlimler Fakültesi, Tefsir ABD,
Research Assistant Dr., İstanbul Medeniyet University,
Faculty of Islamic Sciences, Department of Tafsir.
rabiahacer.bahceci@medeniyet.edu.tr

ORCID: 0000-0002-4908-4749

DOI: 10.47424/tasavvur.1648024

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 27 Şubat / February 2025

Kabul Tarihi / Date Accepted: 2 Mayıs / May 2025

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2025

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Bahçeci, Rabia Hacer. “el-Enbiyâ 21/22 Âyeti Özelinde Kur'an Delillerinin Bilgi Değeri: Abdüllatîf el-Kirmânî ve Alâeddin el-Buhârî Tartışması”.

Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi 11/1 (Haziran 2025): 73-101.

<https://doi.org/10.47424/tasavvur.1648024>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0



Öz

Bu çalışma, Kur'ân delillerini ele alarak, özellikle el-Enbiyâ 21/22 âyetinde yer alan delilin bilgi değerini incelemektedir. Araştırmanın kapsamı, Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) bahsi geçen âyetle ilgili yorumuna yönelik Abdüllatîf el-Kirmânî'nin (ö. 835/1431'den sonra) eleştirileri ve Alâeddin el-Buhârî'nin (ö. 841/1438) bu eleştirilere verdiği yanıtlarla sınırlıdır. Bu kapsamda öncelikle delil türlerinin (aklî ve naklî deliller; hatâbî ve burhânî deliller) kavramsal çerçevesi ele alınacak, ardından Teftâzânî'nin el-Enbiyâ 21/22 âyetinde yer alan delilin bilgi değerine yönelik görüşleri ile Abdüllatîf el-Kirmânî'nin bu görüşlere yönelik eleştirileri detaylandırılacaktır. Son olarak, Alâeddin el-Buhârî'nin konuyu ele alış biçimi değerlendirilecektir. Çalışma, İslam düşünce geleneğindeki Kur'ân delillerinin bilgi değeri tartışmalarının derinliğini ve bu tartışmaların tefsir ilmi açısından taşıdığı potansiyeli göstermesi açısından önemlidir. Araştırmanın temel amacı, Abdüllatîf el-Kirmânî ve Alâeddin el-Buhârî'nin görüşleri ışığında, el-Enbiyâ 21/22 âyetindeki delilin bilgi değerinin yorumsal çeşitliliğini sistematik bir şekilde değerlendirmektir. Bu amaç doğrultusunda, metinlerarası çözümleme yöntemi benimsenmiş ve ilgili klasik metinler ile tartışmalar, detaylı biçimde incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Tevhid, Delil, Kur'ân Delilleri, Burhân, Hatâbe, Teftâzânî.

Abstract

This study examines the epistemological value of Qur'anic evidence, with a particular focus on the evidence presented in verse 21/22 of Al-Anbiya. The scope of the research is limited to 'Abd al-Laţîf Kirmânî's criticisms of Teftâzânî's (d. 792/1390) interpretation of this verse and Alâ' al-Dîn al-Buhârî's (d. 841/1438) responses to these criticisms. In this context, the study first addresses the conceptual framework of evidence types – namely, rational/'aqlî and transmitted/naqlî evidence, as well as rhetorical/hatâbî and demonstrative/burhânî evidence. It then provides a detailed analysis of Teftâzânî's views on the epistemological value of the evidence in Al-Anbiya and 'Abd al-Laţîf Kirmânî's subsequent critiques. Finally, the approach adopted by Alâ' al-Dîn al-Buhârî in addressing this issue is evaluated. This research is significant in

that it highlights the depth of debates concerning the epistemological value of Qur'anic evidence within the Islamic intellectual tradition and demonstrates the potential these debates hold for the field of exegesis. The primary objective of the study is to systematically assess, in light of the perspectives of 'Abd al-Laṭif Kirmānī and Alā' al-Dīn al-Buhārī, the interpretive diversity regarding the epistemological value of the evidence in al-Anbiya 21/22. To achieve this, an intertextual analysis methodology has been adopted, and the relevant classical texts and debates have been examined in detail.

Keywords: Exegesis, Tawhid, Evidence, Qur'anic Evidence, Demonstrative, Rhetoric, Teftāzānī.

Etik Beyan	Bu çalışma Prof. Dr. Ömer Çelik danışmanlığında 10.02.2025 tarihinde tamamladığımız “Hatâbe Çerçevesinde Kur'an Dilinin Bilgi Değeri ve Meselenin Tevhid Delilleri Yorumuna Yansıması” başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

1. Giriş

Kur'ân'daki delillerin bilgi değeri üzerine birçok tartışma süregelmektedir. Özellikle Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) Allah'ın birliğine dair el-Enbiyâ 21/22 âyetinin bilgi değeri hakkındaki yorumuna yönelik Kirmânî'nin (ö. 835/1431'den sonra) eleştirileri ile Alâeddin el-Buhârî'nin (ö. 841/1438) bu eleştirilere cevapları, Kur'ân'daki delillerin bilgi değeri konusunu gündeme taşımıştır. Kirmânî, el-Enbiyâ 21/22 âyetinde bulunan delilin bilgi değeri yorumu sebebiyle Teftâzânî'ye tekfire varan eleştirilerde bulunmuştur. O sırada Mısır'da önemli bir mevkide bulunan Teftâzânî'nin öğrencisi Alâeddin el-Buhârî, Kur'ân delillerinin bilgi değeri hakkında Kirmânî ile tartışmaya girişmiştir. Kirmânî'nin aktarımına göre bu tartışma sonucunda Alâeddin el-Buhârî, takipçileriyle birlikte şehri terk etmiştir.

Çalışmanın amacı, el-Enbiyâ 21/22 âyetteki delil üzerinden, Kur'ân delillerinin bilgi değerini Kirmânî ile Alâeddin el-Buhârî'nin yaklaşım ve yorumları üzerinden analiz etmektir. Çalışma kapsamında, öncelikle delil türlerinin (aklî

ve naklî deliller; hatâbî ve burhânî deliller) kavramsal çerçevesi ele alınacak, ardından Teftâzânî'nin görüşleri ile Kirmânî'nin bu görüşlere yönelik eleştirileri detaylandırılacaktır. Son olarak, Alâeddin el-Buhârî'nin konuyu ele alış biçimi, özellikle Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) referansları ışığında değerlendirilecektir.

Çağdaş literatürde, Teftâzânî ve Kirmânî'nin görüşleri, kelâmcılar tarafından Enbiyâ 21/22 âyeti temel alınarak geliştirilen *temanü' delili* üzerinden incelenmiştir. Adem Sünger'in yüksek lisans tezi olarak hazırladığı "Teftâzânî'de Burhan ve Burhân-ı Temânu Delili" ve Muhammet Mazlum'un yüksek lisans tezi olarak hazırladığı "Kirmânî'nin Burhân-ı Temânu' Konusundaki Görüşleri" başlıklı çalışmaları bu noktada zikredilmelidir. Bu çalışmalarda kelâmî tartışmalara odaklanılmış ve Kur'ân delilleri özel olarak inceleme konusu edilmiştir.¹ Bu durum, söz konusu isimlerin Kur'ân delillerine yönelik görüşlerinin özel olarak incelenmesi gerekliliğini doğurmuştur.

Araştırmada, temel yöntem olarak metinlerarası çözümleme benimsenmektedir. Birincil kaynaklar arasında, tartışmanın aktarıldığı risâleler ve ilgili klasik eserler yer alırken; ikincil kaynak olarak çağdaş akademik çalışmalar kullanılmaktadır. Bu yöntemle, ele alınan metinlerde yer alan delil sınıflandırmalarının tevhid inancının savunulmasındaki rolü ve bilgi değeri üzerindeki etkileri kapsamlı bir şekilde irdelenmektedir. Böylece, makale; Kirmânî ve Alâeddin el-Buhârî'nin tartışmalarını aydınlatarak, delillerin işlevi ve yorumsal çeşitliliğine dair yeni perspektifler sunmayı hedeflemektedir.

2. Kur'ân'daki Delillerin Sınıflandırılması: Aklî-Naklî Delil ve Burhânî-Hatâbî Delil Ayrımı

Delil, iki öncülün birleşimiyle kişiyi yeni bir bilgiye ulaştıran araçtır.² Delil, içerdiği bilginin kaynağı açısından, aklî ve naklî olmak üzere iki kategoriye

¹ Adem Sünger, *Teftâzânî'de Burhan ve Burhân-ı Temânu' Delili* (Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016); Muhammet Mazlum, *Kirmânî'nin Burhân-ı Temânu' Konusundaki Görüşleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

² Delil teriminin farklı tanımları için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Delil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/136.

ayrılmaktadır.³ Naklî deliller kaynağını Kur'ân, hadis veya icmâdan almaktadır; aklî deliller ise doğrudan akla dayanmaktadır. Naklî deliller peygamberin doğru sözlü olduğuna işaret eden önermeler içermekte ve sem'î, lafzî ya da naklî-aklî olarak da isimlendirilmektedir. Naklî delillerin kesinliği, lafızlar aracılığıyla incelenmekte olup, bu lafızların taşıdığı anlam delâletleri detaylı olarak sorgulanmaktadır. Bu bağlamda, eş anlamlılık ve eş adlılık gibi dilsel unsurların, ilgili lafzın anlam delâletini belirlemede önemli etkileri bulunmaktadır.

Aklî deliller ise akla dayanan önermelerden oluşmaktadır.⁴ Aklî deliller, kesin önermelerden meydana gelerek kesin sonuçlar üretiyorsa burhânî olarak nitelendirilmekte; kesinlik arz etmeyen, zanna dayalı (zannî), güvenilir kaynaklardan alınarak kabul edilen (makbûl) veya ilk bakışta yaygın olduğu düşünülen önermelerden türeyerek kesin olmayan sonuçlar üretiyorsa hatâbî olarak isimlendirilmektedir. Bu ayrım göz önüne alındığında, burhânî-aklî deliller sonucunda elde edilen bilginin kesinlik taşıdığı, hatâbî-aklî deliller sonucunda ulaşılan bilginin ise önermelerin elde edilme biçimine bağlı olarak zannî bir düzeyde değerlendirildiği görülmektedir. Makalede bilgi değeri ile kastedilen, burhânî veya hatâbî bilgi değeri incelemesi olacaktır.

Kur'ân metninde yer alan hüküm ve haberler, esasen naklî delil kapsamında değerlendirilmektedir. Bununla birlikte, Kur'ân'da aklî deliller de mevcuttur. Örneğin, *"De ki: Benim Rabbim O'dur, O'ndan başka ilâh yoktur."*⁵ âyeti, Allah'ın birliğine ilişkin naklî bir delil sunarken; *"Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilâhlar bulunsaydı kesinlikle yer ve gök fesada uğrardı (var olmazdı veya düzenleri bozulurdu)."*⁶ âyeti, bitişik şartlı kıyas biçiminde ifade edilmiş aklî bir delil

³ İbn Teymiyye'ye göre bu yerleşik tasnif hatalıdır. Buna göre akıl ile nakil karşı karşıya konumlandırılmaktadır. Kur'ân delilleri doğru haber kategorisinde yer alan naklî delillerdir. Bu sebeple Kur'ân delillerinin aklî değeri takdir edilememiştir. Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm İbn Teymiyye, *Der'ü te'ârûzi'l-'akl ve'n-naql* (Riyad: Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suûdi'l-İslâmiyye, 1991), 1/28, 199; M. Sait Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodu ve Kelâmcılara Eleştirisi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 82, 84, 94.

⁴ Yusuf Şevki Yavuz, "Delil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/137.

⁵ Hayreddin Karaman vd., *Kur'ân Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 3/289-290. er-Ra'd 13/30.

⁶ el-Enbiyâ 21/22

örneği olarak karşımıza çıkmaktadır.⁷ Dolayısıyla Kur'ân delillerinin farklı ci-
hetlerden hem naklî hem de aklî delil kategorisine alınması mümkündür. Bu-
nunla birlikte Kur'ân delilleri, aklî deliller olarak değerlendirildiklerinde, bu
delillerin kesin sonuca ulaştıran burhânî bir bilgi değerine mi yoksa zannî bir
sonuca götüren hatâbî bir bilgi değerine mi sahip olacakları sorusu İslam dü-
şünce geleneğinde netlik kazanmış değildir. Bu konuda Teftâzânî'nin el-Enbiyâ
21/22 âyetinin hatâbî bir bilgi değerine sahip olduğunu söylemesi üzerine çağ-
daşlarından Abdüllatif el-Kirmânî tarafından şiddetle eleştirildiği, bunun üze-
rine Teftâzânî'nin öğrencisi Alâeddin el-Buhârî'nin bu yorumları değerlendiri-
meye aldığı görülmektedir.

3. el-Enbiyâ 21/22 Âyetinde Allah'ın Birliğinin Kanıtlanması

Kur'ân'da Allah'ın birliği sık sık vurgulanmakta ve bununla birlikte aklî
düzlemde de kanıtlanmaktadır. Allah'ın birliğinden söz edilen âyetlerde ge-
nelde Allah'a ortak koşmanın yanlışlığı hakkında kanıtlar sunulmaktadır.⁸ Kla-
sik İslam düşüncesinde, Allah'ın birliğinin kanıtlanmasında el-İsrâ 17/42, el-
Enbiyâ 21/22 ve el-Mü'minûn 23/91 âyetleri öne çıkmakta; bu âyetler arasında
özellikle el-Enbiyâ 21/22 âyeti kullanılmaktadır.⁹

el-Enbiyâ 21/22 âyetinde Allah'ın birliği şöyle kanıtlanmıştır: لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ
لَأَلَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ “Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilâhlar

⁷ İsmail Gelenbevî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Celâl* (Dersaadet: y.y, 1316), 2/126.

⁸ Abdullah Yağız, *Kur'ân-ı Kerim'de Allah'ın Varlığı ve Vahdaniyetine Dair İstidlal Çeşitleri* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996), 124-135.

⁹ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf (İskenderiye: Dârü'l-câmiât Mısriyye, t.y.), 1/21; Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Necm b. Abdülvehhab İbnü'l-Hanbelî, *İstihrâcü'l-cidâl mine'l-Kur'ânî'l-Kerîm* (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyan, 1413), 83-87; Ahmed b. Muhammed b. el-Muzaffer b. el-Muhtâr Ebû'l-Fezâil er-Râzî, *Hucecü'l-Kur'ân* (y.y., t.y.), 12; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Kelâm ve Halk: İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-keâm- el-Kânûnü'l-küllî fi't-te'vîl*, çev. Mahmut Kaya - M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 60-61; Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille*, thk. Muhammed Âbid Câbirî (Beyrut: Merkezu Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1998), 155; Mehmet Kubat, *Kur'ân'da Tevhid* (İstanbul: Şafak Yayınları, 1994), 199-202; Mevlüt Özer, *İslam Düşüncesinde Tevhid* (İstanbul: Nun Yayıncılık, 1995), 87-88; Yağız, *Kur'ân-ı Kerim'de Allah'ın Varlığı ve Vahdaniyetine Dair İstidlal Çeşitleri*, 126-128; Muhammed Çelik, *Kur'ân'ın İkna Hususiyeti* (İzmir: Yeni Akademi Yayınları, 1996), 89-91; Mevlüt Özer, “Tevhid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/19.

bulunsaydı kesinlikle yer ve gök fesada uğrardı (var olmazdı veya düzenleri bozulurdu.) Demek ki arşın rabbi olan Allah, onların yakıştırdıkları sıfatlardan münezzehtir.” Böylece Allah’ın tek ilâh olduğu sonucuna, Allah’tan başka bir ilâhın var olamayacağı üzerinden ulaşılmaktadır. Bu delil, şartlı kıyas formundadır. Delil, bir şartlı önerme, örtük bir yüklemli önerme ile örtük bir sonuçtan oluşmaktadır.

Şartlı önerme, yüklemli önermelerin bileşiminden oluşmaktadır. Şartlı önermenin bileşenlerinin ilki ön bileşen (*mukaddem*), diğeri art bileşendir (*tâlî*). Bu bileşenler, şart ve seçenek bildiren edatlarla birbirine bağlanmaktadır. Âyette bulunan şartlı önermenin ön bileşeni ile art bileşeni arasında birliktelik (*musâhabe*) ilişkisi bulunmaktadır. Böylece önermenin bitişik (*muttasıla*) şartlı önerme olduğu görülmektedir.¹⁰ Âyetteki bitişik şartlı önerme şöyle ifade edilebilir: “Eğer yerde ve gökte Allah’tan başka ilâhlar bulunsaydı kesinlikle yer ve gök fesada uğrardı (var olmazdı veya düzenleri bozulurdu).” Şartlı önermenin yer aldığı bir kıyasın sonuç vermesi için şartlı önermenin bileşenleri bir *lüzûm* (gereklilik) ile oluşmalıdır. Şartlı önermede ön bileşen *melzûm* (sebe), art bileşen ise *lâzım* (sonuç).¹¹

Âyette bulunan delilin yüklemli öncülü ve sonucu ile örtük bırakılmıştır. Yüklemli önerme ile sonuç, sözün siyakından anlaşıldığı, dış dünyadaki tezahürü herkes tarafından bilindiği veya muhataplar tarafından aşikâr kabul edildiği için zikredilmemiştir. Örtük bırakılan yüklemli öncül, art bileşeni olumsuzlayan “Elbette yer ve gök fesada uğramamıştır.” önermesidir. Sonuç ise “Öyleyse yerde ve gökte Allah’tan başka bir ilâh yoktur.” şeklinde ifade edilebilmektedir.

Sonucun geçerli olması için ön bileşenin olumlanması veya art bileşenin olumsuzlanması gerekmektedir. Burada ön bileşenin çelişgi yani Allah’tan başka ilâh olmadığı kanıtlanmak istendiği için art bileşen olumsuzlanmaktadır. Art bileşenin olumsuzlanması, ön bileşenin olumsuzlanmasını beraberinde

¹⁰ Nicholas Rescher, “İbn Sînâ Mantığında ‘Şartlı’ Önermeler”, çev. Harun Kuşlu, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XIV/25 (2012), 239; Mahmut Kaya, “Şart”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/363.

¹¹ Bileşenler arasındaki lüzûm ilişkisi farklı şekillerde kurulabilmektedir. Kâtibî bu ilişkileri neden (illiyet), sonuç (ma’lûliyyet) ve görelî olma (tezâyüf) ilişkisi olmak üzere üç başlıkta toplamaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Harun Kuşlu, “İbn Sînâ ve Nasîruddîn Tûsî Mantığında Şartlı Önermeler”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVI/30 (2014), 4-7.

getirdiğinden sonuç, kendiliğinden açığa çıkmaktadır. Bir diğer ifadeyle art bileşen konumundaki fesadın gerçekleşmemesi, ön bileşen konumundaki Allah'tan başka bir ilâh olmamasını gerektirmektedir. Dolayısıyla sonuç "Öyleyse Allah'tan başka ilâh bulunmamaktadır." şeklinde zihinde belirlemektedir. Âyette göklerin ve yerin fesada uğramaması, Allah'tan başka ilâh olmadığına delil kılınmıştır. Burada fesad kelimesine yüklenen anlam belirleyicidir. Fesad düzenin bozulması anlamına gelebildiği gibi var olmama (ortadan kalkma, meydana gelmeme, yok olma) anlamı da taşımaktadır. Burada bileşenler arasındaki gerekliliğin zorunlu veya alışkanlığa dayalı zannî bir gereklilik olması şartlı önermenin hatâbî veya burhânî olmasını sağlamaktadır. Zira şartlı bir önermede hüküm artık içerisinde bulunan iki yüklemli önermenin anlamını aşmıştır. İki yüklemli önerme bir bağ ile birleşmiş ve ortaya yeni bir hüküm çıkmıştır. Bu hükmün bilgi değeri ise iki yüklemli önerme arasındaki ilişkinin elde edilme yöntemine göre belirlenecektir.

Şâyet fesad ile düzenin bozulması kastediliyorsa bu durumda birden fazla ilâh olması ile evrendeki düzenin bozulması arasında bir zorunluluk ilişkisi olup olmadığına bakılacaktır. Şâyet fesad ile var olmama kastediliyorsa bu durumda birden fazla ilâh ile evrenin varlığı arasındaki ilişkinin zorunluluğu sorgulanacaktır. Bu noktada ilâh isminin mahiyeti ve gereklilikleri de önemlidir. Zira ilâhlığa yüklenen anlam, ilâhların irade ve kudretlerinin çakışması veya çatışması durumlarına sebebiyet vermekte veya vâcibü'l-vücûd bir varlık ile mümkün bir varlığa sahip olan evren arasında bir ilişki kurulmasını sağlamaktadır. Âyetin bilgi değerini belirleyecek bu zemin; Teftâzânî, Kirmânî ve Buhârî'nin görüşlerinin anlaşılmasını sağlayacaktır.

4. Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) Yorumu

Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer el-Horâsânî et-Teftâzânî, Ömer en-Nesefî'nin (ö. 537/1142) *Akâid*'i üzerine kaleme aldığı *Şerhu'l-'Akâ'id* de el-Enbiyâ 21/22 âyetinde Allah'ın birliğine yönelik hatâbî bir delil bulunduğunu ileri sürmüştür.¹² Bu görüş, kendisinden sonraki dönemlerde geniş çaplı

¹² Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer el-Horâsânî et-Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâ'id en-Nesefiyye mea Hâşiyeti Cem'u'l-Ferâid bi-inârati Şerhi'l-Akâid ve yelîhimâ Şerhu Mîzânî'l-Akâid* (Karaçi: Mektebetü'l-Medîne, 2009), 119.

tartışmalara yol açmıştır.¹³ O, bahsi geçen eserini 768/1367 yılında Hârizm'de kaleme almıştır. Bu dönemde Timurlu devleti hükümdarı Timur (ö. 807/1405), Hârizm'i fethettikten sonra Teftâzânî'yi buradan Semerkant'a götürmüş ve kendisiyle yakın bir ilişki içinde olmuştur.¹⁴ Makalede görüşleri özel olarak incelenen Kirmânî, Teftâzânî ile aynı dönemde yaşamış olsa da kendisiyle karşılaşmamıştır. Alâeddin el-Buhârî ise Teftâzânî'nin doğrudan öğrencisi olmuştur.

Teftâzânî, Allah'ın birliğine ilişkin olarak, *vâcibü'l-vücûd* kavramının yalnızca tek bir zat için mümkün olabileceğini savunarak, felsefecilerin birlik kanıtlamasını kullanmaktadır. Bunun ardından, kelâmcılar arasında yaygın olarak kabul gören *burhân-ı temanü'*dan söz etmekte ve Enbiyâ sûresinde bu delile işaret edildiğini belirtmektedir.¹⁵ O, temanü' delilinin yaygın kullanımına getirilen itirazları dışarıda bırakmak amacıyla, delili ilâhların çatışmasının gerçekleşmesi (*vukû'*) değil imkânını merkeze alarak kurmaktadır.¹⁶

¹³ Tartışmaya konu olması hasebiyle Teftâzânî'nin *Şerhu'l-'Akâ'id*'deki ibareleri temel alınacaktır. Bununla birlikte o, *Makâsıd* ve *Şerhu'l-Makâsıd*'da da Allah'ın birliği (tevhid) hakkındaki delillere yer vermektedir. Bu eserlerinden Teftâzânî'nin, kelâmcıların kullandığı hudûs kavramını ve dinî nasları kullanarak ortaya koydukları delilleri değil, felsefecilerin vücûb kavramı etrafında ördükleri delilleri öncelediği anlaşılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Sünger, *Teftâzânî'de Burhan ve Burhân-ı Temânu' Delili*, 60-61.

¹⁴ Şükrü Özen, "Teftâzânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/300, 304.

¹⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâ'id*, 117.

¹⁶ "[Delilin] açıklaması şöyledir: Şâyet iki ilâh olsaydı, birinin Zeyd'in hareketini diğerinin hareketsizliğini irade etmesi ile aralarında çatışma (temanü') çıkması mümkün olurdu. (lev emkene ... le emkene ...) Çünkü [Zeyd'in hareketi ve hareketsizliği] kendinde mümkündür. İradenin [Zeyd'in hareketi ve hareketsizliğine] taalluk etmesi de kendinde mümkündür. Nitekim iki irade arasında bir tezat yoktur. Tezat iki murad arasındadır. Bu durumda ya (1) iki şey de meydana gelecektir. [İkisinin istediği de gerçekleşirse] iki zıt birleşecektir. Ya da (2) iki şey de gerçekleşmeyecektir. [İkisinin isteği de gerçekleşmezse] ikisinden birinin âciz olması gerekecektir. Âcizlik, hudûs ve imkân alametidir (emare). Çünkü âcizlikte ihtiyaç şüphesi bulunur. Birden fazla ilâh bulunması (teaddüd), muhali gerektiren çatışmanın (temanü') imkânını gerektirir. Bu ise muhaldır. Bu [zikredilenler] şu ifadelerin ayrıntılı halidir (tafsil): '[İlâhlardan] biri diğerine muhalefet etmeye kâdir değilse, âciz demektir (lezime). Eğer [bu ilâh] diğerine muhalefet etmeye kâdir ise bu durumda da diğeri âcizdir. Bizim zikrettiğimiz şekle şöyle eleştiriler getirilemez: (1) Çatışmadan (gayr-ı temanü') anlaşmaları (ittifak) mümkündür. (2) Karşılıklı olarak engelleme (mümânea') ve muhalefet, muhali gerektirdikleri için mümkün değildir. (3) İki iradenin birleşmesi, bir iradenin aynı anda

Teftâzânî'nin *Şerhu'l-'Akâ'id*'de, Allah'ın birliğini kanıtlayan Enbiyâ sûresi 22. âyette yer alan delilin kesin sonuca ulaştıran burhânî delil değil zannî bir sonuca ulaştıran hatâbî delil olduğunu öne sürmektedir. Nitekim âyette “Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilâhlar bulunsaydı kesinlikle yer ve gök fesada uğrardı (var olmazdı veya düzenleri bozulurdu.)” buyurulmaktadır.

Teftâzânî, âyetin tefsirini yapma amacı olmaksızın mevcut delilde “fesad” teriminin bi'l-fiil ve bi'l-imbân düzenin bozulması ya da varlığın meydana gelmemesi şeklinde dört farklı anlama gelebileceğine işaret ederek, bu açıklamaların zayıf yönlerini ortaya koymaktadır.¹⁷ Bu dört anlam, bi'l-fiil ve bi'l-imbân evrenin kaosa sürüklenmesi bir diğer ifadeyle düzeninin bozulması veya bi'l-fiil ve bi'l-imbân varlığın oluşmamasıdır.¹⁸ Teftâzânî birden fazla ilâhın bulunması ile evrende oluşacak kaos veya evrenin var olmaması arasında kesin bir ilişki kurulamayacağını düşünmektedir. Ona göre birden fazla ilâhın bulunması anlamına gelen teaddüd ile evrende kaosa oluşması veya evrenin var olmaması anlamına gelen fesad arasındaki ilişki, âdete dayalıdır. Teftâzânî'nin bu ifadeleri, sonraki dönemlerde Kirmânî ve Alâeddin el-Buhârî gibi düşünürler tarafından farklı yorumlanmış ve eleştirilmiştir. Teftâzânî, Enbiyâ sûresi 22. âyetteki delilin hatâbî olduğunu, âyette teaddüd ile fesad arasındaki mülâzemetin hatâbî delillerde olduğu üzere âdete dayandığını şöyle ifade etmektedir:

Bilmelisin ki, “Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilâhlar bulunsaydı kesinlikle yer ve gök fesada uğrardı (var olmazdı veya düzenleri bozulurdu.)”¹⁹ âyeti

Zeyd'in hareketini ve hareketsizliğini irade etmesine benzer şekilde imkânsızdır.” Teftâzânî, *Şerhu'l-Akaid*, 117-118.

¹⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâ'id*, 120.

¹⁸ Ona göre fesad ile bi'l-fiil düzenin bozulması kastediliyorsa aynı düzende anlaşmaları da mümkün olduğu için, birden fazla ilâh olması düzenin bozulacağını göstermemektedir. Şâyet fesad ile bi'l-imbân fesad yani düzenin bozulmasının mümkün olduğu kastediliyorsa, bu imkân her zaman mevcuttur. Hatta Kur'ân'da kıyamet günü düzenin bozulacağı bildirilmektedir. Dolayısıyla birden fazla ilâh bulunması durumunda düzenin bozulmasının mümkün olduğunu söylemek anlamlı değildir. Teftâzânî'ye göre bir diğer ihtimal fesad ile göklerin ve yerin varlığa gelmemesinin kastedilmesidir. Fesad ile bi'l-fiil âlemin var olmayacağı kastediliyorsa mülâzemet men edilecektir. Zira çatışmanın imkânı birden fazla yaratıcının olmadığını gösterse de yaratılanların meydana gelmediğini göstermemektedir. Fesad ile kastedilen âlemin bi'l-imbân var olmayacağı ise bu durumda lâzımın meydana gelmemesi men edilecektir. Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâ'id*, 119-120.

¹⁹ el-Enbiyâ 21/22

iknaî bir delildir (*huccet*). [Âyetteki] mülâzemet hatâbiyâtta olduğu üzere âdete dayalıdır. Birden fazla hâkim olması halinde [bunların] “*mutlaka o ilâhlardan biri diğerine baskın gelmeye çalışırdı.*”²⁰ âyetinde işaret edildiği üzere çatışmaları ve üstünlük yarışına girmeleri âdettir.²¹

Bu açıklamalardan hareketle, Teftâzânî, âyetle birden fazla ilâhın varlığı ile bunun getireceği fesad arasındaki ilişkinin kesin olmadığını, alışkanlığa bağlı gerçekleştiğini; bu nedenle de kurulacak delilin burhânî değil, hatâbî bir bilgi değerine sahip olacağını savunmaktadır. Buna göre ilâhlar arasında yaşanacak olan çatışma, insan gözlemiyle sürekli olarak ortaya konabilen olağan bir durumdur. Nitekim birden fazla ilâh olması durumunda âyetle bu ilâhların çatışarak üstünlük yarışına girecekleri Mü’minûn sûresi 91. âyetle de benzer şekilde ifade edilmektedir. Teftâzânî’nin âyetteki delili hatâbî olarak nitelemesi, âyetin hatâbî bir bilgi değeri taşıyıp taşımadığı konusundaki tartışmaları beraberinde getirmiş; zaman zaman bu tartışmalar, Kur’ân delillerinin tamamına ya da Kur’ân dilinin genel özelliklerine teşmil edilmiştir.

Teftâzânî’nin ifadeleri sonrasında Kirmânî ve Alâeddin el-Buhârî, Enbiyâ sûresi 22. âyetteki delilin bilgi değerini ayrıntılı olarak tartışan risâleler kaleme almışlardır. Buna ek olarak, Teftâzânî’nin âyetteki delili hatâbî olarak nitelemesiyle neyi kastettiği, kendisinden sonraki literatür ışığında kronolojik bir şekilde incelenmelidir. Zira Teftâzânî’nin bu konudaki açıklamaları, kendisinden sonraki dönemlerde farklı şekillerde yorumlanmıştır. Bu süreçte, özellikle *Şerhu’l-‘Aķâ’id* hasiyeleri taranarak kelâm ilminde geliştirilen delil ile âyetteki delilin özdeş görülüp görülmediği ve getirilen eleştirilerin hangi delile yönelik olduğuna dikkat edilmelidir. Zira, yaratıcının birliğinin kanıtlanmasına yönelik olarak geliştirilen *temanü’* deliline yöneltilebilecek eleştiriler, doğrudan âyetteki delile hitap etmeyebilir. Bu araştırma, mevcut çalışmanın sınırlarını aşan bir boyut taşımaktadır. Bu makalede, yalnızca Kirmânî ve Alâeddin el-Buhârî’nin görüşleri ele alınacaktır.

5. Kirmânî’nin (ö. 835/1431’den sonra) Eleştirisi

²⁰ el-Mü’minûn 23/91

²¹ Teftâzânî, *Şerhu’l-‘Aķâ’id*, 119-120.

Abdüllatîf b. Muhammed b. Ebü'l-Feth el-Kirmânî el-Horosânî, Hanefî-Mâtürîdî kimliğe sahip bir âlimdir. Kirmânî'nin doğum ve vefat tarihleri bilinmemekle birlikte, VIII. (XIV.) asrın sonu ile IX. (XV.) asrın başlarında yaşadığı bilinmektedir. Nitekim o, bu makalede bahis konusu edilen *Risâletü't-Tevhîd*'i 835/1431 tarihinde tamamlamıştır.²² Bu dönemde, Kirmân'ı içine alan Horosan bölgesinde Timur ve oğlu Şâhruh (ö. 850/1447) hüküm sürmüştür. Timur ve Şâhruh, ulema sınıfına ayrı bir önem vermiş ve çeşitli alanlarda uzman isimleri bu coğrafyada toplamıştır.²³ Kirmânî de bu bölgede dünyaya gelmiştir. Kirmânî'nin iki öğrencisinden söz edilmektedir. Bu iki öğrencisi, İbn Kutluboga (ö. 879/1474) ve Şemsüddîn el-Emsâtî (ö.885/1480) olup her iki ismin de Mısır'da bulunduğu sırada öğrencisi oldukları görülmektedir.

Kirmânî, iki kez Kahire'ye, bir kez de Dimaşk'e seyahat etmiştir. Kahire'ye ilk gidişi 828-838 yıllarına tekabül etmektedir. Bu dönem, Kahire'de Burcî Memlüklerin hüküm sürdüğü bir zamana denk gelmektedir.²⁴ Kirmânî'nin Teftâzânî'nin ifadeleri üzerinden Alâeddin el-Buhârî ile tartışması da Kahire'de bulunduğu sırada gerçekleşmiştir.²⁵

Kirmânî, Teftâzânî'nin *Şerhu'l-'Akâ'id*'de Enbiyâ Sûresi 22. âyetle ilgili olarak ortaya koyduğu "delil iknaî olup mülâzemet hatâbiyata uygun olarak âdete dayalıdır." ifadesini reddeden bir risâle kaleme almış; bu eseri "Tevhid Risâlesi" olarak adlandırmıştır.²⁶ Kirmânî, risâlesinde, bu yanlış genç yaşlardan itibaren fark ettiğini belirtmiş ve Teftâzânî'nin ünü karşısında pek çok ismin eleştiriden kaçındığını ifade etmiştir.²⁷ Ona göre, Teftâzânî, "Birden fazla ilâh olması bunu gerektirmez. Nitekim bu düzende anlaşmaları caizdir." diyerek âyetlerin özünden sapmıştır. Teftâzânî'nin bu ifadelerini benimseyen,

²² Mazlum, *Kirmânî'nin Burhân-ı Temânu' Konusundaki Görüşleri*, 22, 25.

²³ İsmail Aka, "Timur", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/173-177.

²⁴ İsmail Yiğit, "Memlükler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/93.

²⁵ Muhammed b. Abdîrrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *ed-Đav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'* (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, t.y.), 4/340.

²⁶ Abdüllatîf el-Kirmânî, *Risâletü't-Tevhîd*, "Kirmânî'nin Burhân-ı Temânu' Konusundaki Görüşleri", nşr. Muhammed Mazlum (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2020), 61.

²⁷ Kirmânî, *Risâletü't-Tevhîd*, 62.

öğrencilerine öğreten ve buna boyun eğen herkes küfre düşmüştür.²⁸ Kirmânî, bu görüşünü desteklemek amacıyla Mâtürîdî düşüncesinin önde gelen isimleri; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944), Ömer en-Nesefî, Ebü'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115), Ebû İshâk es-Saffâr (ö. 534/1139), Nureddin Sâbûnî (ö. 580/1184) ve Hüsâmeddin Hüseyin es-Siğnâkî'ye (ö. 714/1314) referansta bulunmuştur.²⁹

Bu risâlenin sonunda Kirmânî, Teftâzânî'nin öğrencilerinden Alâeddin el-Buhârî ile bizzat tartıştığını belirtmiştir. Kirmânî, Buhârî ile yaşadıkları tartışma sonucunda Mısır ulemasının kendisini haklı bulduğunu, böylece Buhârî ve takipçilerinin bölgeyi terk etmek durumunda kaldığını nakletmiştir. O, tartışmanın kendi lehine sonuçlandığını ve küfrün ortadan kalktığını iddia etmiştir. Bunun için öncelikle onun Teftâzânî eleştirisine, ardından Alâeddin el-Buhârî ile tartışmasına yer verilecektir.

Kirmânî daha önce Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) gibi bazı Mu'tezilîlerin ve onlara uyan bazı kişilerin yaratıcının (*sânî'*) birliğinin aklen kanıtlanamayacağı görüşünde olduklarını, ancak buna rağmen naklen kanıtlanabilirliğini inkâr etmediklerini söyleyerek Teftâzânî'nin bu konuda daha hatalı olduğunu ve tekfir edilmesi gerektiğini öne sürmektedir.³⁰ Ona göre Teftâzânî'nin Enbiyâ sûresi 22. âyeti hatâbî bir delil olmakla nitelemesi Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin Ebû Hâşim hakkında söyledikleri üzerinden reddedilmelidir.³¹ Zira Teftâzânî'nin görüşü, hem âyetlere hem de ilâhiyat konusunda aklın öncelenip naklin akli destekleyici konumda olması hakkındaki icmâya aykırıdır. Kirmânî, yaratıcının (*sânî'*) birliğinin kanıtlanması konusunda iki bilginin önceden edinilmesi gerektiği kanaatinde. Buna göre ilk olarak icmâ ile aklın takip edilen olduğu, naklin ise akli destekleyici olduğu bilinmeli; ikinci olarak akıl ile istidlâlin keyfiyeti bilinmelidir. Nitekim o, bu iki şeyin bilinmesi gerektiğini ifade etmekte ve risâleyi iki bölüme ayırmaktadır.

Kirmânî "Birden fazla ilâh olması bunu gerektirmez. Nitekim bu düzende anlaşmaları caizdir." ifadesinin, aklın Allah Teâlâ'nın vahdaniyetinin bilinmesi için bir araç olduğunu inkâr anlamına geldiğini düşünmektedir. Ona göre bu,

²⁸ Kirmânî, *Risâletü't-Tevhîd*, 64.

²⁹ Kirmânî, *Risâletü't-Tevhîd*, 63, 65, 66, 67, 68, 70, 72, 74, 82.

³⁰ Kirmânî, *Risâletü't-Tevhîd*, 62.

³¹ Kirmânî, *Risâletü't-Tevhîd*, 65.

Kur'ân âyetlerine ve ümmetin icmâına aykırıdır. Zira Mü'minûn sûresi 117. âyette "Her kim Allah ile birlikte başka bir ilâha taparsa -ki bu hususta hiçbir kanıtı olamaz- muhakkak sûrette o kişinin hesabı rabbinin katında görülecektir. Şu bir gerçektir ki inkârcılar iflah olmayacak!" buyurularak Allah'tan başka ilâhlar edinen kimselerin kesin delillerinin (burhân) olmadığından söz edilmektedir. Kirmânî'ye göre Allah Teâlâ O'ndan başka bir ilâh olduğuna yönelik akılda veya nakilde bir delil olmadığını söylemiş, Teftâzânî ise "Nitekim bu düzende anlaşmaları caizdir." sözüyle birden fazla ilâh olmasının caiz olduğunu ileri sürerek âyette bahsi geçen "iflah olmayacak inkârcı" kapsamına girmiştir.³² Burada, Kirmânî'nin ithamının aşırıya kaçtığını söylemek gerekir. Zira Teftâzânî ilâhların anlaşma ihtimallerine işaret ederek Allah'ın birliğini inkâr etmemiş, yalnızca delil bu şekilde kurulduğunda oluşacak mantıkî boşluklara işaret etmiştir. Dolayısıyla Teftâzânî'nin yorumu, Allah'tan başka ilâhlar olacağına yönelik bir delil arama girişimi kapsamına alınmamalıdır.

Kirmânî, Teftâzânî'yi Enbiyâ sûresi 22. âyeti hatâbî bir delil olmakla nitelemesi ve ilâhların bir düzende uzlaşması sağlamanın mümkün olabileceğini ifade etmesi sebebiyle tenkit etmektedir. Ona göre Teftâzânî, Allah'ın birliğinin hem aklen hem naklen kanıtlanmasının imkânsız olduğunu söylemiş ve Allah'ın birliğini inkâr etmiştir. Buna göre Teftâzânî'nin âyetteki delili iknâî hatâbî olmakla nitelemesi, Allah'ın birliğinin naklen kanıtlanamayacağı anlamına gelmektedir. Zira Kirmânî, hatâbî delilin bilgi sağlamadığını düşünmektedir. Ona göre Teftâzânî'nin ilâhların uzlaşmalarının mümkün olduğunu söylemesi ise Allah'ın birliğinin aklen kanıtlanamayacağını göstermektedir.³³ Kirmânî'ye göre Teftâzânî'nin birden fazla ilâhın uzlaşmasının caiz olduğuna dayanarak birden fazla ilâhın varlığının mümkün olduğunu söylemesi aklen inkâr ettiğini; âyetin hatâbî bir delil olduğunu söylemesi ise naklen inkâr ettiğini göstermektedir. Ancak Kirmânî'nin bu noktada haklı olduğunu söylemek güçtür.

Kirmânî, Teftâzânî'nin âyette kurulan delildeki mülâzemetin kesin olmaması sebebiyle delili hatâbî olarak nitelemesini, âyeti inkâr olarak değerlendirmektedir. Buna göre âyette birden fazla ilâh olsa anlaşamayacakları söylenmiş,

³² Kirmânî, *Risâletü't-Tevhîd*, 63-64.

³³ Kirmânî, *Risâletü't-Tevhîd*, 62.

Teftâzânî ise anlaşılabileceklerini söylemiştir. Kirmânî'nin ifadeleri değerlendirilecek olursa her şeyden önce âyetle ilâhların anlaşmasına veya anlaşamamasına yer verilmediği söylenmelidir. Çatışma (temanü') faktörü kelâm âlimleri tarafından merkeze alınmıştır. Âyetle yalnızca Allah ile birlikte başka ilâhların olması durumunda göklerde ve yerde fesadın ortaya çıkacağı ifade edilmiştir. Fesadın anlamı, fesadın bil'l-fiil veya bi'l-imbân gerçekleşmesi, ilâhların anlaşma veya anlaşamama durumları yorumlanmaya açıktır. Ayrıca âyetteki delilin iknaî olarak nitelenmesi, delilin kendinde değerini göstermektedir. Naklî delilin inkâr edildiği sonucuna ulaşmak için yeterli değildir. Naklî delil, peygamberin doğruluğuna dayanmaktadır. Allah'ın bir olduğunun ifade edildiği her âyet, bir delil içermese de naklî delil kategorisinde değerlendirilmektedir. Dolayısıyla bu delil her halükârda peygamberin doğruluğu ile birlikte ele alırsa naklî delil olarak kullanılabilir. Ancak burada tartışma konusu edilen şey delilin peygamberin doğruluğundan bağımsız olarak kendi içindeki kesinlik değeridir. Aklî deliller kesinlik derecelerine göre burhânî veya iknaî hatâbî olarak isimlendirilebilmektedir. Gelenbevî'nin de ifade ettiği üzere iknaî delil de burhânî delil de aklîdir. İknaî delilin naklî olduğunu düşünmek doğru değildir. Zira istidlâl, bu ifadenin Allah kelâmı olmasına dayanmamaktadır. Enbiyâ sûresi 22. âyetle yer alan delil, şartlı istisnâlı kıyas formunda bir akıl yürütmedir. Naklî delilin örneği ise Rad sûresi 30. âyetle "O'ndan başka ilâh yoktur" ifadesidir.³⁴ Dolayısıyla Teftâzânî'nin delili hatâbî olmakla nitelemesinden hareketle onun Allah'ın birliğinin naklen kanıtlanamazlığını savunduğu veya Kur'ân âyetini inkâr ettiği söylenemez.

Teftâzânî'nin ilâhların uzlaşma ihtimallerinin bulunduğu fikrine gelince, Kirmânî bu eleştirisinde Teftâzânî'nin zikrettiği farklı ihtimalleri göz ardı etmiş görünmektedir. Nitekim Teftâzânî'ye göre fesad ile bi'l-fiil düzenin bozulması, bi'l-fiil varlığına gelmeme, bi'l-imbân düzenin bozulması ve bi'l-imbân varlığına gelmeme şeklinde farklı anlamların kastedilmiş olması mümkündür. O, tüm bu şıkları değerlendirmektedir. Kirmânî ise bunlardan yalnızca birine odaklanmıştır. Kirmânî'nin itiraz ettiği yorum Teftâzânî'nin "fesad" ile bi'l-fiil düzenin bozulması kastedildiğinde gündeme geleceğini ifade ettiği sorundur. Teftâzânî "bi'l-fiil fesad kastediliyorsa, yani göklerin ve yerin duyulur düzenden

³⁴ Gelenbevî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Celâl*, 2/126.

çıkmaları kastediliyorsa, sadece birden fazla ilâh olması bunu gerektirmez. Nitekim bu düzende anlaşmaları caizdir.” demektedir.³⁵ Kirmânî, Teftâzânî'nin fesad ile bi'l-imbân düzenin bozulması, bi'l-imbân varlığa gelmeme veya bi'l-fiil varlığa gelmeme anlamları kastedildiğinde ortaya çıkacak itirazlara ve muhtemel cevaplarına yer vermemektedir.

Kirmânî, Teftâzânî'nin öğrencilerinin kesin burhânları, hüccetleri ve delilleri mukabere ve inatla inkâr ettiklerini söylemektedir.³⁶ O, Teftâzânî'nin öğrencilerinin, Teftâzânî'nin Enbiyâ sûresi 22. âyetle istidlâlde bulunmayı reddedip başka bir delil ile tevhidi kanıtladığını düşündüklerini aktarmaktadır.³⁷ Kirmânî'ye göre Teftâzânî'nin öğrencilerinin “O, tevhidi başka bir delille kanıtlamıştır.” savunusundaki “başka delil” aklî veya naklî olmalıdır. Naklî ise “*De ki: O Allah birdir.*”³⁸ âyeti ve bunun gibi diğer âyetlerde olduğu üzere o, naklen âlemin yaratıcısının (sâni') bir olduğunu söylemektedir. Bu durumda âyetin içerdiği delil yine kesin olmayacaktır. Eğer Teftâzânî'nin Allah'ın birliği için sunduğu delil aklî ise o, ilâhların bir düzen üzerinde uzlaşmalarının mümkün olduğuna dair sözünü geri çekmiş olmalıdır. Kendisinden beklenen de bu sözünden dönmesidir. Ancak o, ilâhların bu düzende anlaşabileceklerine dair fikrinden dönmeyip Allah'ın birliğinin aklen kanıtlanabileceğini söylediyse kendi içinde çelişkiye düşmüştür.³⁹ Dolayısıyla Kirmânî'ye göre bu savunu Teftâzânî'nin âyeti inkâr etmediğini söylemek için yeterli değildir.

Kirmânî'nin iddiasına göre Teftâzânî'nin öğrencilerinden Alâeddin el-Buhârî, Teftâzânî'nin Allah'ın birliğinin sadece peygamberin doğruluğuna dayalı olarak naklî bir delil ile kanıtlanabilir bulunduğunu söylemektedir.⁴⁰ Kirmânî'nin naklettiğine göre Buhârî, Mısırlılar arasında muteber bir üne sahiptir. O, Kirmânî'nin itirazı üzerine bu konuyu araştırmış, Eş'arî mezhebine ait eserlerde Enbiyâ sûresi 22. âyetteki delilin hem kesin hem zannî bir bilgi değerine sahip olabileceği sonucuna ulaşmış Teftâzânî gibi zannî olduğu kanaatine varmıştır. Kirmânî, Alâeddin el-Buhârî ile yaşadıkları tartışma sonucu

³⁵ Kirmânî, *Risâletü't-Tevhîd*, 63.

³⁶ Kirmânî, *Risâletü't-Tevhîd*, 80.

³⁷ Kirmânî, *Risâletü't-Tevhîd*, 79.

³⁸ el-İhlâs 112/1.

³⁹ Kirmânî, *Risâletü't-Tevhîd*, 80.

⁴⁰ Kirmânî, *Risâletü't-Tevhîd*, 82-83.

Buhârî ve takipçilerinin şehri terk etmek durumunda kaldıklarını ve Mısır ulemasının kendisini haklı bulduğunu aktarmıştır. Mısır uleması, Buhârî'ye göre Allah'ın birliğinin sadece naklen kanıtlanabilir olduğuna, Kirmânî'ye göre hem aklen hem naklen kanıtlanabilir olduğuna hükmetmiştir.⁴¹ Ancak Kirmânî'nin aktarımının doğruluğu teyide muhtaçtır. Zira gerçekten de tartışma Kirmânî'nin tasvir ettiği şekilde mi ilerlemiştir? Kuşkusuz bu düğümün çözümünde hem Kirmânî'ye hem Buhârî'ye öğrencilik yapmış İbn Kutluboğa'nın ve İbn Ebû Şerîf'in (ö. 906/1500) Buhârî'den yaptıkları alıntı yardımcı olacaktır. Zira Buhârî'nin risâlesi günümüze ulaşmamıştır. Buhârî'den yapılan alıntılar, tartışmanın sözlü bir tartışma olmayı aşarak bir metin formatına büründüğünü göstermektedir. Baştan ifade etmek gerekirse Kirmânî risâlesinde Teftâzânî'ye ve Buhârî'ye yönelik okurları yanıltıcı bir yorumda bulunmuştur. Onun Buhârî'nin açıklamasını anlamadığı veya kasten çarpıttığı görülmektedir. Nitekim Kâtib Çelebi de (ö. 1067/1657) Kirmânî'nin mantık ilmine karşı olduğunu, aklî ve alışkanlığa dayalı mülâzemet arasındaki farkı kavrayamadığını ifade etmiş; bu sebeple onun Teftâzânî'ye haksızlık ettiğini belirtmiştir.⁴²

6. Alâeddin el-Buhârî'nin (ö. 841/1438) Yanıtı ve Alternatif Yaklaşımı

Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Alâeddin el-Buhârî, 779/1377 yılında veya 770/1368 yılları civarında Buhâra'da dünyaya gelmiştir. Bu dönem, Buhara'da Timur hüküm sürmektedir. Timur, daha önce ifade edildiği üzere ele geçirdiği muhitlerden çeşitli âlimleri başkent Semerkant'ta bir araya getirmiştir. Teftâzânî, bu sebeple Hârizm'den Semerkant'a gelmiş; Buhârî de ona öğrencilik etmiştir.⁴³ Ancak Buhârî'nin hangi tarihlerde ve hangi şartlarda ona öğrencilik yaptığı hakkında bir bilgi bulunmamaktadır. Teftâzânî'nin 792/1390 yılında vefat ettiği düşünüldüğünde, Buhârî ona öğrencilik yaptığında, en fazla 13-22 yaşlarında olmalıdır.

Hanefî mezhebinin takip eden Alâeddin el-Buhârî'nin Eş'arî veya Mâtürîdî olduğu düşünülmektedir. Alâeddin el-Buhârî'nin Buharalı bir Hanefî olması, onun Mâtürîdî mezhebine bağlı olduğu izlenimi verse de yapılan çalışmalarda

⁴¹ Kirmânî, *Risâletü't-Tevhîd*, 82-83.

⁴² Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, thk. M. Şerefettin Yaltkaya - Kilisli Rifat Bilge (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1941), 2/147.

⁴³ Sehâvî, *ed-Đav'ü'l-lâmi 'li-ehli'l-ğarni't-tâsi'*, 9/291-294.

da onun Eş'arî mezhebine bağlı olduğu veya Eş'arî ve Mâtürîdî mezheplerini birleştirdiği ve kendi görüşlerini sunduğu ifade edilmiştir.⁴⁴ Makaleye konu edilen risâlesinde de o, Eş'arî imâmlarının görüşlerinden destek almıştır. Dola- yısıyla onun Eş'arî mezhebine daha yakın olduğu söylenebilir.

Alâeddin el-Buhârî, İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) vahdet-i vücûd anlayı- şını ve İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) tecsim görüşünü red sadedinde eserler kaleme almıştır. Hindistan'a giderek bu bölgede ilmi ve tasavvufi faaliyetler yürüten Buhârî, daha sonra Mekke, Kahire ve Şam'a seyahat etmiş; bu şehirler arasında Kahire'de uzun süre ikamet etmiştir. Kahire'de o dönemde Burcî Memlükler hüküm sürmektedir.⁴⁵ Kahire'de ünü yayılan Buhârî'den, bu dö- nemde pek çok kişi istifade etmiştir.⁴⁶

Buhârî'nin Kahire'den ayrılması ile ilgili farklı anlatılar bulunmaktadır. Bu anlatıların ortak noktası, onun bir âlimle tartışması sonrasında Kahire'den ay- rıldığıdır. Kirmânî ile girdiği tartışmanın yanında farklı sebeplerden söz edil- mektedir. Buhârî'nin, Şemsüddin el-Bisâtî (ö. 842/1439) ile İbnü'l-Arabî hak- kında girdiği tartışma sonrası bölgeyi terk ettiğinden söz edilmektedir.⁴⁷ Ancak Buhârî'nin Kirmânî'ye karşı yazdığı risâlede Bisâtî'ye "Şeyhimiz" diyerek atıfta bulunması, Bisâtî'nin onun hocası veya kıymet verdiği bir kimse olduğunu gös- termektedir. Ayrıca Buhârî'nin Molla Fenârî (ö. 834/1431) ile "Hamd Allah'a aittir." (*elhamdülillâh*) cümlesi üzerine giriştiği bir tartışmadan sonra bölgeyi terk etmiş olabileceği de söylenmiştir.⁴⁸ Kirmânî'nin Buhârî'ye yönelik

⁴⁴ Abdulmelik Yangın, *Alâeddin el-Buhârî'nin Fâdhâtü'l-Mülhidin adlı eseri ve Vahdet-i Vücûd nazariyesine ilişkin eleştirileri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 4; Vezir Harman, "Alâüddin Buhârî el-Hanefî'nin "Risâletün fi'l- İtikâd Adlı Eseri ve Kelâmî Görüşleri", *Kelâm Araştırmaları Dergisi Kader* XIII/1 (2015), 141; Mervenur Tiryaki, *Alâeddin el-Buhârî'nin İbn Arabî ve Vahdet-i Vücûda Yönelik Eleştirileri* (Çanakkale: Çanakkale Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 4.

⁴⁵ Yiğit, "Memlükler", 29/93.

⁴⁶ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*, 9/291-294.

⁴⁷ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*, 9/292.

⁴⁸ Yangın, *Alâeddin el-Buhârî'nin Fâdhâtü'l-Mülhidin adlı eseri ve Vahdet-i Vücûd nazariyesine ilişkin eleştirileri*, 2; Harman, "Alâüddin Buhârî el-Hanefî'nin "Risâletün fi'l-İtikâd Adlı Eseri ve Kelâmî Görüşleri", 141-142; Tiryaki, *Alâeddin el-Buhârî'nin İbn Arabî ve Vahdet-i Vücûda Yönelik Eleştirileri*, 17.

doğrudan ifadeleri, onun Kirmânî ile yaşanan tartışma sonrası bölgeyi terk etmiş olabileceğini göstermektedir. Bununla birlikte bu konu, ayrıntılı bir araştırmayı gerektirmektedir. Buhârî hakkında yapılan çalışmalarda onun Kirmânî ile ilişkisine değinilmemiş olması bir eksiklik olarak göze çarpmaktadır.⁴⁹

Alâeddin el-Buhârî, Enbiyâ sûresi 22. âyetteki delilin hatâbî olmasının anlamını açıklamak üzere bir risâle yazmıştır. Buhârî'nin risâlesi, henüz gün yüzüne çıkmamıştır. Bu nedenle onun görüşlerine öğrencisi İbn Kutluboğa ile İbn Ebû Şerîf'in aktarımları üzerinden ulaşılabacaktır. İbn Kutluboğa hem Kirmânî'ye hem Alâeddin el-Buhârî'ye öğrencilik yapmıştır.⁵⁰ İbn Kutluboğa ile İbn Ebû Şerîf, Gazzâlî'nin *er-Risâletü'l-Kudsiyye*'si üzerine şerh kaleme almıştır. Bu eserlerde, Buhârî'nin ibarelerini koruyarak aktarımda bulunmuşlardır. Bu iki çalışmayı özel kılan husus Allah'ın birliği hakkında Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin Ebû Hâşim'i eleştirisinden başlayarak, Kirmânî'nin Teftâzânî eleştirisini ve Alâeddin el-Buhârî'nin itirazına ayrıntılı olarak yer vermeleridir. İbn Kutluboğa, İbn Ebû Şerîf'ten daha uzun bir alıntıda bulunmaktadır. İbn Kutluboğa'nın katkısının gösterilebilmesi için İbn Ebû Şerîf'in zikretmediği yerde İbn Kutluboğa'nın eseri kaynak gösterilecektir. Bu iki eserdeki alıntıların aynı olması, Alâeddin el-Buhârî ile Kirmânî arasındaki tartışmanın sözlü bir tartışma olmadığını ve Buhârî'nin de bu konuda bir risâle yazdığını göstermektedir.

Alâeddin el-Buhârî risâlede önce Gazzâlî'nin Kur'ân delillerini hatâbe ve burhân sanatları arasında nasıl konumlandığını izah etmiş; ardından Allah'ın birliğinin nasıl kanıtlandığına ve bu kanıtın zikredildiği Enbiyâ sûresi 22. âyetin nasıl anlaşılması gerektiğine dair bilgi vermiştir. O, Gazzâlî ve Râzî'ye referansta bulunmuş ve meseleyi Kur'ân'daki delillerin bilgi değerine taşımıştır. Dolayısıyla Kirmânî'nin resmettiği üzere, Buhârî, Eş'arî mezhebinin önde gelen isimlerinin görüşlerini araştırarak bir sonuca varmaya çalışmıştır. Kirmânî ise fikirlerini Mâtürîdî mezhebi düşünürlerine dayanarak

⁴⁹ Yangın, *Alâeddin el-Buhârî'nin Fâdıhatü'l-Mülhidin* adlı eseri ve *Vahdet-i Vücûd nazariyesine ilişkin eleştirileri*, 4; Harman, "Alâüddin Buhârî el-Hanefî'nin "Risâletün fi'l-İtikâd Adlı Eseri ve Kelâmî Görüşleri", 141; Tiryaki, *Alâeddin el-Buhârî'nin İbn Arabî ve Vahdet-i Vücûda Yönelik Eleştirileri*, 4.

⁵⁰ Talat Sakallı, "İbn Kutluboğa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/152.

desteklemektedir.⁵¹ Onun özellikle Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin Ebû Hâşim eleştirisini kendisine mihenk aldığı görülmektedir. Kirmânî, Ebü'l-Muîn'in görüşlerinden destek alırken; ona karşı gelen Buhârî'nin Ebü'l-Muîn ile aynı dönemde yaşayan Gazzâlî'den alıntılar yapması dikkate değerdir. Kirmânî, Eş'arî ve Hanefî akaid kitaplarını, tefsirleri ve diğerlerini imkân dâhilinde incelediğini, hepsinde âlemin yaratıcısının (sâni') birliğinin aklen burhânlarla ve naklen kesin âyetlerle kanıtlandığı sonucuna ulaştığını söylemektedir. Ona göre Alâeddin el-Buhârî Eş'arî metinlerine müracaat etmiş fakat yanlış bir çıkarımda bulunmuştur. Zira Kirmânî'ye göre Eş'arî âlimler Enbiyâ sûresi 22. âyetteki delili kat'î bir delil olarak açıklamaktadır.⁵² Buhârî ise Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin Ebû Hâşim hakkındaki yorumlarını insafsız bulmaktadır. O, Nesefî'nin âyetin delâletinin zannî olduğunu söyleyen kişiyi tekfir etmesine şaşırılmaktadır. Ona göre uzmanlaşmış âlimlerin öldürülmeleri bir yana, varlıkları için duacı olunmalıdır.⁵³

Buhârî, meseleyi izah etmek üzere Gazzâlî'den destek almaktadır.⁵⁴ Gazzâlî'ye göre yaratıcının varlığı ve birliğine dair deliller ilaca benzemektedir. Kişilere, hastalıklarına göre uygun ve belirli dozlarda ilaç verilmelidir. Kişilere ilaç tedavisi uygulamasına benzer şekilde, hidâyete davet etmek üzere kullanılan deliller de muhatabın anlayış seviyesine uygun ve belirli dozlarda olmalıdır. Zira yakînî ve kat'î kesinliğe sahip aklî burhânlar herkese yarar sağlamaktadır. Kendi kabullerini önceleyen ve iknaî delillerden anlayan zihinler, burhânî kesinliğe sahip delilleri anlamakta güçlük çekmektedir. Öyle ki burhânî deliller bu kişilerin inancına zarar vermektedir. Onlar yetersizliklerinden dolayı burhân seviyesindeki bilgiye erişemedikleri gibi, bu bilgi kendilerine sunulduğunda daha çok zarar görmektedir. Nitekim aklın nuruyla

⁵¹ O, risalesinde Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Ömer en-Nesefî, Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Ebû İshâk es-Saffâr (ö. 534/1139), Nureddin Sâbûnî ve Hüsâmeddin Hüseyin es-Signâkî'ye referansta bulunmuştur. Bk. Kirmânî, *Risâletü't-Tevhîd*, 63, 65, 66, 67, 68, 70, 72, 74, 82.

⁵² Kirmânî, "Risâletü't-Tevhîd", 73, 82-83.

⁵³ Ebü'l-Meâlî Kemâlüddîn Muhammed b. Muhammed İbn Ebû Şerîf, *Kitâbü'l-Müsâmere fî şerhi'l-Müsâyere fî'l-'akâ'idî'l-münciye fî'l-âhire* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye lit'türâs, 2006), 60; Ebü'l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kâsım İbn Kutluboğa, "Şerhu'l-Müsâyere fî'l-'akâ'idî'l-münciye fî'l-âhire", *el-Müsâmere bi-şerhi'l-Müsâyere içinde* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye lit'türâs, 2006), 60.

⁵⁴ İbn Ebû Şerîf, *Kitâbü'l-Müsâmere fî şerhi'l-Müsâyere fî'l-'akâ'idî'l-münciye fî'l-âhire*, 53.

doğruya erişme yeteneği az sayıda kişiye lütfedilmiştir. Bu sebeple bilgisiz kimselere kesin bilgi vermeye çalışmak beyhude bir çabadır. Buna karşın hatâbî sözlerle ikna olmayan zeki kimselere ise burhânî kat'î kesinliğe sahip deliller sunulmalıdır. Bilgisiz kişilere bilgi aktarımı, bilginin ziyanıdır. Ancak bilgiye ihtiyaç duyan kişiden onu kaçırmak da muhataba zulmetmektir. Burhânî bilgiyi almaya elverişli bir yapısı bulunmayan kişilere, onların kabul ettikleri (*makbûl*) ve onları ikna edebilen sözlerin kullanılması gerekir.⁵⁵ Buhârî'nin Gazzâlî'nin düşüncelerini tasvirinin isabetli olduğu ifade edilmelidir. Nitekim Gazzâlî'nin ifadeleri ve bir bütün olarak düşünce sistemi göz önünde bulundurulduğunda aynı sonuca ulaşılmaktadır.⁵⁶

Yaratıcının (*sâni'*) varlığı ve birliği herkesin inanmakla yükümlü olduğu bir konudur. Avam veya havas, herkes yaratıcının birliğini bilmelidir. Hz. Peygamber tüm insanları bunu doğrulamaya davet etmekle yükümlüdür. Kat'î kesinliğe sahip burhânî delilleri anlamayan müşrikler de bu davetin muhataplarıdır. Onlar alışageldikleri ve kat'î sanarak kabul ettikleri (*makbûl*) bilgiler ile bunlara dayalı hatâbî bilgilerden hareketle bilgi almaya açıktır. Dolayısıyla onlarla iletişimde bu bilgilerden oluşan önermeler kullanılmalıdır.⁵⁷

Buhârî'ye göre Kur'ân, herkesi hidâyete davet ettiği için hem burhânî hem hatâbî delilleri içermelidir. Bu sebeple Kur'ân'da sadece âlimlerin anlayabildiği burhânî kat'î delillere işaret yoluyla yer verilmiştir. Buhârî, Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) pek çok âyette bunu açıkladığını söylemekte ancak bunu örneklememektedir. Onun Râzî'ye attığı bu görüşün doğruluğu ayrıca araştırılmayı beklemektedir. Buhârî'ye göre Kur'ân'da işaret yoluyla zikredilen burhânî delillerin yanında hatâbî deliller de yer almaktadır. Bunlar herkese fayda sağlayacak şekilde avama ve havasa hitaben zikredilmektedir. Burhânî delilleri tamamlayıcı olan hatâbî deliller Kur'ân'da ibare yoluyla

⁵⁵ İbn Ebû Şerîf, *Kitâbü'l-Müsâmere fî şerhi'l-Müsâyere fî'l-'akâ'idî'l-münciye fî'l-âhire*, 54.

⁵⁶ Bk. Gazzâlî, *Kelâm ve Halk: İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-keâm- el-Kânûnü'l-küllî fî't-te'vîl*, 60, 93-94; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l-müstakîm: Dosdoğru Ölçü*, çev. İbrahim Çapak (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2016), 46.

⁵⁷ İbn Ebû Şerîf, *Kitâbü'l-Müsâmere fî şerhi'l-Müsâyere fî'l-'akâ'idî'l-münciye fî'l-âhire*, 53-54.

sunulmaktadır. “Yaş ve kuru ne varsa hepsi apaçık bir kitaptadır.”⁵⁸ âyeti, ibare ve işaret yoluyla Kur'ân'ın tüm bilgileri kapsadığı gerçeğini dile getirmektedir.⁵⁹

Kur'ân'daki delillerin herkese hitap etmesi nedeniyle işaret yoluyla burhânî, ibare yoluyla hatâbî olduğunu dile getirdikten sonra Buhârî, sözü, Enbiyâ sûresi 22. âyette yer alan delile getirmektedir. Buna göre Enbiyâ sûresi 22. âyeti ibare yoluyla hatâbî bir delil içermektedir. Âyette birden fazla ilâh bulunması halinde göklerin ve yerin duyulur düzenden şaşarak fesada uğramalarının gerekliliği (*lüzûm*) konu edilmiştir. Göklerin ve yerin duyulur düzenden şaşmaları, ilâhlar arasında anlaşmazlık olduğunda gerçekleşecektir. Ancak ilâhlar arasında uzlaşma imkânı bulunduğu için onların anlaşmazlığa düşmeleri kat'î bir gereklilik değildir. Bu sebeple Buhârî, göklerin ve yerin duyulur düzenden şaşmaları anlamına gelen fesadın alışkanlıklara (*âdet*) dayalı bir gereklilik olduğunu söylemektedir. Fahreddin er-Râzî de âyetteki delil hakkında “Allah Teâlâ zahir üzere bina ederek mümkünü gerçekleştirmiş (*vâki*) konumuna getirmiştir.” diyerek buna işaret etmiştir.⁶⁰

Buhârî, bu delilin burhânî ve kat'î olduğunu söylemenin zorlama bir yorum olacağı kanaatindedir. Zira *nefsü'l-emr*de gerekli (*lâzım*) ve kat'î olmayan bir şey birinin demesiyle kat'î konuma yükselemez. Din, kat'î kesinliğe sahip olmayan bir şeyin kesin gibi gösterilmesine ihtiyaç duymaz. Kur'ân'da sadece havasın anlayabildiği, aklî kesinliğe sahip deliller, havasın zihnî seviyesine uygun şekilde işaret yoluyla, herkesin anlayabileceği hatâbî deliller ise avamın zihnî seviyesine uygun şekilde ibare yoluyla zikredilmektedir.⁶¹

Buhârî'nin açıklamasına göre Enbiyâ sûresi 22. âyette işaret yoluyla kelâm-cıların icmâsı ile kesin bulunan burhân-ı temanü'dan söz edilmektedir. Buna göre iki kâdirin bir makdûrda hüküm vermesi, onlardan birinin veya ikisinin aczi ile sonuçlanmaktadır. Bu da kelâm kitaplarında açıklandığı üzere aklen

⁵⁸ el-En'âm 6/59.

⁵⁹ İbn Ebû Şerîf, *Kitâbü'l-Müsâmere fî şerhi'l-Müsâyere fî'l-'akâ'idî'l-münciye fî'l-âhire*, 55-56.

⁶⁰ İbn Ebû Şerîf, *Kitâbü'l-Müsâmere fî şerhi'l-Müsâyere fî'l-'akâ'idî'l-münciye fî'l-âhire*, 56; Krş. Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr: Mefâtîhu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, 1420), 22/127-130.

⁶¹ İbn Ebû Şerîf, *Kitâbü'l-Müsâmere fî şerhi'l-Müsâyere fî'l-'akâ'idî'l-münciye fî'l-âhire*, 56.

imkânsızdır. Ancak Enbiyâ sûresi 22. âyet ibare yoluyla bundan söz etmemektedir.⁶²

İşaret yoluyla zikredilen fesadın kesin bir şekilde gerekli olması, ibare yoluyla zikredilen fesadın gerekliliğinin hatâbî olmasını olumsuzlamamaktadır. İşaret yoluyla ortaya çıkan fesad, iki kâdirin bir makdûra sahip olması, bu durumda iki ilâhtan birinin veya ikisinin âciz olması sebebiyle gerçekleşmektedir. İbare yoluyla ortaya çıkan fesad ise göklerin ve yerin düzenlerinin bozulmasıdır. Dolayısıyla işaret yoluyla birden fazla ilâhın bulunması aklen imkânsızdır. Ancak ibare yoluyla düşünüldüğünde ilâhların uzlaşma ihtimalinin bulunması söz konusu olduğu için aklî bir imkânsızlık bulunmamaktadır. İşaret yoluyla ortaya çıkan aklî kesinlik, ibare yoluyla ortaya çıkan kesinlik ile aynı olmak zorunda değildir. Ayrıca ibare yoluyla zikredilen fesadın anlamına göre, ilâhlar arasındaki uzlaşının imkânı ortadan kalkabilmektedir. Bu durum, aklen birden fazla ilâh olmasının imkânsız olduğu anlamına gelmemektedir. Burada lüzûm, alışkanlık (*âdet*) üzerinden kurulmaktadır. Dolayısıyla ilâhların çatışması (*temanü'*) burhânî veya hatâbî seviyede anlaşılabilir. Kelâmcıların *temanü'* delili kurguları da birbirinden farklıdır. Onların zikrettiği her delil kat'î burhânî bir delil olmak zorunda değildir.⁶³

“Kur’ân-ı Mecîd’in tevhîde dair kat’î delileri işaret yoluyla; hatâbî delilleri ise ibare yoluyla içerdiği anlaşılmaktadır.” dedikten sonra Buhârî, Nahl sûresi 125. âyetin bu duruma işaret ettiğini zikretmektedir. Âyette “*Rabbînin yoluna hikmetle ve güzel öğütlerle davet et; onlarla en güzel yöntemle mücadele et.*”⁶⁴ buyurularak Hz. Peygamber’e muhataplarının aklî yetkinliklerine göre delil getirmesi emredilmiştir. Dolayısıyla o, ümmetin seçkinlerine de geri kalanına da hitap etmektedir. Hz. Peygamber bu gerçeği “Biz peygamberler insanların akıllarına göre konuşmakla emrolunduk.” şeklinde dile getirmiştir.⁶⁵ Ona göre,

⁶² İbn Ebû Şerîf, *Kitâbü'l-Müsâmere fî şerhi'l-Müsâyere fî'l-'akâ'idî'l-münciye fî'l-âhire*, 57.

⁶³ İbn Ebû Şerîf, *Kitâbü'l-Müsâmere fî şerhi'l-Müsâyere fî'l-'akâ'idî'l-münciye fî'l-âhire*, 57-58.

⁶⁴ en-Nahl 16/125.

⁶⁵ İbn Kutluboğa, “Şerhu'l-Müsâyere fî'l-'akâ'idî'l-münciye fî'l-âhire”, 59; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî - Yusuf Sıdkî Mardinî, *İhya Tercüme ve Şerhi: Mesîru Umûmî'l-Muvahhidîn Şerh u Terceme-i Kitâb-ı İhyâu Ulûmî'd-Dîn* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2015), 306; Süyûtî bu hadisin meşhûr olmakla birlikte zayıf olduğunu belirtmektedir. Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî

Kur'ân'ın, havas için kat'î burhânları içerdiği gibi toplumun genelini oluşturan avamı ilzâm etmek ve susturmak (*ilzâm* ve *ifham*) üzere hatâbî delilleri içerdiğini söylemek dini inkâr etme anlamı taşımaz. Yine Kur'ân'da hatâbî deliller olduğunu söylemek, Senevîlerin yöntemine meyletme anlamına da gelmez. Dine yardım etme amacıyla hatâbî bir delilin, kesin burhânî bir delil olduğu iddia edilmemelidir. Âlimler, hatâbî bir inancın gerçekte (*nefsü'l-emr*) öyle olmadığı halde kesin burhânî olarak isimlendirilemeyeceğini bilirler. Zira bilgi, vakıya mutabık kesin (*câzim*) inanç olarak tanımlanmıştır. Bu tanım kabul edildiğinde hatâbî bir inanç, kesin bilgi kapsamında değerlendirilmemelidir.⁶⁶

Buhârî'ye göre delillerin tasnifi, farklı delil türlerinin faydası, konumu ve derecesi ile Hz. Peygamber'in farklı muhataplarına göre delil getirmekle yükümlü tutulması göz önüne alındığında Kur'ân'ın aynı anda hem hatâbî hem burhânî delilleri içerdiği anlaşılmaktadır.⁶⁷

Sonuçta Buhârî'nin, Kirmânî'nin iddia ettiği gibi, Allah'ın birliğinin sadece nakille ispatlanabileceği kanısında olmadığı anlaşılmaktadır. Buhârî bu problemî âyetlerin işareti ile ibaresini ayırarak çözmeye çalışmıştır. Buhârî ibarenin ve işaretin delâletini birbirinden ayırarak Kur'ân'da hem burhânî hem hatâbî delillerin yer aldığını düşünmektedir. Ona göre Teftâzânî Enbiyâ 21/22 âyetini bu pencereden yorumlamıştır. Âyetlerin ibareleri kesin olmayan hatâbî deliller ile, işaretleri kesinlik taşıyan burhânî delilleri içermektedir. Dolayısıyla Kirmânî'nin ifade ettiği üzere Buhârî'nin veya Teftâzânî'nin Allah'ın aklen kanıtlanamaz, naklen kanıtlanabilir görüşünde olmadıkları anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Buhârî'nin Teftâzânî yorumu da tahkik edilmeye değerdir. Nitekim ne Teftâzânî ne de Gazzâlî âyetlerin işareti veya ibaresine yönelik bir farklılıktan söz etmektedir.

es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, thk. Muhammed Enes Topgöl - Faik Akcaoglu (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2019), 1096.

⁶⁶ İbn Kutluboga, "Şerhu'l-Müsâyere fi'l-'akâ'idi'l-münciye fi'l-âhire", 59-60.

⁶⁷ İbn Kutluboga, "Şerhu'l-Müsâyere fi'l-'akâ'idi'l-münciye fi'l-âhire", 60.

7. Sonuç

Çalışmada, Kirmânî ve Alâeddin el-Buhârî'nin el-Enbiyâ 21/22 âyetindeki delilin bilgi değerine ilişkin temel argümanları, ortak noktaları ve farklılıkları analiz edilmiştir. Böylece el-Enbiyâ 21/22 âyeti üzerinden Kur'ân delillerinin epistemolojik yapısı ele alınmıştır. Enbiyâ sûresi 22. âyetteki delilin mahiyeti üzerine cereyan eden tartışma, Kirmânî ve Buhârî'nin farklı metodolojik yaklaşımlarını ortaya koymaktadır. Bu tartışma, delillerin bilgi değeri ve dinî metinlerin yorumlanması hususunda önemli ipuçları sunmaktadır. Kirmânî'nin yaklaşımı, daha katı bir tutum sergilemekte ve tek bir doğru yorum olduğu fikrine dayanmaktadır. O, Teftâzânî'nin âyetteki delili "hatâbî" olarak nitelemesini küfür sebebi saymış ve bu yorumu benimseyen herkesi eleştirmiştir. Ona göre Allah'ın birliği söz konusu âyette kesin biçimde kanıtlanmaktadır. Dolayısıyla âyet kesin burhânî bir bilgi değerine sahiptir. Kirmânî'nin Mâtürîdî geleneğin önde gelen isimlerinden referanslar vererek görüşlerini temellendirmeye çalışması, mezhebî aidiyetin tartışmadaki rolünü de göstermektedir.

Kirmânî'nin Mâtürîdî düşünce ekolünden referanslarla desteklediği eleştiriler, Teftâzânî'nin yaklaşımının, teolojik sonuçlar açısından ciddi riskler barındırdığı sonucunu vermektedir. Kirmânî, Teftâzânî'nin Enbiyâ sûresi 22. âyetteki delili "hatâbî" nitelikte sunmasının, Allah'ın birliğinin hem aklî hem de naklî kanıtlarının bütüncül yapısını zayıflattığını ileri sürmüştür. Bir diğer ifadeyle ona göre Teftâzânî'nin yaklaşımı, Allah'ın birliğinin aklen ve naklen kanıtlanamayacağını göstermektedir. Kirmânî, Teftâzânî'nin öğrencisi Alâeddin el-Buhârî'nin de hocasıyla aynı kanıda olduğunu iddia etmiştir. Çalışmada bu iddia değerlendirilerek hatalı bulunmuştur. Buhârî'nin, delillerin bilgi değerine dair açıklamaları ele alınmış, Gazzâlî ve Râzî'ye referanslarına yer verilmiş ve delillerin farklı muhatap gruplarına yönelik kullanımına dair görüşlerine temas edilmiştir.

Buhârî, kapsayıcı ve metodolojik bir yaklaşım benimsemiştir. Gazzâlî'den ilham alan bu yaklaşım, Kur'ân'daki delillerin farklı kavrayış seviyelerine hitap ettiği düşüncesine dayanmaktadır. Buhârî'nin "işaret" ve "ibare" ayrımı yaparak âyetlerin hem burhânî hem de hatâbî deliller içerdiğini savunması, dinî metinlerin çok katmanlı okunabileceğini göstermektedir. İbare ve işaretin delâletinin ayrı ayrı değerlendirilmesi, Kur'ân delillerinin bilgi değerinin farklı

boyutlar taşıdığı sonucunu vermiştir. Bu durumda, Kur'ân delillerinin ibaresi açısından hatâbî bir bilgi değeri taşıdığı, işaretiyle ise dolaylı burhânî bilgi değeri taşıdığı sonucuna ulaşmıştır. Dolayısıyla ona göre Teftâzânî'nin el-Enbiyâ 21/22 âyetini hatâbî bilgi değerine sahip olmakla nitelemesi delilin ibaresi açısından yapılmış bir yorumdur. Bu durum, âyetlerin tefsirinde iki farklı yoruma kapı aralamaktadır. Makalede bu yaklaşım, muhatapların farklı anlayış düzeylerini dikkate alması bakımından daha pedagojik bulunmuştur.

Bu çalışma, İslam düşünce geleneğindeki epistemolojik tartışmaların derinliğini ve bu tartışmaların modern dönem tefsir ilmi açısından taşıdığı potansiyeli göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Zira bu tartışma, günümüzde dinî metinlerin yorumlanması açısından önemli çıkarımlar sunmaktadır. Buhârî'nin pedagojik yaklaşımı, modern dönemde dinî metinlerin farklı eğitim ve anlayış seviyelerine sahip kitleler için nasıl yorumlanabileceği konusunda bir model teşkil ederken; Kirmânî'nin tutumu, metodolojik farklılıkların teolojik çatışmalara dönüşmesine bir örneklik teşkil etmektedir. İleride yapılacak çalışmalarda, bu tartışmanın farklı meseleler üzerindeki yansımalarının incelenmesi yararlı olacaktır. Yine gelecek çalışmalarda, Teftâzânî, Gazzâlî ve Râzî başta olmak üzere İslam düşünürlerinin delil tasnifleri ve Kur'ân'daki delillere yönelik yaklaşımları derinlemesine incelenmeli, bu noktada ortaya çıkacak farklı yaklaşımlar değerlendirilmelidir.

Kaynakça

- Aka, İsmail. "Timur". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/173-177. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Çelik, Muhammed. *Kur'ân'ın İkna Hususiyeti*. İzmir: Yeni Akademi Yayınları, 2. Basım, 1996.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Kıstâsü'l-müstakîm: Dosdoğru Ölçü*. çev. İbrahim Çapak. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2016.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Kelâm ve Halk: İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-keâm- el-Kânûnü'l-küllî fi't-te'vîl*. çev. Mahmut Kaya - M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.

- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed - Mardinî, Yusuf Sıdkî. *İhya Tercüme ve Şerhi: Mesîru Umûmi'l-Muvahhidîn Şerh u Terceme-i Kitâb-ı İhyâu Ulûmi'd-Dîn*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2015.
- Gelenbevî, İsmail. *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Celâl*. 2 Cilt. Dersaadet: y.y, 1316.
- Harman, Vezir. "Alâuddin Buhârî el-Hanefî'nin "Risâletün fi'l-İtikâd Adlı Eseri ve Kelâmî Görüşleri". *Kelâm Araştırmaları Dergisi Kader* XIII/1 (2015), 141-165.
- İbn Ebû Şerîf, Ebü'l-Meâlî Kemâlüddîn Muhammed b. Muhammed. *Kitâbü'l-Müsâmere fî şerhi'l-Müsâyere fî'l-'akâ'idî'l-münciye fî'l-âhire*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 2006.
- İbn Kutluboğa, Ebü'l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kâsım. "Şerhu'l-Müsâyere fî'l-'akâ'idî'l-münciye fî'l-âhire". *el-Müsâmere bi-şerhi'l-Müsâyere içinde*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 2006.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *el-Keşf 'an menâhici'l-edille*. thk. Muhammed Âbid Câbirî. Beyrut: Merkezu Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1998.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm. *Der'ü te'ârûzi'l-'aql ve'n-naql*. 11 Cilt. Riyad: Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suûdi'l-İslâmiyye, 1991.
- İbnü'l-Hanbelî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Necm b. Abdülvehhab. *İstihrâcü'l-cidâl mine'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyan, 1413.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'ân Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir*. 4 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Basım, 2012.
- Kâtib Çelebi, Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-ẓunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. thk. M. Şerefettin Yalçın - Kilisli Rifat Bilge. 2 Cilt. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1941.
- Kaya, Mahmut. "Şart". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/363. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Kubat, Mehmet. *Kur'ân'da Tevhid*. İstanbul: Şafak Yayınları, 1994.

- Kuşlu, Harun. "İbn Sînâ ve Nasîruddîn Tûsî Mantığında Şartlı Önermeler". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVI/30 (2014), 1-16.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Fethullah Huleyf. İskenderiye: Dârü'l-câmiât Mısriyye, t.y.
- Mazlum, Muhammet. *Kirmânî'nin Burhân-ı Temânu' Konusundaki Görüşleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Özen, Şükrü. "Teftâzânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/299-308. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Özer, Mevlüt. *İslam Düşüncesinde Tevhid*. İstanbul: Nun Yayıncılık, 1995.
- Özer, Mevlüt. "Tevhid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/18-20. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Özervarlı, M. Sait. *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodu ve Kelâmcılara Eleştirisi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Râzî, Ahmed b. Muhammed b. el-Muzaffer b. el-Muhtâr Ebu'l-Fezâil. *Hucecü'l-Kur'ân*. y.y., t.y.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *et-Tefsîrü'l-kebîr: Mefâtîhu'l-ğayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 3. Basım, 1420.
- Rescher, Nicholas. "İbn Sînâ Mantığında 'Şartlı' Önermeler". çev. Harun Kuşlu. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XIV/25 (2012), 237-247.
- Sakallı, Talat. "İbn Kutluboğa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/152-154. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Sehâvî, Muhammed b. Abdîrrahmân b. Muhammed. *ed-Đav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, t.y.
- Sünger, Adem. *Teftâzânî'de Burhan ve Burhân-ı Temânu' Delili*. Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Tedribü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. thk. Muhammed Enes Topgöl - Faik Akcaoğlu. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2019.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer el-Horâsânî. *Şerhu'l-'Aķā'id en-Nesefiyye mea Hâşiyeti Cem'u'l-Ferâid bi-inâratı Şerhi'l-'Aķā'id ve yelîhimâ Şerhu Mîzânî'l-'Aķā'id*. Karaçi: Mektebetü'l-Medîne, 2009.
- Tiryaki, Mervenur. *Alâeddin el-Buhârî'nin İbn Arabî ve Vahdet-i Vücûda Yönelik Eleştirileri*. Çanakkale: Çanakkale Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Yağız, Abdullah. *Kur'ân-ı Kerim'de Allah'ın Varlığı ve Vahdaniyetine Dair İstidlal Çeşitleri*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- Yangın, Abdulmelik. *Alâeddin el-Buhârî'nin Fâdıhatü'l-Mülhidin adlı eseri ve Vahdet-i Vücûd nazariyesine ilişkin eleştirileri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Delil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/136-138. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yiğit, İsmail. "Memlükler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/90-97. Ankara: TDV Yayınları, 2004.



**Latin Amerika’da İslam’ı Seçenlerin
Dini Öğrenme ve Rehberlik Süreçleri, Şili Örneği**
In Latin America Religious Learning and Guidance Processes of Those
Who Choose Islam, The Case of Chile

Muhammed Emin ŞİMŞEK

Dr. Öğr. Üyesi, Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri ABD,
Dr. Instructor Member, Gaziantep Islamic Science and Technology University,
Faculty of Islamic Sciences, Department of Philosophy and Religion
muhammedemin.simsek@gibtu.edu.tr

ORCID: 0000-0002-8470-1060

DOI: 10.47424/tasavvur.1651932

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 5 Mart / March 2025

Kabul Tarihi / Date Accepted: 19 Mayıs / May 2025

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2025

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Şimşek, Muhammed Emin. “Latin Amerika’da İslam’ı Seçenlerin Dini Öğrenme ve Rehberlik Süreçleri, Şili Örneği”. *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 11/1 (Haziran 2025): 103-138. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.1651932>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0



Öz

Latin Amerika’daki Müslüman toplulukların varlığı, tarih boyunca çeşitli göç dalgalarıyla şekillenmiştir. Ancak son yıllarda Latin Amerika’da İslâm’ı kabul eden bireylerin sayısındaki artış, Müslümanlığı seçenlerin dinî öğrenme süreçleri, karşılaştıkları zorluklar, rehberlik ihtiyaçları ve bu rehberliğin nasıl sağlandığı gibi konuları önemli araştırma alanları haline getirmiştir. Geleneksel olarak İslâmi bir eğitim altyapısına sahip olmayan bu bölgede, yeni Müslümanların dinî bilgiye erişimi ve yeni kimliklerini inşa etme süreçleri ayrı bir önem taşımaktadır. Bu araştırma, Şili’de İslâm’ı kabul eden bireylerin dinî öğrenmelerini, bu süreçte karşılaştıkları eğitsel ve sosyal zorlukları ve dinî rehberlik mekanizmalarını incelemeyi amaçlamaktadır. Çalışma, nitel araştırma yöntemlerinden yarı yapılandırılmış mülakat tekniği kullanılarak gerçekleştirilmiştir. Araştırma kapsamında Şili’de yaşayan 20 yeni Müslüman bireyle görüşmeler yapılmıştır. Bu kapsamda, bireylerin dinî bilgiye erişim kaynakları, geleneksel ve modern eğitim yöntemlerinin etkisi ve kitle iletişim araçlarının bu süreçteki rolü incelenmiştir. Bu çalışma, Latin Amerika’da yeni Müslüman olan bireylerin din eğitimi ve dinî rehberlik ihtiyaçlarını anlamaya yönelik teorik bir çerçeve sunmayı ve bu alanda daha etkin rehberlik mekanizmalarının geliştirilmesine katkı sağlamayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, İslâm’a Geçiş, Dinî Rehberlik, Latin Amerika, Şili.

Abstract

The presence of Muslim communities in Latin America has been shaped by various waves of migration throughout history. However, in recent years, the increase in the number of individuals who have converted to İslâm in Latin America has made the topics such as “the religious learning process of new Muslims, the challenges they encounter, their need for religious guidance and how this guidance is provided” important areas of research. In this region, which does not traditionally have an İslâmic educational infrastructure, new Muslims' access to religious knowledge and the processes of constructing their new identities are of particular importance. This study aims to examine the religious education experiences of individuals who have converted to İslâm in Chile, the educational and social challenges they face in this process, and the

religious guidance mechanisms. The study was conducted using semi-structured interview technique, one of the qualitative research methods. Within the scope of the research, 20 new Muslims living in Chile were interviewed. In this context, the sources of access to religious knowledge, the impact of traditional and modern education methods, and the role of mass media in this process were analysed. This study aims to provide a theoretical framework for understanding the religious education and religious guidance needs of new Muslims in Latin America and to contribute to the development of more effective guidance mechanisms in this field.

Keywords: Religious Education, Conversion to Islâm, Religious guidance, Latin America, Chile.

Etik Beyan	Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Rektörlüğü, Sosyal Bilimler Bilimsel Araştırma Önerisi Etik Değerlendirme Kurulundan (Karar tarihi: 12/08/2024; Karar No: 19) etik izin alınmıştır.

Giriş

Müslümanların Latin Amerika'ya göçünün 10. yüzyıla kadar uzandığını¹ ileri süren görüşler olsa da 16. yüzyılda Endülüs'ten göç etmek zorunda kalan Müslümanların bölgeye yerleşmesi, tarihsel açıdan daha sağlam temellere dayanmaktadır.² Amerika'nın ve özellikle Latin Amerika'nın keşfiyle birlikte İspanyollar, büyük bir servet ve güç elde etmek amacıyla geniş topraklara sahip olmuş ve birçok fırsat yakalamıştır. Altın ve gümüş madenlerini işletmek için yoğun bir iş gücüne ihtiyaç duyduklarından hem yerli halkı köleleştirmiş hem de Afrika'dan köleler getirerek sahip oldukları geniş tarım arazilerinde çalıştırmak üzere köylüleri ve köleleri zorla istihdam etmiştir.³ Güney Amerika'ya getirilenlerden bir kısmı Hollandalılar tarafından Güneydoğu Asya'dan tarlalarda çalıştırılmak üzere getirilen Endonezyalı Müslümanlardır. Güney Amerika'ya bir diğer Müslüman göçü de İkinci Dünya Savaşı sırasında ve sonrasında Suriye, Lübnan ve Filistin'den, 1948 yılında Yahudilerin İsrail devletini

¹ Ayşenur Albayrak, *Latin Amerika Müslümanları* (İstanbul: İnsamer, 2022), 3.

² Sefa Bulut - Daniela Uruña García, "İslâm in Latin America: Beginning and Continuation of a Migration", *İbn Haldûn Çalışmaları Dergisi* 6/2 (2021), 122.

³ Bulut - García, "İslâm in Latin America: Beginning and Continuation of a Migration", 124.

kurmaları sonrası yine Filistin'den olmuştur. Ayrıca Hindistan, Pakistan ve Bangladeş'ten de Müslümanlar Güney Amerika ülkelerine göç etmiştir.⁴

İspanya'nın kıtayı "Müslümanlardan temizleme" misyonu çerçevesinde kıtadaki Hristiyanlığın varlığını tarihsel kayıtlarla da sağlamlaştıracak verileri koruması ve fakat Müslümanlara ait olanları tahrip etmesi bahse konu tarihsel karmaşaya sebebiyet vermiştir.⁵ İspanyollar Müslümanların yeni dünyada herhangi bir izlerinin olmasını istememiş buna rağmen Müslümanlar yeni dünyaya illegal yollarla girmeye devam etmiştir.⁶

Bazı tarihçilere göre Müslümanların Latin Amerika'daki varlıklarının kökeni İspanyollar ile mücadeleden önceye ve hatta Portekiz ve İspanyol denizcilerin Amerika kıtasını keşfetmelerine kadar dayanmaktadır. Hatta Latin Amerika'nın keşfedilmesinin tarihsel arka planında 1492'de İsaabel ve Ferdinand'ın İber yarımadasında Hristiyanlığı başarıya ulaştırdıkları Müslümanlar ile savaşın yattığı ileri sürülmektedir.⁷ İslâm tarihçilerine göre Amerika kıtasının keşfedilmesinde Müslüman kâşifler önemli rol oynamıştır. Güney Amerika sahillerinde 800 yılına dayanan Arap paralarının bulunması ve Vasco da Gama'nın ünlü Müslüman astronom Ahmad B. Majid'e danıştığı iddiaları da bu tezi güçlendirmektedir.⁸ Venezuela kıyılarında keşfedilen bir gemi batığında çeşitli eşyalarla birlikte büyük bir kısmı 4. yüzyılda basılmış Roma paraları ve iki adet 8. yüzyıla ait Arap sikkesi bulunmuştur. Metal paralar üzerinden yapılan analizler, bu batığın Orta Çağ'a ait olduğunu ve Roma paralarının o dönemde hâlâ dolaşımında olduğunu göstermektedir. Büyük olasılıkla Kuzey Afrikalı Müslümanlara ait olan bu gemi, 800'lü yıllarda Atlantik Okyanusu'nu geçmeye çalışırken sulara gömülmüştür. Söz konusu bilgi, İslâm dünyasından haritacı ve kâşiflerin okyanus ötesine yaptığı yolculuklara dair aktardığı rivayetlere yeni

⁴ Halid Selman, "Güney Amerika Ülkelerinde İslâm ve Müslümanlar I", *EskiYeni* 10 (25 Eylül 2008), 92-93.

⁵ Joel M. Cruz, *The Histories of the Latin American Church: A Handbook* (Minneapolis: Fortress Press, 2014), 17.

⁶ Rafael Guevara Bazan, "Muslim Immigration to Spanish America", *The Muslim World* 56/3 (1966), 176-177.

⁷ Arthur Helps, *The Spanish Conquest in America and Its Relations to The History of Slavery and to The Government of Colonies* (New York: Harper&Brothers Publishers, 1856), 177-199.

⁸ Albayrak, *Latin Amerika Müslümanları*, 2.

bir boyut kazandırmıştır.⁹

Latin Amerika, yani eski İspanyol ve Portekiz sömürgeleri olan Amerika ülkeleri grubu, dünya genelinde Müslümanların en düşük oranda yaşadığı yerlerden biridir. Resmî nüfus sayımlarımda Müslümanların bölge ülkelerindeki oranıyla ilgili veriler açıklanmadığı için genellikle anketler ve Müslüman organizasyonların açıkladığı istatistikler temel alınarak bölgedeki Müslüman sayısı hakkında çıkarımlar yapılmaktadır. Bu sayılar bir kesinlik arz etmese de 650 milyon nüfuslu bölgede Müslümanların sayısının yaklaşık 6 milyon olduğu tahmin edilmektedir.¹⁰

Güney Amerika’da Müslümanların varlığının arttığını Hernan Taboada şu şekilde dile getirmiştir:

“Yaygın bir görüşe göre, İslâm dünyada en hızlı büyüyen din: sadece diaspora toplulukları yeniden İslâmlaşmakla kalmıyor, aynı zamanda din değiştirme Afrika, Avrupa ve Kuzey Amerika’da Hristiyanlığa karşı yarışı kazanıyor ve önümüzdeki on yıllarda taraftar açısından bir numaralı din haline geliyor.”¹¹

Osmanlı İmparatorluğu’nun gerileme ve çöküş döneminde savaşlar, toprak kayıpları siyasi, ekonomik, dinî ve kültürel sorunlar imparatorluk içerisinde “Göç sorunu” olarak adlandırılabilir yeni bir sorunu ortaya çıkarmıştır. Bunun sonucunda Osmanlı’nın kaybettiği bölge Müslümanlarının önemli bir kısmı Anadolu’ya göç ederken, Osmanlı’da gerçekleşen siyasi, sosyal ve ekonomik sorunlar da Osmanlı toprakları dışına göçün oluşmasına sebep olmuştur.¹² Osmanlı İmparatorluğu içerisinde Şam Vilâleti olarak isimlendirilen Suriye, Lübnan, Filistin ve Ürdün topraklarını içerisinde bulunduran bölge güç mücadeleleri, sürekli yönetici değişimleri, Osmanlı’da gerçekleşen ıslahat ve reformların, sorunların çözümüne katkı sağlayamaması toplumsal huzursuzluğa neden olmuştur. Bu huzursuzluk sonucunda bölgedeki demografik yapı

⁹ Metin Zengin, “Afrikalıların ve Müslümanların, Columbus’tan Önce, Amerika’yı Keşfi”, *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 7/1 (30 Mart 2020), 578.

¹⁰ Albayrak, *Latin Amerika Müslümanları*, 1.

¹¹ Hernan Taboada, “El İslâm en América Latina: del siglo XX al XXI”, *Universidad Nacional Autónoma de México*, (2010), 27.

¹² Fatih Fuat Tuncer - Metin Zengin, “Unutulan Göçmenler El Turcolar: Osmanlı Dönemi Suriye Bölgesinden Latin Amerika’ya Yapılan Göçler ve Etkileri”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 13/70 (2020), 306.

bozulmuş; Osmanlı'nın diğer bölgelerinden Bilâdü's-Şâm'a ve buradan da Avrupa'ya ve Amerika kıtasına göçler gerçekleşmiştir.¹³ 19. yüzyılın ilk yarısından başlayıp Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılmasına kadar devam eden bu göçler, sonrasında da devam etmiştir.¹⁴ Göç edenlerin çoğunluğu Hristiyan Araplardan oluşurken Müslümanların Yahudilerin, Ermenilerin ve Dürzilerin de Latin Amerika'ya göç ettiği bilinmektedir.¹⁵ Bu göçmenlerden Türk, Suriyeli ve Lübnanlı Osmanlı vatandaşları Arjantin, Brezilya gibi Latin ülkelerini daha fazla tercih ederlerken, Filistinli vatandaşlar ise çoğunlukla Şili'ye göçü tercih etmiştir.¹⁶

Osmanlı Devleti ile Latin Amerika ülkeleri arasındaki ilk resmî ilişkiler, bu bölgedeki sömürgelerin bağımsızlıklarını kazanmalarının ardından gelişmeye başlamıştır. Ancak Osmanlıların Amerika kıtası hakkındaki bilgilerinin çok daha erken dönemlere dayandığı söylenebilir. Nitekim Osmanlılar kıtanın keşfiyle birlikte bu yeni topraklardan haberdar olmuştur. Özellikle, Piri Reis'in keşiften yaklaşık 21 yıl sonra çizdiği ve Güney Amerika kıyılarını büyük bir doğrulukla tasvir eden dünya haritası, Osmanlı'nın yeni kıtanın varlığını bildiğinin önemli bir kanıtı olarak değerlendirilmektedir.¹⁷ 19. yüzyıl, Osmanlı ve Latin Amerika ülkeleri arasındaki ilişkiler açısından hem nüfus hareketliliği hem de diplomatik ilişkiler açısından dönüm noktası olmuştur.¹⁸

Latinler Osmanlı'dan gelen göçmenlere karşı başlangıçta olumsuz bir tutum sergilenmiştir. Osmanlı göçmenleri arasında çoğunluğu oluşturan ve genellikle ticaretle uğraşan Araplar, ilk göç dalgasının ardından, din farkı gözetilmeksizin Latin Amerika'da istenmeyen göçmenler olmuştur. Arap göçmenlere yönelik bu olumsuz bakış açısı, Brezilya, Şili ve Arjantin'de yayımlanan

¹³ Bulut - Garcia, "İslâm in Latin America: Beginning and Continuation of a Migration", 122.

¹⁴ Lilly Balloffet, "Syrian Refugees in Latin America: Diaspora Communities as Interlocutors", *Lasaforum* XLVII/I (2016), 10-12.

¹⁵ Tuncer - Zengin, "Unutulan Göçmenler El Turcolar: Osmanlı Dönemi Suriye Bölgesinden Latin Amerika'ya Yapılan Göçler ve Etkileri", 305.

¹⁶ Kazım Baycar, "Küresel Göç Çağında Osmanlı Transatlantik Göçleri ve Sebepleri (1870-1914)", *Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 21/40 (2016), 12.

¹⁷ Murat Zelan, *Türkiye'nin Yumuşak Gücünün Tarihsel Bağlamda Değerlendirilmesi: Latin Amerika Örneği* (Ankara, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 48.

¹⁸ Zelan, *Türkiye'nin Yumuşak Gücünün Tarihsel Bağlamda Değerlendirilmesi: Latin Amerika Örneği*, 52.

gazetelerde de kendini göstermiştir.¹⁹

Şili’de 5.000 civarında Müslüman olduğu tahmin edilmektedir. 1956 yılında Suriye, Filistin ve Lübnan’dan Şili’ye çok miktarda Müslüman göç etmiş ve bunlar Müslüman Toplumu Birliği’ni kurmuştur.²⁰ Şili’ye gelen Filistinli Müslümanlar, zamanla örgütlenerek toplumsal bir bütün oluşturmuş, çeşitli vakıf ve dernekler kurarak Müslüman kimliğini koruma yoluna gitmiştir.²¹ Yerel cami veya kültür merkezlerinde Kur’an dersleri, Arapça öğrenme ve fıkıh seminerleri düzenlenmektedir. Şili’deki Centro Cultural Islámico de Santiago’da, kadınlar için özel dinî eğitim programları düzenlenmektedir.²² Şili Müslümanları, bu programları Diyanet İşleri Başkanlığı gibi uluslararası kuruluşlarla iş birliği yaparak eğitim programları düzenlemektedir.²³

Müslüman göçmenler, Latin Amerika’nın mimarisi, mutfağı, dili ve sanatı üzerinde de etkili olmuştur. Özellikle Endülüs’ten gelen Müslümanlar, Latin Amerika’daki çeşitli yapılarda görülen Arap mimari öğelerinin benimsenmesini sağlamıştır. Bunun yanı sıra, mutfak kültüründe de özellikle Brezilya ve Arjantin’de Arap kökenli yemeklerin yaygınlaştığı görülmektedir. Müslüman göçmenlerin etkisiyle Arap mutfağından yemekler, bölge ülkelerinin gastronomik kimliğinin bir parçası haline gelmiştir.

1980’li yıllarda Avrupa ve Amerika’daki üniversitelere eğitim için giden bazı Latin Amerikalı öğrenciler, Müslüman öğrencilerin tebliğ faaliyetleri sayesinde İslâm’ı kabul etmiş ve ülkelerine döndüklerinde çeşitli İslâmi faaliyetler başlatmıştır. Kimliklerini koruyan göçmen Müslümanlar, özellikle yeni Müslüman olmuş gençlerle birlikte hareket ederek Güney Amerika ülkelerinde birçok

¹⁹ Tuncer - Zengin, “Unutulan Göçmenler El Turcolar: Osmanlı Dönemi Suriye Bölgesinden Latin Amerika’ya Yapılan Göçler ve Etkileri”, 310.

²⁰ Halid Selman, “Güney Amerika Ülkelerinde İslâm ve Müslümanlar II”, *Eskiye* 11 (19 Aralık 2008), 95-96.

²¹ Bulut - Garcia, “İslâm in Latin America: Beginning and Continuation of a Migration”, 122.

²² Nigar Asgarova, “İslâm in Latin America: The Rise, Challenges and Current Situation”, *Bilim ve Teknoloji Tarihi Din ve Mezhepler Tarihi Kültür ve Medeniyetler Tarihi* (XVIII. Türk Tarih Kongresi IV. Cilt, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2018), 165-176.

²³ Houssain Kettani, “Muslim Population in the Americas: 1950 – 2020”, *International Journal of Environmental Science and Development* 1/2 (2010), 127-134.

İslâmi teşkilat kurmuş, camiler ve okullar açmıştır.²⁴

Latin Amerika halkları ile Müslüman topluluğun bazı ortak sosyo-politik duruşlara sahip olmaları Müslümanların kıta halkı ile uyumlu yaşamasının temel sebebini teşkil etmektedir. Bununla birlikte ABD politikalarına yönelik hoşnutsuzluk, uluslararası politikaya dair ortak çıkarlar da bu noktada sıralanabilecek unsurlardandır.²⁵ Müslümanlarla Latinlerin kültürel olarak ortak yaşayabileceklerini Taboada şu şekilde dile getirmektedir:

*"Ektopik büyümesi oldukça istisnai olsa da Latin Amerika İslâmı, Protestanlığın ve daha yakın zamanda Asya kökenli diğer tarikatların aldığı kendine özgü biçimlerden bağımsız değildir. Başlangıçta geleneklerimize yabancı olmakla eleştirilen ve yabancı çıkarlar için bir araç olarak görülen bu inançların güçlü bir şekilde yerleşmesi, bu kıtada alışık olduğumuz yaratıcı sentezlerin bir başka örneğini sunabilecek güçlü köklere sahip bir İslâm olasılığını düşündürmektedir."*²⁶

Latin Amerika'daki Müslüman varlığı tarihsel süreç içerisinde farklı göç dalgalarıyla şekillenirken, günümüzde bölge halkları arasında İslâm'a yönelen bireylerin sayısının arttığı gözlemlenmektedir. Ancak, Müslüman olan Latinlerin yeni dinî kimliklerini benimsemeleri ve İslâm'ı öğrenmeleri, belirli zorlukları da beraberinde getirmektedir. Bu bireyler, İslâm'ı öğrenme sürecinde kaynaklara erişim, dinî bilgiye ulaşma yöntemleri, toplum içinde kabul görme ve dinî kimliklerini muhafaza etme gibi konularda çeşitli engellerle karşılaşmaktadır.

Latin Amerika'da İslâm'ı seçen bireylerin çoğunlukla İslâmi eğitim geleceğine sahip olmayan toplumlarda yaşaması, onların dinî öğrenme sürecini zorlaştıran temel etkenlerden biridir. Camilerin ve dinî eğitim veren kurumların sayısının az olması, nitelikli din eğitimi alabilecekleri kaynakların sınırlı oluşu ve dinî rehberlik eksikliği, yeni Müslümanlar için bir eksikliğe sebep olmaktadır. Bu noktada, dinî bilgi edinme süreçlerinde hangi metotları kullandıkları, rehberlik hizmetlerine ne derece ulaşabildikleri, kitle iletişim araçlarından dinî bilgi elde edip edemedikleri gibi sorular önem kazanmaktadır.

²⁴ Selman, "Güney Amerika Ülkelerinde İslâm ve Müslümanlar I", 92-93.

²⁵ Yasin Avcı, "Latin Amerika'da Müslüman Varlığı: Tarihsel Süreç ve Mevcut Durum", *Dünya Siyasetinde Latin Amerika* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2017), 407-432.

²⁶ Taboada, "El İslâm en América Latina: del siglo XX al XXI", 28.

Çalışmamız, Latin Amerika’da İslâm’ı kabul eden bireylerin dinî öğrenme süreçlerine, bu süreçte karşılaştıkları zorluklara ve ihtiyaç duydukları rehberlik hizmetlerine odaklanmaktadır. Ayrıca, geleneksel ve modern eğitim araçlarının, özellikle dijital medya ve kitle iletişim kanallarının, bu süreçte nasıl katkı sağladığını incelemeyi amaçlamaktadır. Bu bağlamda, Latin Amerika’daki Müslüman toplulukların din eğitimi perspektifinden ele alınması, onların eğitim ve kimlik inşa süreçlerine dair önemli ipuçları sunacaktır.

Bu çalışma, Latin Amerika’daki yeni Müslümanların din eğitimi süreçlerini analiz ederek hem bireysel hem de kurumsal düzeyde dinî rehberliğin nasıl sağlanabileceğine dair öneriler geliştirmeyi hedeflemektedir. Aynı zamanda, bölgedeki Müslüman toplulukların din eğitimi bağlamındaki durumunu ortaya koyarak, ilerleyen çalışmalar için teorik bir çerçeve oluşturmayı amaçlamaktadır.

1. Yöntem

1.1. Araştırmanın Amacı

Şili’de İslâm’ı seçen bireylerin dinî öğrenme süreçlerinde karşılaştıkları eğitsel engeller nelerdir, bu engelleri aşmada kullanılan pedagojik stratejiler nasıl işlev görür ve İslâm’ın günlük yaşama uyumunda din eğitiminin rolü Latin Amerika’nın yerel bağlamında nasıl şekillenmektedir? Araştırma, katılımcıların İslâm’ı ne zaman, hangi kaynaklarla ve kimlerin rehberliğinde öğrendiklerini analiz ederek öğrenme dinamiklerini keşfetmeyi; dil bariyeri, kültürel çatışmalar gibi zorlukları ve bu zorlukları aşmada kullanılan pedagojik stratejileri belirlemeyi amaçlamaktadır. Aynı zamanda, İslâm’ı seçmede etkili olan temel faktörleri din eğitimi bağlamında değerlendirerek, İslâm’ın günlük yaşama entegrasyonunu ve bu süreçteki pedagojik destek mekanizmalarını ortaya çıkarmayı hedeflemektedir. Göçmen ve yerel Müslüman toplulukların dinî öğrenme faaliyetlerini analiz ederek, Latin Amerika’da İslâm’ın yerelleşme sürecinde din eğitiminin rolünü küresel literatüre katkı sağlayacak şekilde yorumlamayı hedeflemektedir.

Bu ana amaç doğrultusunda katılımcılara aşağıdaki sorular yöneltilmiştir:

Yaşınız kaç?

Cinsiyetiniz nedir?

Medeni durumunuz nedir?

İslâm'ı ne zaman ve nasıl öğrendiniz?

İslâm'ı seçmenize neden olan en önemli faktörler nelerdi?

İslâm'ı seçmenizdeki en önemli etken neydi?

Aileniz ve çevreniz İslâm'a geçme kararınıza nasıl tepki verdi?

İslâm'ı öğrenirken kimden yardım aldınız? Bu insanlar sizin için ne ifade ediyor?

İslâm'ı kabul ettiğinizde herhangi bir kültürel çatışma yaşadınız mı?

İslâm'ı öğrenmenin en zor yönü neydi?

İslâm'ın hangi yönü sizi en çok etkiledi? Neden?

İslâm hakkında bilgi edinmek için hangi kaynakları kullanıyorsunuz (kitaplar, kurslar, internet, vb.)?

İslâm'ın temellerini öğrenirken en büyük zorluğunuz neydi?

İslâm'ı hayatınıza nasıl entegre ettiniz? İslâm'ın günlük hayatınızdaki etkisi nedir?

İslâm'ı yaşamak için ne tür fiziksel ve sosyal ortamlara ihtiyaç duyuyorsunuz? (cami, kurslar, sosyal faaliyetler, vb.)?

Bir Müslüman olarak toplumda karşılaştığınız en büyük sorunlar nelerdir?

Latin Amerika'da Müslümanların karşılaştığı ortak sorunlar nelerdir?

Ekleme istediğiniz bir şey var mı?

1.2. Araştırmanın Hedefi

Bu çalışmanın temel hedefleri şunlardır:

Latin Amerika'da İslâm'ı kabul eden bireylerin dinî kimlik oluşturma süreçlerini anlamak.

Müslüman olma sürecinde karşılaşılan toplumsal ve kültürel zorlukları ortaya koymak.

İslâm'ı öğrenme ve uygulama süreçlerinde ihtiyaç duyulan dinî rehberlik ve destek mekanizmalarını incelemek.

İbadet ve ritüellerin, bireylerin mânevi güçlenme ve tatmin üzerindeki etkisini analiz etmek.

İslâm'ı kabul eden bireylerin, toplumsal kabul sürecinde yaşadığı deneyimlere ilişkin literatüre katkı sağlamak ve bu alandaki bilgi boşluğunu doldurmak.

1.3. Araştırmanın Yöntemi

Araştırmanın yöntemi nitel araştırma olup, araştırma deseni olarak durum çalışması benimsenmiştir. Veri toplama aracı olarak mülakat kullanılmış, veri analizi ise betimsel analiz yöntemiyle gerçekleştirilmiştir. Nitel araştırma, “gözlem, görüşme ve belge analizi gibi nitel veri toplama tekniklerinin kullanıldığı, algıların ve olayların doğal ortamda gerçekçi ve bütüncül bir biçimde ortaya konmasına yönelik nitel bir sürecin izlendiği araştırma” olarak tanımlanabilir.²⁷ Nitel araştırmalarda sayısal verilere ve istatistiksel analizlere daha az yer verilirken, sözlü verilere ve nitel analizlere daha fazla odaklanılır.²⁸

Durum çalışması, bilgi toplama, toplanan bilgileri organize etme, yorumlama ve araştırma bulgularına ulaşma gibi basamakları içeren sistematik bir araştırma desendir.²⁹ Betimsel analizde ise amaç, görüşme ve gözlem sonucu elde edilen verilerin düzenlenmiş ve yorumlanmış bir şekilde okuyucuya sunulmasıdır. Veriler, daha önceden belirlenmiş temalara göre sınıflandırılır, özetlenir ve yorumlanır.³⁰ Yapılan mülakatlar, veri toplama sürecinin temelini oluşturmaktadır.

Verilerin toplanmasında yapılandırılmış mülakat soruları kullanılmış, 20 katılımcının görüşleri detaylı bir şekilde kayıt altına alınmıştır. Araştırmada 20

²⁷ Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2008), 39.

²⁸ W. Lawrence Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri: Nicel ve Nitel Yaklaşımlar*, çev. Özlem Akkaya (İstanbul: Yayın Odası, 2020), 224.

²⁹ Ruken Vural Akar - Fulya Cenkseven Önder, “Eğitim Araştırmalarında Örnek Olay (Vaka) Çalışmaları: Tanımı, Türleri, Aşamaları ve Raporlaştırılması”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Burdur Eğitim Fakültesi Dergisi* 6/10 (2005), 126-139.

³⁰ Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 224.

kişiyle görüşme yapılmasının nedeni, nitel yöntemin odak noktası olan bağlamsal anlamı keşfetmek ve ‘doygunluk’ ilkesine ulaşmaktır. Katılımcılar, İslâm dinini seçme sürecinin farklı yönlerini yansıtacak şekilde özellikle seçilmiştir. Örneğin, yaş, cinsiyet ve Şili’nin farklı bölgelerinden insanlara ulaşarak çeşitlilik sağlanmıştır. Görüşmeler sırasında, 15. kişiden sonra artık yeni bir tema çıkmamaya başlamış ‘doygunluk’ ancak farklı profilleri dâhil etmek için 5 görüşme daha yapılmıştır. 20 kişi hem verilerin derinlemesine analiz edilebilmesi hem de araştırmacının zaman ve kaynak sınırlılıkları düşünüldüğünde makul bir sayı olarak görülmektedir. Araştırma kapsamında sorular hazırlanmış ve İspanyolcaya tercüme edilmiştir. Çalışmanın bilimsel niteliğini artırmak amacıyla biri alan uzmanı, biri psikoloji, diğeri ise sosyoloji alanından olmak üzere üç uzmandan sorularla ilgili görüş alınmıştır. Gelen dönütler sonucunda 20 olan soru sayısı 15’e düşürülmüştür. Ayrıca, araştırmacının etik ilkeler çerçevesinde yürütülmesi için Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Bilimsel Araştırma Önerisi Etik Değerlendirme Kurulu’ndan 12.08.2024 tarih E-99711239-050.04-457228 sayılı Etik Kurul onayı alınmıştır. Araştırmacı, saha çalışmasını gerçekleştirmek üzere Latin Amerika’ya gitmiş ve burada çeşitli katılımcılarla tercüman aracılığıyla yüz yüze mülakat yapmıştır. Görüşmelerin bir bölümü, Türkiye’ye dönüş sonrasında dijital platformlar aracılığıyla gerçekleştirilerek veri toplama süreci tamamlanmıştır. Araştırma 12.08.2024-16.10.2024 tarihleri arasında gerçekleştirilmiştir. Araştırma Elde edilen veriler, betimsel analiz yöntemiyle analiz edilmiştir. Bu yöntem, katılımcıların dinî, toplumsal ve kültürel deneyimlerini anlamlandırmak için uygun bir çerçeve sunmuştur. Araştırma sürecinde, katılımcıların görüşleri bağlamsal ve bütüncül bir yaklaşımla değerlendirilmiş, ortaya çıkan bulgular aşağıdaki temalar etrafında sınıflandırılmıştır.

İslâm’ı Tanıma Süreci ve İslâm’ı Seçme Sebepleri

İslâm’ı Seçince Aile ve Sosyal Çevrelerinin Tepkileri

Dinî Öğrenme ve Rehberlik Süreçleri

İslâm’ı Seçince Karşılaştıkları Zorluklar ve Çatışmalar

İslâm’ı Günlük Hayatlarına Entegrasyonu

İslâm’ı Seçme Sürecinde Yaşadıkları Kültürel ve Toplumsal Zorluklar

Hayatlarında Mânevi Gelişim ve İbadetlerin Rolü

1.4. Veri Analizi

Bu araştırma, nitel bir araştırma olarak tasarlanmış ve elde edilen veriler, betimsel analiz yöntemiyle incelenmiştir. Araştırmada, katılımcıların görüş ve deneyimleri detaylı bir şekilde analiz edilerek temalar oluşturulmuş ve bu temalar üzerinden sonuçlara ulaşılmıştır. Yapılandırılmış görüşme formları hazırlanmış ve bu görüşme formları katılımcılara uygulanmıştır. Mülakatlardan elde edilen veriler, niteliklerine göre kodlanmış ve anlamlı veri birimleri belirlenmiştir. Bu kodlama, ortak konuların daha iyi anlaşılmasını sağlamıştır. Kodlama sürecinde ortaya çıkan eğilimlere dayanarak yedi ana tema oluşturulmuştur: Temalar arasındaki bağlantılar analiz edilmiş ve bu bağlamda katılımcıların görüşleri bütüncül bir çerçevede değerlendirilmiştir. Tematik analiz sonucunda elde edilen bulgular, araştırmanın amacı ışığında yorumlanmıştır. Araştırma, temaların derinlemesine incelenmesi sayesinde, Latin Amerika'da İslâm'ı kabul eden bireylerin dinî kimliklerini oluşturma, mânevi gelişimlerini destekleme ve toplumsal zorluklarla başa çıkma süreçlerini daha iyi anlamayı mümkün kılmıştır.

1.5. Sınırlılıklar

Araştırma, yalnızca 20 katılımcıyla sınırlı kalmış ve araştırma Şili'de gerçekleşmiştir. Bu durum, elde edilen bulguların tüm Latin Amerika'daki Müslüman nüfusunu temsil etme gücünü sınırlamaktadır. Katılımcıların tamamı Şili'den olması nedeniyle diğer Latin Amerika ülkelerinin kültürel ve toplumsal bağlamı derinlemesine ele alınmamıştır.

2. Araştırmaya Yönelik Bulgular

Araştırma kapsamında, Şili'de İslâm'ı kabul eden 20 kişiyle gerçekleştirilen yapılandırılmış mülakatlardan elde edilen veriler analiz edilmek üzere temalara ayrılmıştır. Bu temalar, katılımcıların dinî öğrenme süreçlerini, bu süreçte karşılaştıkları eğitsel engelleri ve din eğitimine dair ihtiyaçlarını anlamaya yönelik bir çerçeve sunmaktadır.

2.1. Demografik Özellikler

Tablo 1: Demografik Özellikler

Yaş	Cinsiyet	Medeni Durum	Öğrenim Durumu
22	Kadın	Bekâr	Üniversite
24	Kadın	Bekâr	Lisansüstü
25	Erkek	Bekâr	Üniversite
26	Kadın	Bekâr	Üniversite
27	Erkek	Bekâr	Lise ve Öncesi
28	Kadın	Evli	Üniversite
29	Erkek	Evli	Üniversite
30	Kadın	Evli	Lisansüstü
31	Erkek	Evli	Lise ve Öncesi
32	Kadın	Evli	Üniversite
33	Erkek	Evli	Üniversite
34	Kadın	Evli	Lisansüstü
35	Erkek	Evli	Lise ve Öncesi
38	Kadın	Bekâr	Lise ve Öncesi
40	Erkek	Evli	Üniversite
42	Kadın	Evli	Lisansüstü
45	Erkek	Evli	Lise ve Öncesi
50	Kadın	Evli	Üniversite
55	Erkek	Bekâr	Lise ve Öncesi
60	Kadın	Evli	Lise ve Öncesi

Katılımcıların yaş ortalaması 35,2 olarak hesaplanmıştır. Yaş dağılımı 18-65 aralığında olup, en yüksek frekans 25-35 yaş grubunda görülmüştür. Araştırmaya katılan bireylerin büyük çoğunluğu genç ve orta yaş grubundadır. Bu durum, çalışmanın hedef kitlesinin genç ve yetişkin bireyler olduğunu göstermektedir.

Katılımcıların %55'i kadın, %45'i erkektir. Cinsiyet dağılımı nispeten dengeli olmakla birlikte, kadın katılımcıların sayısı erkeklere göre biraz daha faz-

ladır. Bu durum, çalışmanın cinsiyet temsiliinde küçük bir eğilim olduğunu göstermektedir.

Katılımcıların %60'ı evli, %40'i Bekâr (ve boşanmış) olduğunu belirtmiştir. Katılımcıların büyük çoğunluğu evlidir. Bekâr katılımcıların oranı ise daha düşüktür.

Katılımcıların öğrenim durumu, %50 üniversite, %30 lise ve öncesi, %20 lisansüstü şeklinde dağılmıştır. Bu dağılım, çalışmanın büyük ölçüde yükseköğrenim görmüş bireyleri temsil ettiğini, ancak lise ve öncesi eğitilmiş katılımcıların da anlamlı bir oranda yer aldığını göstermektedir.

2.2. Katılımcıların İslâm'ı Tanıma Süreci ve İslâm'ı Seçme Nedenlerine Dair Bulgular

Tablo 2: İslâm'ı Seçme Nedenleri

Kodlar	Frekans (n=8)	Yüzde (%)
Müslüman Rol Modeller	5	62.5%
Allah ile Doğrudan Bağ	2	25%
Kur'an'ın Korunmuşluğu	1	12.5%
İbadetlerin Sadeliği	1	12.5%
Varoluşsal Cevap ve İç Huzur	1	12.5%
Peygamberlerle Tutarlılık	1	12.5%
Sorulara Cevap Bulma	1	12.5%

Katılımcıların çoğu dinin sunduğu iç huzur ve varoluşsal cevapların önemli bir çekim unsuru olduğunu düşünmektedir. Katılımcıların büyük bölümü, Müslüman bireylerin rol model davranışları (dürüstlük, samimiyet, dayanışma) ile İslâm'ın teolojik netliği (Kur'an'ın korunmuşluğu, Allah ile doğrudan ilişki, ibadetlerin sadeliği) arasında bir etkileşimden etkilendiklerini belirtmiştir.

K1, İslâm'la çok zor bir dönemde karşılaştığını belirtmektedir. Yaşadığı hayatın anlamını sorgularken, kendisine doğru yolu gösteren bir Müslüman çiftle tanışmış ve bu çiftin yardımıyla İslâm'ı öğrenmeye başlamıştır. İslâm'ı seçmesinin temel nedeni olarak, Allah'a doğrudan bağlılığı ve bu bağın herhangi bir aracı olmadan gerçekleştiğini vurgulamaktadır. "İslâm, Allah'a teslimiyettir ve

hiçbir aracı olmadan onunla iletişimde olabilmek beni etkiledi.” demektedir.

K5, İslâm'la tanışmasını televizyonda Müslümanların namaz kılma biçiminden etkilenecek başladığını ifade etmektedir. Bu ilk merakla bir İslâm merkezine gidip İslâm'ı öğrenmeye başlamıştır. K5, İslâm'ı seçmesinin en önemli nedenlerinden birinin ibadetler ve Allah'a olan bağlılık olduğunu vurgulamaktadır. Özellikle “İbadetlerin Allah'a olan doğrudan bağlılığı ve sadeliği beni çok etkiledi” şeklindeki açıklamaları, ibadetlerin anlamın ve Allah ile olan doğrudan bağlantının, önemli bir unsur olduğunu ortaya koymaktadır.

K6, İslâm'la bir YouTube videosu aracılığıyla tanıştığını belirtmiştir. İslâm'ın korunmuş yapısı, Kur'an ve sünnetin güvenilirliği ve peygamberlerin ortak mesajlarını taşıması, K6 için çok etkileyici olmuştur. Bu faktörler, İslâm'ı seçmesinin temel nedenlerindendir. K6 şöyle demiştir “Kur'an ve sünnetin doğruluğu ve bu mesajın geçmiş peygamberlerle tutarlılığı beni cezbetti, Kur'an'ın korunmuş olduğunun tespit edilebilmesi çok önemli.”

K9, İslâm'a duyduğu ilginin bir içsel arayıştan doğduğunu ve hayatındaki sorulara cevap ararken bu yola girdiğini ifade etmiştir. Bu süreçte karşılaştığı insanlar ve onların İslâm'ı yaşama biçimi, onu çok etkilemiştir. K9, “İslâm'da aradığım cevapları buldum ve bu bana huzur getirdi. Bunun yanında Müslümanların yaşamı da beni çok etkiledi.” diyerek İslâm'ı bir iç huzur arayışı içinde olduğunu ve bu dini, hayatının anlam arayışında bir cevap olarak gördüğünü yansıtır.

K10, İslâm'la bir arkadaşı vesilesiyle tanıştığını ve süreç boyunca bu kişinin desteğiyle İslâm'ı öğrenmeye devam ettiğini belirtmiştir. İslâm'ın, tüm sorularına cevap veren bir din olması, bu seçimde belirleyici olmuştur. Özellikle, “Bir arkadaşım vesilesiyle İslâm dinini tanıma fırsatım oldu. Kafamda çok ciddi sorular vardı, bir türlü içinden çıkamıyordum, aradığım sorulara cevap bulduğum için İslâm'ı seçtim.” ifadesi, birçok kişinin İslâm'a yönelirken tutarlı bir temel aradığını göstermektedir.

K11, İslâm'la bir hastane ortamında tanışmış, bu süreçte yaşadığı dönüşümü, “Hayatımda karşılaştığım zorluklar beni Allah'a yaklaştırdı. Hastane ortamında insanın aciziyetine şahit oldum. Oradaki bir müslümanın hastalığa karşı tutumu beni etkiledi. Bunun üzerine onunla konuşmaya devam ettim ve böylece Müslüman oldum.” sözleriyle ifade etmiştir.

K15, İslâm'la tanışma sürecinin bir işyerinde karşılaştığı Müslüman bir kadınla hasbihal etmesiyle başladığını belirtmiştir. K15, bu kadının rehberliği ile İslâm'a yönelmiş ve bu süreçte yaşadığı ruhsal boşluğunun dolduğunu belirtmiştir. K15'in ifadesiyle, "Alışveriş yaparken bayan bir arkadaşla karşılaştık ve hasbihal ettik. Konuşunca konu dine geldi ve sorular sormaya başladım, böylece etkilenerek Müslüman oldum. Müslümanların insanî değerleri ve dürüstlükleri bana çok anlamlı geldi. Allah, bana doğru yolu göstermesi için doğru insanları karşıma çıkardı."

K20, İslâm'la bir grup Müslüman aracılığıyla tanışmıştır. Bu durumu şu şekilde dile getirmiştir. "Bu süreçte tanıştığım Müslümanların davranışlarındaki farklılığı görüyor ve bunu anlamaya çalışıyordum. Müslümanlarda fark ettiğim doğruluk ve doğrallık beni etkileyen unsurlar oldu."

Tüm bu katılımcıların ortak noktası, İslâm'ı seçme süreçlerinin ya kişisel mânevi arayışlarına bir cevap bulma ihtiyacıyla ya da çevrelerindeki Müslümanların davranışlarından etkilenmeleriyle başlamış olmasıdır. Çoğu katılımcı, Allah ile aracı olmadan doğrudan bir ilişki kurmanın, İslâm'ı cazip kılan önemli bir faktör olduğunu vurgulamıştır. Bunun yanında, İslâm'ın korunmuş yapısı, Kur'an ve sünnetin güvenilirliği gibi unsurlar da bu süreçte belirleyici rol oynamıştır. Katılımcıların çoğu, çevrelerindeki Müslümanların dürüstlüğü, sadeliği ve yaşam tarzlarından etkilenmiş, onların rehberliğinde bu dini benimsemiştir. Bu yorumlar, İslâm'ı seçme sürecinin bireysel ve sosyal etkenlerin bir araya gelmesiyle oluşan bir süreç olduğunu göstermektedir.

Ataman ve Demiryürek'in (2019) Hollanda'da yaptığı araştırma da benzer sonuçları desteklemektedir. Örneğin, bir katılımcı, "Mensubu olduğum kültürel Hristiyanlık, akli ikna eden mantıklı bir çerçeve sunmuyordu. Tam anlamıyla ateisttim... Ancak İslâm'la tanıştığımda, bu önyargımın aksine, derin bir ruhsal ve entelektüel tatmin buldum." ³¹ ifadesiyle, İslâm'ın evrensel tevhid anlayışı ve akli temellerinin din seçiminde rol oynadığını vurgulamıştır.

2.3. Katılımcıların İslâm'ı Seçince Aile ve Sosyal Çevrelerinin Tepkileri

³¹ Murat Ataman - Ahmet Selim Demiryürek, "Mühtedilerin İslâm'ı Seçmesinde Din Dili ve İletişim (Hollanda-Rotterdam Örneği)", I. Uluslararası Din Ve İnsan Sempozyumu "Din, Dil Ve İletişim" (Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Yayınları, 2019), 748.

Tablo 3: Aile ve Sosyal Çevre Tepkileri

Kodlar	Frekans (n=8)	Yüzde (%)
Başlangıçta Olumsuz Tepki	6	75%
Zamanla Kabul	4	50%
Kültürel Çatışma	3	37.5%
Medya Kaynaklı Önyargı	2	25%
Farklı Tepkiler	2	25%

Katılımcıların İslâm'ı seçtiklerinde karşılaştıkları en önemli unsurlardan biri, aileleri ve sosyal çevrelerinin bu duruma nasıl tepki verdiğidir. Ailelerin ve yakın çevrenin bu tepkileri, kişinin İslâm'ı benimseme sürecinde hem olumlu hem de olumsuz etkiler oluşturmıştır.

K1, İslâm'ı seçtiğinde ailesinin ve yakın çevresinin bu duruma başlangıçta sıcak bakmadığını ifade etmektedir. "İslâm'ı seçmem onların gözünde yeniydi ve başlangıçta kabul edemediler. Onlar da kendilerince haklı çünkü hiç bilmedikleri, karşılaşmadıkları bir din ve yaşam tarzı. İlk başta olumsuz yaklaştılar ancak zamanla anladılar ve kabul ettiler."

K3, ailesinin İslâm'ı seçmesine yönelik tepkisinin daha sert olduğunu belirtmiştir. Aile ve arkadaş çevresinde İslâm, batıda sıkça karşılaşılan olumsuz örneklerle ilişkilendirilmiş ve bu durum katılımcının yaşamını zorlaştırmıştır. Özellikle "Yıllardır televizyon kanallarında, film ve dizilerde direkt veya dolaylı olarak Müslümanlar aleyhine propaganda yapılıyor ve onlar terörist olarak lanse ediliyor. Bunun doğal bir sonucu olarak da toplumda birçok insan için İslâm, çoğunlukla terörizm ve baskıcılıkla ilişkilendirildi. Ailem de bu algıdan dolayı Müslüman olmamı kolay hazmedemedi." ifadesi, birçok insanın İslâm'la ilgili önyargılarının toplumda ne kadar yaygın olduğunu göstermektedir.

K4'ün ailesi, İslâm'ı seçmesini olumlu karşılamış ve dininin gereklerini yerine getirmesine engel olmamıştır. "Ailem, İslâm hakkında ilkin herhangi bir şey bilmiyordu bu sebeple herhangi bir tepkileri yoktu ancak İslâm'ın benim hayatımda oluşturduğu olumlu gelişmeleri gördüler ve İslâm'ın getirdiği barışı ve huzuru görerek bunu kabul ettiler." diyerek ailesinin Müslüman olması sürecinde kendisine engel olmadıklarını belirtmiştir.

K8'in ailesi, İslâm'ı seçme kararını saygıyla karşılamış ancak bu süreçte bazı kültürel farklılıklardan dolayı aileyle zaman zaman iletişim zorlukları yaşadığını dile getirmiştir. Bu durumu şöyle ifade etmiştir. "Ailemle ilişkilerimiz demokratik bir zeminedir. Müslüman olmamı ailem kabul etti ancak bazı konularda anlaşmakta zorlandık. Özellikle ibadetler ve sosyal hayatımı bir Müslüman gibi yaşamam onlara doğal olarak çok farklı geldi. Bu sebeple zaman zaman ben de zorlandım onlar da zorlandı."

K10, İslâm'ı seçtiğinde ailesinin tepkisinin karışık olduğunu belirtmiştir. "Toplumun her kesimi, insanların Müslüman olmasına aynı tepkiyi vermiyor. Örneğin bizde bazı aile bireyleri bu durumu memnuniyetle karşılarken, bazıları İslâm'ı tam olarak anlamadığından beni hala anlamakta zorlanıyor."

K13, ailesinin İslâm'ı seçmesine olumsuz tepki verdiğini belirtmiştir. "Ailem bana alaycı bir şekilde 'Taliban' demeye başladı, bazıları 'Osama bin Laden' dedi zaman zaman. Doğrusu insanlar medyada ne görüyorlarsa onu söylüyor, tam olarak ne yaptığınızı bilmeden, İslâm'ın sosyal yönüyle karşılaşmadan sizi anlamıyorlar. Bu süreçler benim için gerçekten çok zordu. Zaman içerisinde ailemden birçok kişinin kanaatleri değişti hatta alay edenlerden bile fikirleri değişenler oldu" diyen K13, toplumdaki genel İslâmofobik algıların aile içinde bile olduğunu belirtmiştir. Bu zorluğa rağmen, zamanla ailesi K13'ün inancını kabul etmeye başlamış, hatta bu süreçte onunla alay eden kişiler bile fikirlerini değiştirmiştir.

K14, ailesinin genel olarak İslâm'a karşı saygılı olduğunu, ancak bazı aile üyelerinin, kendisi Kur'an-ı Kerim dinlerken rahatsızlık duyduğunu dile getirmiştir. "Kur'an'ı Kerim dinlemeyi sevdiğimden evde çoğunlukla dinliyordum. İlk sıralar kızlarımdan birine çok tuhaf geliyordu hatta korkuyordu ama zamanla o da İslâm'a karşı saygı duymaya başladı." K14'ün ailesinin zamanla İslâm'ı kabullenmesi, uzun vadeli bir süreç olarak aile içi dinamiklerin değişebileceğini göstermektedir.

K19, ailesinin İslâm'a karşı tepkisinin büyük ölçüde olumsuz olduğunu belirtir, ancak zamanla aile bireyleri onun inancına saygı göstermeye başlamıştır. "Ben Müslüman olunca ilk tepki hiç beklemediğim bir yerden yani annemden geldi. Annem başta bu duruma çok karşı çıktı, ama zamanla kafalarında

kurguladıkları olumsuzlukların yaşanmadığını üstelik aileme ve sosyal çevreme karşı daha duyarlı birisi olduğumu görünce bu durumu kabullendi.” ifadesi, birçok ailenin başta tepkisel yaklaştığı, ancak zamanla durumu kabullendiklerini göstermektedir.

Aile ve sosyal çevre, İslâm’ı seçenlerin hayatında oldukça önemli bir rol oynamaktadır. Katılımcıların büyük bir kısmı, başta ailelerinin ya da çevrelerinin İslâm’ı seçme kararlarına olumsuz tepki verdiklerini ifade etmiştir. Bunun temelinde, özellikle Batı toplumlarında İslâm’a karşı oluşturulan önyargılar, medyanın olumsuz etkisi ve yanlış anlaşımalar yatmaktadır. Ancak dikkat çeken bir diğer unsur, bu süreçte zamanla ailelerin ve çevrenin durumu kabul etmeye başlamasıdır. Birçok katılımcı, başlangıçta yaşadığı zorluklara rağmen, sabır ve anlayış göstererek ailelerinin bu yeni inancı zamanla kabullendiğini belirtmiştir. Ailelerin din değiştirme kararına tepkileri, genellikle toplumsal ve kültürel algılarla şekillense de zamanla bireyin inancına saygı duyulmaya başlandığı görülmektedir. Bu tema, İslâm’ı seçen bireylerin aile ve sosyal çevrelerinden gelen tepkilerle nasıl başa çıktığını, bu sürecin nasıl evrildiğini ve zamanla bu tepkilerin nasıl şekillendiğini anlamak açısından önemlidir. Ailelerin baştaki dirençlerine rağmen, din değiştirme sürecinin bir tür “alışma” ve “kabullenme” sürecine dönüşmesi, inanç değişikliğinin sosyal boyutlarının dikkatlice ele alınmasını gerektiren bir süreç olduğunu göstermektedir.

Yasir Suleiman’ın 2013 yılında İngiltere’de İslâm’ı seçen İngiliz kadınlar üzerine yaptığı araştırmada da benzer sonuçlara ulaşılmıştır. Araştırmada, din değiştirme sürecinin ilk evrelerinde bireylerin yoğun bir yalnızlık ve izolasyon yaşadığı vurgulanmıştır. Süleyman’ın çalışmasında bir katılımcının, “My life is so lonely, my question to God is: Why me?” (Hayatım o kadar yalnız ki, Tanrı’ya sorum şu: Neden ben?) şeklindeki ifadesi, bu duygusal yalnızlığın ne denli derin olduğunu ortaya koymaktadır.³² Aile içi ilişkilerde yaşanan gerilimler, arkadaş çevresinden kopmalar ve sosyal bağların zayıflaması, yeni Müslüman olan bireylerin karşılaştığı temel zorluklar arasında yer almaktadır.

2.4. Katılımcıların Dinî Öğrenme ve Rehberlik Süreci

³² Yasir Suleiman, *Narratives of Conversion to İslâm in Britain Female Perspectives* (United Kingdom: University of Cambridge, 2013), 25.

Tablo 4: Dinî Öğrenme ve Rehberlik

Kodlar	Frekans (n=7)	Yüzde (%)
Kişisel Rehberlik	4	57.1%
Topluluk Desteği	3	42.8%
İnternet ve Dijital Kaynaklar	2	28.5%
Cami ve Dinî Önderler	1	14.2%

İslâm'ı seçen bireylerin bu yeni dinî öğrenme süreci, genellikle kişisel çabalar ve çevrelerindeki insanlardan aldıkları rehberlikle şekillenmiştir. Katılımcıların dinî bilgiye ulaşma yolları, bu süreçte karşılaştıkları zorluklar ve aldıkları destekler, dinî öğrenme sürecinin çok boyutlu olduğunu göstermektedir.

K1, İslâm'ı ilk kez tanıtan Müslüman çiftin kendisine büyük bir rehberlik sağladığını belirtmiştir. “Karı koca Müslüman olmuş tanıdığım bir aile vardı. Onlar Müslüman olmadan önce hukukumuz olduğundan hep görüşüyorduk. Onlar Müslüman olunca görüşmeye devam ettim. Onlar da İslâm diniyle ilgili her şeyi bana hem anlattılar hem de pratik olarak gösterdiler. Bana İslâm'ı gösteren o insanlar, bana yalnızca dinimi öğretmekle kalmadılar, aynı zamanda hayatımda bir kardeşlik bağı kurdular.” Bu ifade, K1'in dinî öğrenme sürecinde kişisel rehberliğin ne kadar önemli olduğunu vurgulamaktadır.

K8, İslâm'ı öğrenme sürecinde arkadaşları, eşi ve çevresinden önemli destekler aldığını ifade etmiştir. “Benim için en önemli avantaj eşimin Müslüman olması ve Müslüman olan başka arkadaşlarımın varlığıydı. Eşim ve arkadaşlarım bana İslâm'ın her yönünü öğrettiler; onlar olmasaydı bu kadar kolay olmazdı.” ifadesi, sosyal çevrenin dinî öğrenme sürecindeki rolünü göstermektedir. K4'ün tecrübesi, din değiştiren bireylerin çevrelerinde kendilerine rehberlik edecek bir topluluğa sahip olmalarının dinî öğrenme sürecini nasıl kolaylaştırdığını ortaya koymaktadır.

K12, İslâm'ı öğrenme sürecinde bir hastanede başka bir Müslüman hasta ile tanıştığını ve bu kişinin kendisine rehberlik ettiğini belirtir. “Hasta olmuş ve hastanede yatıyordum. Bildiğiniz gibi hastane ortamında sıkılır ve diğer hastalarla konuşmak istersiniz. Benimle hastanede yatan birisi Müslüman olmuştu. O bana sık sık İslâm'dan bahsediyor ve farklı bir insan olduğu her halinden belli oluyordu. Hastanede karşılaştığım o kardeşim, bana İslâm'ı öğretti ve

bana rehberlik etti.” ifadesi, dinî öğrenmenin bazen beklenmedik yerlerde ve şekillerde gerçekleşebileceğini, dinî rehberlik sürecinin bazen kişisel ilişkiler yoluyla, hatta zorlu ortamlarda bile gerçekleşebileceğini göstermektedir.

K19, İslâm'ı öğrenme sürecinde bir Müslüman kadının ona rehberlik ettiğini ve bu kişinin ona sürekli destek sağladığını belirtir. “Bayan bir arkadaşım Müslüman olmuştu. Samimi arkadaşım olduğu için sık sık konuşuyorduk. Ben de her türlü soruyu soruyordum. Katherine bana ilk rehberliği yaptı ve süreç boyunca beni yalnız bırakmadı” diyerek, bireysel rehberliğin önemini vurgulamıştır.

K7, dinî öğrenme sürecinde en büyük desteği bir din adamından aldığını ifade etmiştir. “Santiago’da bir caminin imamı bana İslâm'ı öğreten kişi oldu. Cami yakın olduğu için zaman zaman hocayla karşılaşıyorduk, bana güler yüz gösterip benimle konuşuyordu. Bana sadece dini öğretmekle kalmadı, aynı zamanda manevî olarak da rehberlik etti.”

K10, İslâm'ı kabul ettikten sonra dinî öğrenme sürecinde yaşadığı en büyük zorluğun yalnızlık olduğunu belirtmiştir. “İslâm'ı yeni öğrenmeye başladığımda çevremde bana rehberlik edecek kimse yoktu, kendimi yalnız hissettim. Bu gerçekten çok önemli bir sorundur.” K10’un bu ifadesi, dinî destek sistemlerinin yetersizliğinin, yeni Müslümanların karşılaştığı en büyük sorunlardan biri olduğunu göstermektedir.

K12, İslâm'ı öğrenme sürecinde özellikle dinî kaynaklara ve internet üzerinden ulaştığı bilgilere ihtiyaç duyduğunu ifade etmiştir. “İnternet sayesinde birçok dinî bilgiye eriştim, ama doğru rehberlik olmadan bu bilgileri anlamak zor oldu.” K12’nin tecrübesi, dijital kaynakların dinî öğrenme sürecindeki önemine, ancak bu bilgilerin doğru anlaşılabilmesi için rehberlik ihtiyacına işaret etmektedir.

K14, İslâm'ı kabul ettikten sonra en büyük desteği bir dinî toplulukta bulunduğunu ifade etmiştir. “Müslüman bir topluluğa katılmak bana hem dinî öğrenme sürecinde yardımcı oldu hem de mânevi destek sağladı.” K14’ün bu ifadesi, dinî toplulukların yeni Müslümanlar için sunduğu destek ve rehberliği yansıtmaktadır.

Dinî rehberlik, İslâm'ı kabul eden bireyler için hem bilgiye erişim hem de

mânevi gelişim açısından çok önemlidir. Dinî öğrenme sürecinde bireyler, rehberlik aldıkları kişilerin bilgi birikiminden ve mânevi desteğinden büyük ölçüde yararlanmaktadır. İslâm'ı seçen bireylerin bu süreçte karşılaştıkları dil, kültür ve sosyal bariyerler, topluluk desteği ve rehberlik sayesinde aşılabilmektedir. Araştırmalar, birebir rehberlik ve cemaat desteğinin dinî öğrenme sürecinde önemli rol oynadığını ve bireylerin bu sayede dini daha derinlemesine anlayabildiklerini ortaya koymaktadır.

Retpitasari ve arkadaşlarının 2023 yılında Endonezya'da Müslüman olan Çinlilere yönelik yaptığı araştırma, yeni Müslüman olan bireylerin dinî uyumunda rehberlik ve danışmanlığın önemini vurgulamaktadır. Araştırmaya göre, bu süreçte danışmanların sağladığı sürekli destek, bireylerin İslâmi öğretilere uyum sağlamasını, karşılaştıkları zorluklarla etkili şekilde başa çıkmalarını ve apostazi (dinden dönme) riskinin azaltılmasını kolaylaştırmaktadır.³³

2.5. Katılımcıların İslâm'ı Seçince Karşılaştıkları Zorluklar ve Çatışmalar

Tablo 5: Zorluklar ve Çatışmalar

Kodlar	Frekans (n=7)	Yüzde (%)
Sosyal Dışlanma	3	42.8%
Dinî Ritüelleri Öğrenmede Zorluklar	3	42.8%
Kültürel Çatışmalar	2	28.5%
Dil Bariyeri	1	14.2%

İslâm'ı tercih eden bireyler, bu süreçte çeşitli zorluklar ve kültürel çatışmalarla karşılaşmıştır. Bu zorluklar genellikle dinî ritüellerin uygulanması, dil bariyerleri, sosyal çevreyle ilişkiler ve toplumda İslâm'a karşı var olan önyargılarla ilgilidir. Bu bölümde, katılımcıların Müslüman olma sürecinde karşılaştıkları temel zorluklar ele alınmıştır.

K5, İslâm'ı kabul etmesinin ardından en büyük zorluk olarak farklı bir inançtan gelmesi nedeniyle İslâm'ı tam olarak kabul etmenin zor olduğunu be-

³³ Ellyda Retpitasari vd., "Navigating the Path to İslâm: Evaluating Persuasive Communication in Conversion Guidance Programs at the Indonesian Chinese İslâmic Unity Institute (PITI) in Surabaya", *Tribakti Jurnal Pemikiran Keislâman* 35/1 (2024), 122.

lirtmiştir. “Ben Hristiyanım, İslâm’ı araştırdım, Müslüman olanlarla konuştum, Hristiyanlığın çelişkilerini ve İslâm’ın netliğini gördüm ve Müslüman olmaya karar verdim. Ancak Hristiyanlıkla İslâm arasında temel farklılıklar var. Örneğin Hristiyanlık hayatınızda ciddi bir değişiklik oluşturmuyorken İslâm hayatınızın tamamında bir değişiklik istiyor. Bu yüzden İslâm’ı benimsemek benim için çok zor oldu ancak Allah’a tam güvenerek bu zorluğu aştım.” K5’in tecrübesi, İslâm’ı benimseme sürecinde eski inanç sisteminden uzaklaşmanın oluşturduğu duygusal ve psikolojik çatışmayı vurgulamaktadır.

K6, Müslüman olduktan sonra çevresinden aldığı tepkilerden dolayı büyük zorluklar yaşadığını belirtmiştir. “Ben Müslüman olmaya karar verince bunu arkadaşlarımla paylaştım. Arkadaşlarım benimle eskisi kadar görüşmek istemedi, ilişkilerini iyice zayıflattılar hatta yalnız kaldım. Bu durumda zorlandım ama güçlü bir inanç ve azimle bu süreci atlattım.” K6’nın yaşadığı sosyal dışlanma, din değiştiren birçok bireyin yaşadığı ortak bir sorundur.

K10, dinî ritüellerin öğrenilmesi sırasında yaşadığı zorluklara dikkat çekmiştir. Özellikle Arapça öğrenme süreci ve Kur’an’ın doğru bir şekilde okunması onun için en büyük engellerden biri olmuştur. Bu durumu şöyle dile getirmiştir. “Müslüman olduktan sonra namaz kılıyorsunuz. Kıldığınız namazdaki duaların hepsini Arapça okuyorsunuz. Bu benim için farklı bir dil demek. Doğrusu Arapça öğrenmek benim için çok zor oldu, duaları ve Kur’an-ı Kerim’i doğru bir şekilde okumam epey zamanımı aldı.”

K11, İslâm’ı öğrenme ve yaşama sürecinde en büyük zorluğunun yeni bir yaşam biçimine uyum sağlamak olduğunu ifade etmiştir. “Kelime-i şehadet getirince artık Müslüman oluyorsunuz ve birçok ibadet yapmanız gerekiyor üstelik bazı ibadetleri çok sık yapmanız gerekiyor, namaz da bunlardan biridir. Beş vakit namazı düzenli bir şekilde kılma alışkanlığı edinmek benim için çok zordu, ama zamanla bu zorluğu aştım.” K11’in dinî ritüel ve alışkanlıkların edinilmesinin zaman aldığını ve bu süreçte sürekli tekrar ve sabrın önemli olduğunu göstermektedir.

K16, dinî öğrenme sürecinde yaşadığı en büyük zorluğun kaygı ve şüphelerle başa çıkmak olduğunu dile getirmiştir. “Müslüman olduğunuzu söylediğiniz anda hayatınızda her şey değişiyor. Özellikle ilk sıralar aynı anda iç dün-

yam, sosyal çevre, dil, ibadetler gibi birçok zorlukla karşılaştım ve bu beni zorladı. Zihnimde sürekli şüpheler vardı; doğru yolda olup olmadığımı sorguladım. Zamanla oluşan iç huzur tüm sorunları aşmamı sağladı.”

K18, İslâm’ı kabul ettikten sonra çevresindeki Müslüman topluluğun kültürel farklılıkları ile başa çıkmanın zorlayıcı olduğunu belirterek, zamanla dinî unsurlar ile kültürel öğeler arasındaki farkı fark ettiğini ifade etmektedir. “Bizim Müslüman olmamıza vesile olanlar bize direkt söylemiyorlardı ancak Arap kıyafetlerinin dinin bir parçası olduğunu dolaylı olarak bize hissettiriyorlardı. Sonraları aslında bunların dinî değil kültürel olduğunu gördüm ve bizim hidayetimize vesile olan kardeşlerin İslâm’ı ve kendi kültürlerini birlikte din olarak bize sunduklarını fark ettim. Şahsen benim Müslüman olmamı sağlayan kişilerin kültürel yaşam tarzına uyum sağlamak, İslâm’ı kabul etmekten daha zorlayıcıydı.”

K20, daha önce Müslüman olan komşusu evden ayrılıp yerine kendisi aynı evi kiralarak latin bir aileye komşu olmuş, komşusu kendisine bir kitap göstererek aralarında şöyle bir diyalog geçtiğini ifade etmiştir. “Önceki komşularımız da sizin gibi Müslümandı, bizim onlarla iyi ilişkilerimiz vardı, hatta sizin kutsal kitabınızı bile hediye ettiler.” diyerek bana Risale-i Nur isimli İspanyolca yazılmış bir kitap verdiler. ‘Bu sizin kutsal kitabınız değil mi?’ dediler. Ben ise kafam karışık bir şekilde camiye gidip imama bu konuyu sordum, başka tecrübeli Müslümanlara da sordum bana bunun çok yanlış bir tutum olduğunu, bizim kutsal kitabımızın sadece Kur’an-ı Kerim olduğunu, bunun dışındaki kitapların ise kutsal kitap olarak değerlendirilmeyeceğini anlattılar. Ancak bazı Müslümanların kendi kitaplarını dolaylı olarak bile olsa kutsal kitap olarak tanıtmalarına bir anlam veremedim.” Bu olay bazı Müslümanların kendi benimsedikleri eserleri İslâm’ın asli kaynaklarıymış gibi sunmalarının, yeni Müslüman olan bireylerde karmaşaya sebep olabileceğini göstermektedir. İslâm’ı yeni kabul eden bir kişinin, Kur’an ve sünnet gibi temel kaynaklara yönlendirilmesi gerekirken, bireysel yorumlara dayalı kitapların kutsal metinler gibi aktarılması yanlış anlamalara yol açabilir. Bu durum, İslâm’ın öğretilerinin kişisel görüşlerden ayrıştırılarak net bir şekilde sunulmasının önemini ortaya koymaktadır.

Din değiştiren bireylerin karşılaştığı zorluklar, sosyal dışlanma, kültürel

çatışmalar, dil bariyeri ve dinî ritüellerin öğrenilmesi gibi çeşitli konularda yoğunlaşmaktadır. Bu zorlukların üstesinden gelmek, bireylerin güçlü bir mânevi bağ geliştirmelerini ve destekleyici sosyal çevrelere erişmelerini gerektirir. Araştırmalar, din değiştirme sürecinde karşılaşılan bu zorlukların, bireyin inanç yolculuğunu şekillendiren temel dinamikler olduğunu göstermektedir. Özellikle mânevi rehberlik ve topluluk desteği, bu sürecin başarılı bir şekilde aşılmasında büyük rol oynamaktadır. Bunun yanı sıra, İslâm dini insanlara sunulurken, kişisel görüş, kültür ve önyargıların dinin bir parçası gibi aktarılmasından kaçınılması gerekmektedir.

2.6. Katılımcıların İslâm'ı Günlük Hayatlarına Entegrasyonu

Tablo 6: Entegrasyon Süreci

Kodlar	Frekans (n=5)	Yüzde (%)
Mânevi Tatmin ve Huzur	4	80%
Ahlaki Gelişim	3	60%
Zaman Yönetimi ve Disiplin	2	40%

İslâm'ı kabul eden bireyler, bu yeni dini nasıl hayatlarına entegre ettikleriyle ilgili çeşitli tecrübeler yaşamaktadır. İslâm'ın gereklerini yerine getirirken bireyler hem mânevi hem de sosyal anlamda önemli değişimler yaşar. Bu süreç, kişisel gelişim, ahlaki değerlerin güçlenmesi ve toplumsal ilişkilerdeki değişimlerle şekillenir. Aşağıda katılımcıların bu uyum süreciyle ilgili tecrübeleri detaylandırılmıştır.

K1, İslâm'ı yaşamaya başladıktan sonra hayatında büyük değişiklikler yaşadığını ifade etmiştir. "İslâm'ı seçtikten sonra hayatımın her yönü değişti. Allah'a olan bağlılığım beni daha disiplinli ve sorumlu biri yaptı." K1'in bu ifadesi, din değiştiren bireylerin, İslâm'ın gereklerini yerine getirmenin onları daha düzenli ve sorumlu kıldığına dair bir örnek sunmaktadır.

K3, İslâm'ın kendisine mânevi açıdan büyük bir güç kattığını ve hayatına bakış açısını değiştirdiğini belirtmiştir. "Benim hayat felsefem değişti diyebilirim. Peygamberimiz Hz. Muhammed (sav) 'Dünyada bir garip veya bir yolcu gibi yaşa' sözü, hayatımda en büyük rehber oldu. Artık dünyaya geçici bir yer olarak bakıyorum." Bu ifade, İslâm'ın bireylerin dünya hayatına yönelik algılarını nasıl şekillendirdiğini göstermektedir.

K9, İslâm'ın ahlaki ilkelerinin hayatına büyük bir etki yaptığını ifade etmektedir. "Daha önce farkında olmadığım birçok konuda daha hassas oldum, yalan söylememek ve başkalarına karşı adil olmak gibi." K9'un bu ifadesi, İslâm'ın ahlaki öğretilerinin, bireylerin günlük hayatlarına nasıl yansıdığına dair bir örnek sunmaktadır.

K10, İslâm'ı kabul ettikten sonra sosyal ilişkilerinde daha sabırlı ve anlayışlı biri haline geldiğini ifade etmiştir. "Sabır ve anlayış, İslâm sayesinde kazandığım en önemli özellikler oldu." K6'nın bu tecrübesi, İslâm'ın, bireylerin sosyal ilişkilerini nasıl dönüştürdüğüne dair bir örnek sunmaktadır.

K12, İslâm'ın hayatına girmesiyle birlikte daha organize bir yaşam tarzı benimsediğini ve zaman yönetimini geliştirdiğini şu şekilde dile getirmektedir. "Namaz çok enteresan bir ibadet bana göre. Örneğin namaz bir gününüzü beşe bölerek günde beş kez Allah'ın huzuruna çıkmanızı sağlıyor. Aynı zamanda insanı disipline eden bir yanı da var. Namaz vakitleri, bana zamanımı daha iyi organize etmeyi öğretti."

İslâm'ı hayatlarına entegre eden bireyler, bu süreçte birçok olumlu değişim yaşamaktadır. Türkiye'de yapılan çalışmalar, İslâm'ın bireylerin hayatlarına disiplin, ahlaki gelişim, aile bağlarında güçlenme ve mânevi tatmin sağladığını ortaya koymaktadır.

2.7. Katılımcıların İslâm'ı Seçme Sürecinde Yaşadıkları Kültürel ve Toplumsal Zorluklar

Tablo 7: İslâm'ı Seçme Sürecinde Yaşanan Zorluklar

Ana Temalar	Frekans (n=4)	Yüzde (%)
Sosyal tepkiler	3	75%
İş hayatında ibadet zorlukları	1	25%
Namaz kılma alanı bulma sorunu	1	25%
İslâmofobi ve önyargı	1	25%

İslâm'ı kabul eden bireyler, yalnızca dini pratiğe geçirme sürecinde değil, aynı zamanda toplumsal ve kültürel normlara uyum sağlama aşamasında da önemli zorluklarla karşılaşabilir. Bu bölümde, katılımcıların İslâm'ı seçtikten sonra karşılaştıkları kültürel ve toplumsal zorluklar ele alınmaktadır.

K1, İslâm’ı kabul ettikten sonra çevresinde özellikle kıyafetleri ve dinî yaşamı nedeniyle farklı gözle görülmeye başladığını belirtmiştir. “Müslüman olunca kadın açısından önemli bir nokta oluyor o da başörtüsü takmak. Başörtüsü takmaya karar verdim ve taktım. Bir anda sosyal çevremde bana karşı inanılmaz bir bakış açısı farklılığı oluştu. Yakın arkadaşlarım, tanıdıklarımın kabullenenler oldu ancak her yerde herkes size farklı bakıyor. Bu ilk etapta zor gibi görünüyor ancak sonrasında ben alıştım açıkçası.” K1’in bu ifadesi, din değiştiren bireylerin özellikle Batı toplumlarında ve daha seküler çevrelerde karşılaştığı görünür dinî simgelerle ilgili zorluklara işaret etmektedir.

K5, İslâm’ı kabul ettikten sonra çevresindeki arkadaşlarının ona karşı daha mesafeli olmaya başladığını ve bunun kendisi için zorlu bir süreç olduğunu şu şekilde belirtmiştir. “İnsanın sosyal ihtiyacının ne kadar önemli olduğunu ben en çok Müslüman olduktan sonra fark ettim. Birçok insan benimle ilişkisini kesti, benden uzaklaştı, hatta yalnız kaldım. Bu çok incitici, çok zor bir şey ancak imtihan dediğimiz şey de tam olarak böyle bir şey. Nitekim İslâm tarihinde bunun örneği çokça yaşanmıştır.” K5’in yaşadığı sosyal izolasyon, din değiştiren bireylerin sık karşılaştığı bir sorundur.

K8, kültürel olarak farklı bir toplulukta İslâm’ı yaşamanın zorluklarına dikkat çekmiştir. “Bir Müslüman olarak yeryüzünün mescid kılınması çok avantajlı bir şey ancak aynı zamanda namaz kılınacak yerin temiz olması ve asgari bazı şartların sağlanması gerekmektedir. Şili’de çok fazla cami bulunmamaktadır. Bir yere gittiğinizde ortam her zaman müsait olmayabiliyor. Dolayısıyla ibadetleri gerektiği gibi yerine getirmekte zorlandım diyebilirim.” K8’in yaşadığı bu durum, özellikle Müslüman olmayan topluluklarda dinî ritüellerin uygulanmasında yaşanan zorlukları yansıtmaktadır.

K5, İslâm’ı kabul ettikten sonra iş hayatında karşılaştığı zorlukları şu şekilde dile getirmiştir. “Hayat devam ediyor. Siz Müslüman olarak bulunduğunuz her yerde ibadetlerinizi zamanı gelince yerine getirmelisiniz. Çalışma ortamımda namaz kılmak için uygun bir ortam bulmak zor oldu ve bazı iş arkadaşlarım bu duruma pek anlayış göstermedi bu da ibadetlerimi yerine getirmemi zorlaştırdı.” K5’in bu ifadesi, ibadetlerin çalışma hayatına entegre edilmesinde yaşanan zorluklara işaret etmektedir.

K17, İslâm’ı kabul ettikten sonra iş arkadaşlarının ve çevresindeki kişilerin

kendisine daha dikkatli ve temkinli yaklaşmaya başladığını belirtmektedir. “Müslüman olduğumu öğrendikten sonra insanlar bana karşı daha temkinli davranmaya başladı, sanki yanlış bir şey yapacaktım gibi.” K17'nin bu ifadesi, İslâmofobi ve toplumsal önyargının bireyler üzerindeki psikolojik etkisini göstermektedir.

İslâm'ı kabul eden bireyler, kültürel ve toplumsal zorluklar karşısında çeşitli mücadeleler vermektedir. Bu zorluklar, dil bariyeri, sosyal çevreden gelen tepkiler, iş hayatında dinî uygulamaların yerine getirilmesi ve dinî sembollerin kabul görmemesi gibi farklı alanlarda yoğunlaşmaktadır.

Zekiye Demir'in 2013 yılında Belçika'da Müslüman olan bireyler üzerine yaptığı araştırma din değiştirenlerin karşılaştığı zorlukları kişisel ve toplumsal boyutlarda incelemektedir. Kişisel zorluklar arasında yeme-içme alışkanlıklarındaki değişim, dinî ritüelleri öğrenme ve psikolojik uyum süreci öne çıkarırken; toplumsal zorluklar daha baskın olarak yeterli dinî eğitim alamama, ibadet alanı bulma sorunu, helal gıda temini, İslâmi giyim standartlarına uyum ve uygun eş bulma gibi çevresel engellerle ilişkilendirilmiştir. Araştırmaya göre, mühtedilerin en çok zorlandığı konuların başında dinî bilgi eksikliği, ibadet için uygun ortam yokluğu ve sosyal entegrasyon gerektiren pratik sorunlar gelmektedir.³⁴

2.8. Katılımcıların Hayatında Mânevi Gelişim ve İbadetlerin Rolü

Tablo 8: Mânevi Gelişim ve İbadetler

Ana Temalar	Frekans (n=7)	Yüzde (%)
Namazın ruhsal denge sağlaması	3	42.8%
Kur'an okumanın huzur vermesi	2	28.5%
Orucun sabır ve dayanıklılık kazandırması	2	28.5%
İbadetlerin hayata anlam katması	2	28.5%
İbadetlerin mânevi gücü	2	28.5%

İslâm'ı kabul eden bireylerin mânevi gelişimi, ibadetlerin düzenli olarak yerine getirilmesi ve bu süreçte yaşanan mânevi dönüşümlerle yakından ilişki-

³⁴ Zekiye Demir, “The Role of Gender in Religious Conversion: The Belgian Case”, Milet ve Nihal inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi 10/1 (2013), 180-181.

lidir. Namaz, oruç, Kur'an okuma gibi ibadetler, mânevi gelişimin temel unsurları arasında yer alır. Bu tema altında katılımcıların ibadet ve dinî ritüellerinin mânevi gelişimleri üzerindeki etkileri ele alınmaktadır.

K1, İslâm'ı kabul ettikten sonra mânevi hayatında büyük bir dönüşüm yaşadığını ifade etmiştir. "Namaz kılmaya başladığımda ruhsal olarak daha dengeli hissetmeye başladım. Namaz, bana huzur ve içsel denge sağladı." K1'in bu ifadesi, namazın mânevi gelişimdeki rolüne işaret etmektedir.

K2, Kur'an okumaya başladıktan sonra mânevi olarak kendini daha güçlü hissettiğini belirtmiştir. "Kur'an okudukça daha derin bir anlam buldum. Her okuduğumda içime bir huzur doluyor."

K3, oruç ibadetinin mânevi gelişiminde büyük bir etkisi olduğunu şu şekilde ifade etmektedir. "Ramazan ayı boyunca oruç tutmak bana sabrı ve dayanıklılığı öğretti. Mânevi olarak güçlendim."

K4, İslâm'ı kabul ettikten sonra ibadetlerin hayatına anlam kattığını şu ifadelerle belirtir. "Her gün namaz kılmak ve dua etmek, hayatıma bir amaç ve anlam kazandırdı. Kendimi daha bağlı ve güçlü hissediyorum."

K10, İslâm'ı kabul ettikten sonra ibadetlerin mânevi gelişim sürecinde sürekli bir destek sağladığını belirtmiştir. "İslâm'ın ritüelleri bana her gün yeni bir güç verdi. Mânevi olarak kendimi daha sağlam hissediyorum."

K14, İslâm'ı kabul ettikten sonra ibadetlerin kendisine derin bir mânevi tatmin sağladığını şu şekilde ifade eder. "Her namaz kıldığımda içsel bir huzur ve tatmin hissediyorum."

K16, İslâm'ı kabul ettikten sonra mânevi gelişim sürecinin ibadetlerle derinleştiğini ifade etmektedir. "Her oruç tuttuğumda, sabrım ve mânevi gücüm daha da arttı."

İslâm'ı kabul eden bireylerin mânevi gelişimi, ibadetlerin düzenli olarak yerine getirilmesiyle yakından ilişkilidir. Katılımcılar, namaz, oruç ve Kur'an okuma gibi ibadetlerin kendilerine huzur ve mânevi güç kazandırdığını ifade etmektedir. Namaz, bireylere ruhsal denge ve bağlılık sağlarken, Kur'an okumak anlam ve huzur sunmaktadır. Oruç ise sabır ve dayanıklılığı geliştirerek

mânevi güçlenmeye katkıda bulunmaktadır. Genel olarak, katılımcılar ibadetlerin, hayatlarına anlam kattığını, içsel tatmin sağladığını ve mânevi gelişimlerini desteklediğini vurgulamaktadır.

Yasir Suleiman'ın 2016 yılında Britanya'da gerçekleştirdiği araştırmada da benzer sonuçlara ulaşılmıştır. Bu araştırmada İslâm'ı benimseyen bireylerin toplumsal uyumuna dair önemli bulgular sunmaktadır. Çalışmada, katılımcıların özellikle sabah namazı gibi disiplinli ibadetlerden ve Kur'an'ın musiki yönüyle tilavetinden etkilendikleri görülmekte, bu durum ibadetlerin mânevi ve estetik çekiciliğinin dinî yönelimdeki rolünü ortaya koymaktadır.³⁵

Sonuç

Bu araştırma, Şili örneğinden hareketle Latin Amerika'da İslâm'ı benimseyen bireylerin dinî kimlik inşa süreçlerini incelemektedir. Bu süreçte karşılaşılan toplumsal, kültürel ve bireysel zorluklar ile rehberlik ve dinî öğrenme dinamikleri analiz edilerek literatüre özgün bir katkı sunulması hedeflenmektedir. Nitel desenle yürütülen çalışmada, İslâm'ı benimseyen bireylerin bu süreci nasıl yaşadıkları; anlam arayışı, dinî bilgiye ulaşma biçimleri, ibadetleri yerine getirmeleri, sosyal çevreyle ilişkileri ve aidiyet hissi çerçevesinde bütüncül olarak ele alınmıştır.

Katılımcıların İslâm'ı seçme nedenleri arasında öne çıkan en önemli unsurlar; İslâm'ın teolojik netliği, Allah ile doğrudan ilişki kurma imkânı, Kur'an'ın korunmuşluğu, ibadetlerin sadeliği ve Müslüman bireylerin rol model davranışları olmuştur. Katılımcılar, özellikle İslâm'da herhangi bir ruhban sınıfının bulunmaması ve bireyin Allah ile doğrudan ilişki kurabilmesinin, kendilerini özgürleştiren bir yön olduğunu ifade etmiştir. Bu bağlamda, Ataman ve Demiryürek'in (2019) Hollanda'da gerçekleştirdiği çalışmayla benzer şekilde, İslâm'ın akli tutarlılığı ve vahiy merkezli yaklaşımının, Batılı bireylerde hem entelektüel hem de ruhsal tatmin sağladığı anlaşılmaktadır.

Araştırmanın bir diğer temel bulgusu, İslâm'ı benimseyen bireylerin büyük bir bölümünün (%75) sosyal damgalama, aile içi çatışma ve izolasyon gibi

³⁵ Yasir Suleiman, *Narratives of Conversion to İslâm in Britain Male Perspectives* (United Kingdom: University of Cambridge, 2016), 23.

zorluklarla karşılaştığıdır. Katılımcılar, başta aileleri olmak üzere, yakın çevrelerinin din değişimine karşı şüpheyle veya olumsuz önyargılarla yaklaştığını belirtmiştir. Yasir Suleiman'ın (2013) İngiltere'de yaptığı çalışmayla örtüşen bu bulgular, medya kaynaklı İslâmofobik algıların yeni Müslümanlar üzerindeki etkisinin Latin Amerika'da da benzer şekilde hissedildiğini göstermektedir. Bununla birlikte, araştırmaya katılanların %50'si, zamanla ailelerinin bu süreçte daha anlayışlı ve kabullenici bir şekilde yaklaştığını ifade etmiştir. Bu durum, din değiştirme sürecinin tek yönlü değil, zaman içerisinde etkileşimsel ve dönüşümsel bir yapıda ilerlediğini göstermektedir.

Katılımcıların dinî öğrenme süreci çoğunlukla kişisel çaba, karşılaştıkları rehber bireyler, dinî topluluklar ve dijital platformlar aracılığıyla şekillenmiştir. Retpitasari ve arkadaşlarının (2023) Endonezya'da yaptığı çalışma ile benzer şekilde, Şili örneğinde de yeni Müslümanların doğru bilgiye ulaşmada zorluk yaşadığı, özellikle kurumsal rehberlik mekanizmalarının eksikliğinin süreçte belirleyici bir engel oluşturduğu görülmüştür.

Katılımcıların %28.5'i, çevrimiçi dinî kaynaklara ulaşmalarına rağmen doğru yönlendirme ve içerik analizi konusunda yetersizlik yaşadıklarını ifade etmiştir. Bu bulgu, Zekiye Demir'in (2013) Belçika'da yaptığı araştırma ile örtüşmektedir.

Çalışmada öne çıkan bir diğer tema, ibadetlerin bireylerin mânevi gelişimi üzerindeki rolüdür. Katılımcıların %42.8'i, namazın ruhsal denge sağladığını, %28.5'i ise oruç ibadetinin sabır, direnç ve huzur sağladığını belirtmiştir. Kur'an tilavetinin estetik ve anlam boyutu, birçok katılımcı tarafından duygusal bağ kurma ve aidiyet hissetme aracı olarak görülmüştür. Bu sonuçlar, Yasir Suleiman'ın (2016) Britanya çalışmasıyla paralellik göstermektedir.

Toplumsal uyum sürecinde karşılaşılan zorluklar da araştırmanın önemli bulgularındandır. Kadın katılımcılar, başörtüsü gibi dinî semboller nedeniyle sosyal dışlanma, iş yaşamında ayrımcılık ve kültürel çatışmalar yaşadıklarını belirtmiştir. Erkek katılımcılar ise dinî kimliklerini açıkça ifade etmekte güçlük yaşadıklarını dile getirmiştir. Ayrıca, bazı Müslüman topluluklarda, bireylerin kendi meşreplerine ait kitapları kutsal metinlerle eşdeğer biçimde sunmaları, yeni Müslümanlar arasında inanç ve uygulama karmaşasına neden olmuştur.

Bu durum, İslâm'ın temel değerlerinin, kültürel unsurlardan arındırılarak ve önyargı oluşturmaktan aktarılmasının gerekliliğine işaret etmektedir.

Katılımcılar dil bariyeri gibi teknik zorlukların da dinî öğrenme sürecini zorlaştırdığını ifade etmiş; özellikle Arapça bilmeyen bireyler için ibadetlerin doğru bir şekilde yerine getirilmesinde desteğe ihtiyaç duyduklarını vurgulamıştır. Bu da, Latin Amerika bağlamında yerel dilde hazırlanmış güvenilir kaynakların ve eğitim içeriklerinin geliştirilmesini gerekli kılmaktadır.

Öneriler

İslâm'ın doğru anlatılmasına yönelik tebliğ ve davet çalışmaları güvenilir kanallar tarafından genişletilmelidir.

İslâm'ın doğru anlaşılmasına yönelik İspanyolca, Portekizce ve farklı dillerde kaynaklar artırılmalı, bu kaynaklar hem fiziki hem de dijital ortamlarda erişime sunulmalıdır.

Dijital ve sosyal medya araçları üzerinden tebliğ ve davet çalışmaları, güvenilir kurumlar tarafından gerçekleştirilmelidir.

Farklı meşrep ve oluşumlara mensup bireyler, kendi topluluklarının öncelikli kitapları yerine, genel geçer ve doğruluğu tartışmasız olan kaynakları yeni Müslüman olan kişilere sunmalıdır.

Farklı bölgelerden tebliğ ve davet için gelen Müslümanlar, kendi kültürlerini din olarak dayatmamalıdır. Yerel Müslüman toplulukların kültürel kimliklerine saygı gösterilmeli ve İslâm'ın evrensel mesajı ön plana çıkarılmalıdır.

İslâm dünyasında yaşayan Müslümanlarla Latin Amerika'da yaşayan Müslümanların iletişimini artırmak için yeni kanallar oluşturulmalıdır.

Brezilya, Arjantin, Meksika gibi Latin Amerika'nın farklı ülkelerinde İslâm'ı seçen bireylerle görüşmeler yapılarak kültürel ve sosyolojik farklar analiz edilmelidir.

Yeni Müslümanlar için dil desteği, ibadet mekânlarına erişim, helal gıda olanakları ve psikososyal rehberlik hizmetlerini içeren kapsamlı kurumsal yapıların etkinliği incelenmelidir.

Din değiştirdikten sonra bireylerin 5-10 yıllık süreçlerdeki mânevi bağlılık, dinî bilgi düzeyi ve toplumsal uyum gibi göstergeleri izlenerek dinî dönüşümün sürdürülebilirliği araştırılmalıdır.

Kaynakça

Albayrak, Ayşenur. *Latin Amerika Müslümanları*. İstanbul: İnsamer, 2022.

Asgarova, Nigar. "İslâm in Latin America: The Rise, Challenges and Current Situation". *Bilim ve Teknoloji Tarihi Din ve Mezhepler Tarihi Kültür ve Medeniyetler Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2018.

Ataman, Murat - Demiryürek, Ahmet Selim. "Mühtedilerin İslâm'ı Seçmesinde Din Dili ve İletişim (Hollanda-Rotterdam Örneği)". *I. Uluslararası Din Ve İnsan Sempozyumu "Din, Dil Ve İletişim"*. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Yayınları, 2019.

Avcı, Yasin. "Latin Amerika'da Müslüman Varlığı: Tarihsel Süreç ve Mevcut Durum". *Dünya Siyasetinde Latin Amerika*. 407-432. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2017.

Balloffet, Lilly. "Syrian Refugees in Latin America: Diaspora Communities as Interlocutors". *Lasaforum XLVII/I* (2016).

Baycar, Kazım. "Küresel Göç Çağında Osmanlı Transatlantik Göçleri ve Sebepleri (1870-1914)". *Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 21/40 (2016).

Bazan, Rafael Guevara. "Muslim Immigration to Spanish America". *The Muslim World* 56/3 (1966).

Bulut, Sefa - Garcia, Daniela Urueña. "İslâm in Latin America: Beginning and Continuation of a Migration". *İbn Haldûn Çalışmaları Dergisi* 6/2 (2021), 121-128.

Cruz, Joel M. *The Histories of the Latin American Church: A Handbook*. Minneapolis: Fortress Press, 2014.

Demir, Zekiye. "The Role of Gender in Religious Conversion: The Belgian Case". *Milel ve Nihal inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi* 10/1 (2013).

- Helps, Arthur. *The Spanish Conquest in America and Its Relations to The History of Slavery and to The Government of Colonies*. New York: Harper&Brothers Publishers, 1856.
- Kettani, Houssain. "Muslim Population in the Americas: 1950 – 2020". *International Journal of Environmental Science and Development* 1/2 (2010).
- Neuman, W. Lawrence. *Toplumsal Araştırma Yöntemleri: Nicel ve Nitel Yaklaşımlar*. çev. Özlem Akkaya. İstanbul: Yayın Odası, 2020.
- Retpitasi, Ellyda vd. "Navigating the Path to Islâm: Evaluating Persuasive Communication in Conversion Guidance Programs at the Indonesian Chinese Islâmic Unity Institute (PITI) in Surabaya". *Tribakti Jurnal Pemikiran Keislâman* 35/1 (2024).
- Selman, Halid. "Güney Amerika Ülkelerinde İslâm ve Müslümanlar I". *Eskiyeni* 10 (25 Eylül 2008), 92-109.
- Selman, Halid. "Güney Amerika Ülkelerinde İslâm ve Müslümanlar II". *Eskiyeni* 11 (19 Aralık 2008), 87-100.
- Suleiman, Yasir. *Narratives of Conversion to Islâm in Britain Female Perspectives*. United Kingdom: University of Cambridge, 2013.
- Suleiman, Yasir. *Narratives of Conversion to Islâm in Britain Male Perspectives*. United Kingdom: University of Cambridge, 2016.
- Taboada, Hernan. "El İslâm en América Latina: del siglo XX al XXI". *Universidad Nacional Autónoma de México*.
- Tuncer, Fatih Fuat - Zengin, Metin. "Unutulan Göçmenler El Turcolar: Osmanlı Dönemi Suriye Bölgesinden Latin Amerika'ya Yapılan Göçler ve Etkileri". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 13/70 (2020).
- Vural Akar, Ruken - Cenkseven Önder, Fulya. "Eğitim Araştırmalarında Örnek Olay (Vaka) Çalışmaları: Tanımı, Türleri, Aşamaları ve Raporlaştırılması". *Süleyman Demirel Üniversitesi Burdur Eğitim Fakültesi Dergisi* 6/10 (2005), 126-139.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2008.

Zelan, Murat. *Türkiye'nin Yumuşak Gücünün Tarihsel Bağlamda Değerlendirilmesi: Latin Amerika Örneği*. Ankara, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Zengin, Metin. "Afrikalıların ve Müslümanların, Columbus'tan Önce, Amerika'yı Keşfi". *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 7/1 (30 Mart 2020), 574-597.

Ebü'l-Abbâs el-Mehdevî'ye Kadar Kayrevan'da Tefsir İlmi ve Onun Tefsir Eserlerindeki Genel Yaklaşımı

The Tafser Science in Qairouan Before Abu'l-Abbâs al-Mahdawî and His General Approach in Tafser Works

Ahmet Arif AKBABA

Dr. Öğr. Üyesi Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat ABD,

Lecturer Assist., Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology
Basic Islamic Sciences, Department of Quran Reading and Recitation Science
Bolu, Türkiye

ahmetarifakbaba@ibu.edu.tr

ORCID: 0000-0002-2239-5395

DOI: 10.47424/tasavvur.1652899

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 6 Mart / March 2025

Kabul Tarihi / Date Accepted: 16 Mayıs / May 2025

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2025

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Akbaba, Ahmet Arif. "Ebü'l-Abbâs el-Mehdevî'ye Kadar Kayrevan'da Tefsir İlmi ve Onun Tefsir Eserlerindeki Genel Yaklaşımı". *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 11/1 (Haziran 2025): 139-174.
<https://doi.org/10.47424/tasavvur.1652899>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0



Öz

Günümüz Tunus sınırları içerisinde yer alan Kayrevan; fethedildiği ilk dönemden itibaren İslamî ilimlerde hatırı sayılır bir gelişim göstererek merkezî bir statü kazanmıştır. İlk nüvelerinin sahâbe-tâbiîn eliyle atıldığı bölgedeki tefsir ilmi, sonrasında doğuya gerçekleştirilen rihleler neticesinde elde edilen tefsir birikimiyle zenginleşmiştir. Bu gelişmeler neticesinde Kayrevan'da hicrî ikinci asırda Yahyâ b. Sellâm (ö. 200/815) ile tefsir yazımı başlamış doğal olarak zamanla bu sürecin belli bir tekamülü yakalaması da beklenmiştir. Ne var ki bölgedeki tefsir ilmi, İbn Sellâm'dan sonra tekâmül sürecini yakalaması şöyle dursun, farklı siyasi ve mezhebî oluşumlar arasında yaşanan mücadeleler sebebiyle hicrî dördüncü asra dek herhangi bir varlık gösterememiştir. Müfessir kimliğinin yanı sıra fakih, kurrâ ve dilci gibi çok yönlü ilmî kişiliğiyle de temayüz eden Ebü'l-Abbâs el-Mehdevî el-Kayrevanî (ö. 440/1048); mufasssal şekilde kaleme aldığı *et-Tafsîlü'l-câmi' li 'ulûmi't-tenzîl* adlı eseriyle Kayrevan Tefsir literatürüne adeta ikinci bir tedvin dönemini yaşatmıştır. Bu yönüyle o, Mekkî b. Ebî Talib (ö. 437/1045), Ebû İshâk İbrâhîm es-Sefâkûsî (ö. 742/1342) ve Ebû Abdillâh b. Arafe (ö. 803/1041) gibi önemli müfessirlerin yettiği Kayrevan'da kritik bir isim olarak öne çıkmıştır. Mezkûr eserin Kayrevan Tefsir literatürünün ilkleri arasında yer alması gözden kaçırılmaması gereken bir ayrıntıdır. Nitekim müellif, ahkâm-nâsih-mensûh, Tefsir, kıraat, i'râb ve sûrelerin Mekkîlik-Medenîliği ve âyet sayılarını özgün beş bâbta konu ettiği eserinde kıymetli bilgiler aktarmıştır. Mâlikî mezhebine mensup olan müfessirin, mezhep taassubu gütmekten diğer mezheplerin görüşlerini aktarması, eseri daha da önemli hale getirmektedir. Sahâbe, tâbiîn ve selef müfessirlerinden aktarılan nakillerin; merkezî yer tuttuğu rivayet ağırlıklı eser, kıraat ilmi açısından da önemli bilgiler içermektedir. Bu yönüyle ansiklopedik bir görünüm arz eden tefsir, addü'l-âyet temalı eser görevi de görmektedir. Mehdevî, her sûrenin sonunda o sûredeki ihtilaf edilen âyet yerlerini ele almakla kalmamış, tercihi olan Medeniyyü'l-evvel Mushafı çerçevesinde âyetlerin son kelimelerini yani ruûsü'l-âyetini teker teker tatad etmiştir. Bu yönüyle eser Kuzey Afrika ve Endülüs başta olmak üzere geniş bir coğrafyada kaynak kitap olarak kabul görmüştür. Bu çalışma; Mehdevî'nin hal-i hayatına dek Kayrevan bölgesindeki tefsir ilminin safahatı, bu zaman zarfında kayda değer bir gelişim gösterememesindeki sebepleri ve müfessirin bahse konu eserindeki metodu olmak üzere üç temel hedefe

yoğunlaşmaktadır. Sözü edilen bu yoğunlaşma, Kayrevan'ın siyasi ve tefsir tarihine dair literatürün yanı sıra Mehdevî'nin eserlerinin incelenmesi ve elde edilecek bulguların değerlendirilmesi yöntemiyle gerçekleştirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Tunus, Kayrevan, Mağrib, Mehdevî, *et-Tafsîl*.

Abstract

Located within the borders of present-day Tunisia, Qairouan achieved a central status from the first period of conquest, showing considerable progress in Islamic sciences. The Science of tafser in the region, where the first seeds were laid by the hands of the Companions and successors, became an area that was gradually enriched with the tafser materials obtained as a result of the travels carried out to the East. As a result of these developments, composing tafsters began in the second century in Qairouan with Yahya b. Sallām (d. 200/815), and it was naturally expected that this process would reach a certain level of development over time. However, the science of tafser in the region, let alone achieving its development process after Ibn Sallām, could not show any existence until the fourth century of the Hijra due to the struggles between different political and sectarian formations. Abu'l-Abbās al-Mahdawī (d. 440/1048), who was distinguished with his multifaceted scientific personality as a jurist, qurrā and linguist in addition to his identity as a commentator, brought a second period of tedvin to the Kairouan tafser literature with his detailed work called *al-Tafsîl al-Jamî' li 'ulūmi al-tanzîl*. In this respect, he stood out as a critical name in Qairouan where prominent commentators such as Mekkî ibn Abi Tālib (d. 437/1045), Abu Ishāq Ibrahim al-Safākusî (d. 742/1342) and Abu Abdillāh ibn Arafe (d. 803/1041) were educated. The fact that the mentioned work is among the first in the Qairouan tafser literature is a valuable detail that should not be overlooked. Indeed, the author has formed his work into five unique chapters, including the subjects of ahkām-nāsikh-mansūkh, interpretation, recitation, i'rāb and whether the surahs are Meccan or Medinan, and the number of verses, and has conveyed valuable information. It is important to note that the commentator, who is known to be a member of the Mālikî school of law, not only included detailed information in the judgment verses, but also did not refrain from conveying different sectarian views without any sectarian fanaticism. The work, which is in the form of a narration and in which the narrations

transmitted from the companions, successors and commentators take place at its center, has also contains important information in terms of the science of recitation. In this respect, this book which has an encyclopedic appearance, also serves as a work with the theme of addu'l-ây. Because at the end of each sura, Mahdawî not only addressed the controversial verse places in that sura, but also counted the ruûsu'l-ây, that is the last words of the verses, one by one within the framework of the Mushaf of Medenî al-aewwael, which was his choice. The mentioned work of Mehdevi has been accepted as a source book in a wide geography, especially in North Africa and Andalusia. This study will focus on three main objectives: the stages of the science of tafsir in the Qairouan region in the first five centuries of the Hijra, the reasons why it could not show any significant development during this period, and Mahdawî's method in the work in question. This focus will be carried out by examining the literature on the political and tafsir history of Qairouan, as well as the works of Mahdawî, and evaluating the findingsobtained.

Keywords: Commentary, Tunisia, Qairouan, Morocco, Mahdawî, *al-Tafsîl*.

Etik Beyan	Bu çalışma Prof. Dr. Ömer Başkan danışmanlığında 29.07.2024 tarihinde tamamladığımız “Kıraat İlmi Tarihindeki Yeri ve Önemi Açısından Ebü'l-Abbâs el-Mehdevî” başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır (Doktora Tezi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Bolu, Türkiye, 2024). / This article is extracted from my master thesis/doctorate dissertation entitled “Abu'l-Abbas Al-Mehdevî In Terms of Its Place And Importance In The History of ‘ilm al-Qırâ’ah”, (Master Thesis/PhD Dissertation, Bolu Abant Izzet Baysal University, Bolu/Turkey, 2024)

Giriş

Bugünkü Tunus sınırları içerisinde bulunan Kayrevan; Müslüman Arapların inşa ettiği ilk şehirler arasında yer almaktadır. Kayrevan bölgesi, Hz. Osman'ın hilafeti döneminde fethedilmiş, Emevî halifelerinin yürüttüğü merkezi politikalarla birlikte siyasi, ilmi ve kültürel açıdan İslam medeniyetinin merkezlerinden biri haline gelmiştir. Zamanla farklı dinî oluşumların kümelenmeye

başladığı bölgedeki tedris faaliyetleri daha dinamik, entelektüel hayat da daha canlı bir hal almıştır.

İlk dönemlerdeki bu canlı ilmî ortamın paydaşlarından olan Tefsir ilminin, sonraki dönemde ulemânın teksifini farklı ilmî sahalara kanalize etmesi sebebiyle önemli bir durgunluk süreci yaşadığı anlaşılmaktadır. Bu minvalde Kayrevan tefsir literatürünün, hicrî ilk beş asır itibarıyla sadece Yahyâ b. Sellâm'ın eseriyle kaim, tabir-i caizse alabildiğine çorak ve verimsiz bir dönemi temsil ettiği de söylenebilir. Bu çorak dönemin ardından bölgenin, Mehdevî'nin *et-Tafsîlü'l-câmi* li 'ulûmi't-tenzîl adlı eseriyle Tefsir alanında kayda değer bir atılıma şahitlik ettiği görülmektedir. Bu yönüyle söz konusu tefsirin, bölgeyle beraber bir okumaya tabi tutulmasının, bölgedeki tefsir ilminin durumu açısından bazı önemli veri ve tespitleri beraberinde getireceği anlaşılmaktadır.

Bu çerçevede ülkemiz akademiasında konumuzla ilintili biri bölgesel diğeri ise eser noktasında olmak üzere iki çalışmaya atıf yapmak gerekmektedir.

Bu çalışmalardan ilki; Aslan Habibov'un *et-Tafsîlü'l-câmi*'in muhtasarı *et-Tahsîl*'i konu edindiği *Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ammâr el-Mehdevî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu* adlı yüksek lisans tezidir.¹ Ancak ilgili tezin ifade edildiği üzere doğrudan bizim çalıştığımız eseri değil muhtasarını konu ettiği, Kayrevan bölgesi tefsir tarihine dair herhangi bir bilgiye yer vermediği, Mehdevî'nin tefsir anlayışına yönelik kimi önemli meseleleri de gündemine almadığı görülmüştür.

Konuya ilişkin ikinci çalışma ise Osman Kara'nın kaleme aldığı *Başlangıçtan Günümüze Mağrib Tefsir Tarihi* adlı eseridir.² İsminden de anlaşılacağı üzere tüm Mağrib bölgesini konu edinen ve bölgeye dair ülkemizde ilk olma özelliği taşıyan mezkûr çalışmada, geniş bir bölgenin konu edilmiş olunmasının doğal sonucu olarak Mehdevî'nin tefsir metodolojisine yönelik aktarılan bilgilerin hayli sınırlı kaldığı saptanmıştır.

¹ Aslan Habibov, *Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ammâr el-Mehdevî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu* (Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2003).

² Osman Kara, *Başlangıçtan Günümüze Mağrib Tefsir Tarihi* (Ankara: İlâhiyât, 2020).

Haddizatında her iki çalışmada Kayrevan bölgesi ve Mehdevî'nin tefsiri hakkında gözden kaçmış ve üzerinde yeterince durulmamış önemli hususların tespiti, makalenin kaleme alınmasının temel gerekçesini oluşturmaktadır.

Çalışma, matbu olmadığı için *et-Tafsîlü'l-câmi*'nin temin edebildiğimiz iki yazma nüshası üzerinden ele alınacaktır. Kastamonu Kütüphanesinde yer alan bu nüshalardan ilki, eksik kısımları olmakla birlikte, İbrâhîm sûresinin son kısmından başlayıp en-Nâs sûresiyle bitmektedir. Dokuzuncu cilde tekabül eden diğer nüsha ise Süleymaniye Kütüphanesi'nde yer almakta ve el-Enbiyâ sûresi ile er-Rûm sûresi arasını kapsamaktadır. Çalışmada, yazma nüshalarda eksik kısımlarının olması sebebiyle gerektiği durumlarda eserin matbu olan muhtasarı *et-Tahsîl*'den de istifade edilecektir.

Makalede son bölüm Mehdevî'nin metoduna mutabık şekilde beş bâbla teşekkül ettirilecek, kaynaklarının ele alındığı ayrı bir başlıkla konu nihayete erdirilecektir. Bu çalışmayla ilgililerin dikkatini Mehdevî'nin eserlerine, müfessir kişiliğine ve neşet ettiği Kayrevan bölgesine çekerek alana mütevazı bir katkı sunmak amaçlanmaktadır.

1. Tefsir İlmi Açısından Kayrevan'ın Önemi

Kayrevan,³ Hz. Osman'ın hilafeti döneminde (644-656) Mısır merkezli yürütülen harekâtlar kapsamında fethedilen bir coğrafyadır.⁴ Ancak bölge, yerli halkın önemli bir kısmını teşkil eden Berberîlerin sık sık gerçekleştirdikleri irtidat temelli ayaklanma ve isyan girişimleri sebebiyle Müslümanların birçok askerî harekât neticesinde İslam beldesi haline gelebilmiştir.⁵ Erken dönemde

³ Nadir Özkuyumcu, "Kayrevan", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/88; Esra Keskin, *Kuruluşundan Emevîler Devleti'nin Yıkılışına Kadar Kayrevan* (Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 6.

⁴ Adem Apak, "Hz. Osman Dönemi Fetihleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 9/9 (2000), 437-446.

⁵ Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân* (Beyrut: Mektebetü'l-Hilal, 1988), 227; Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed b. el-Ensârî ed-Debbâğ, *Meâlimü'l-îmân fî ma'rifeti ehli'l-Kayrevân* (Tunus: el-Mektebetü'l-Atika, ts.), 1/8.

ortaya çıkan bölgedeki bu istikrarsız ortam; sahâbe⁶ ve tâbiîn⁷ gayretleriyle ilk İslâmî eğitimin teşekkülüne çalışıldığı bir vasatta, ilmî inkişafı geciktirdiği gibi kimi belirsiz süreçleri de beraberinde getirmiştir. Nitekim kaynaklarda dönemin eğitim faaliyetlerine yönelik doyurucu bilgi bulmanın zorluğu da bu durumla irtibatlandırılmıştır.⁸ Sonuçta bölgedeki eğitim eksenli aktivitelerin ancak hicrî birinci asrın sonları itibariyle sahâbe-tâbiîn⁷ şahsî gayretleri neticesinde sistematik bir hal almaya başladığı ifade edilebilir. Konu özelinde sahâbî Süfyân b. Vehb, vurgulanması gereken ilk isimlerdendir. Nitekim Ğıyâs b. Ebî Şebîb, henüz çocukken kütaplardaki⁹ ders halkalarında bulundukları sırada Süfyân b. Vehb'in yanlarına uğrayıp kendilerine selam verdiğini aktarır.¹⁰ Yine sahâbî Ebû Mansûr el-Fârisî de bu noktada dikkat çeken isimlerdendir. Kendisi Kayrevan'ın fethi akabinde burada kalmış ömrü vefa edinceye dek Kur'an tedrisiyle iştigal etmiştir.¹¹ Söz konusu mezkûr kayıtlar bir taraftan sayıları az da olsa sahâbenin, bölgede yürütülen eğitim faaliyetlerindeki aktif rolüne işaret ederken diğer taraftan da mezkûr faaliyetlerin kurumsal bir nitelik kazanmaya başladığına dair emareler de barındırmaktadır. Tâbiînden ilk dikkat çeken isim ise Ebû Hureyre (ö. 58/678), İbn Abbâs (ö. 68/687-88), Âişe (ö. 58/678), Amr b. As (ö. 43/664) gibi sahâbenin büyüklerinden rivayette bulunmuş olan Ebû Abdullah Ali b. Rebâh el-Lahmî (ö. 114/732)'dir. *Riyâdu'n-nüfûs* sahibi, onun

⁶ İbn İzârî el-Merrâküşî, *el-Beyânü'l-Müğrib fî ahbâri'l-Endelûsi ve'l-Mağrib* (Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1983), 1/20; Geniş bilgi için bk. Abdurrahman Osman Hicâzî, *et-Terbiyetü'l-İslâmiyyü fî'l-Kayrevan* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1997), 1/141-143.

⁷ Hicâzî, *et-Terbiyetü'l-İslâmiyyü fî'l-Kayrevan*, 1/143.

⁸ Vesîle b. Hamde Bel'id, *et-Tefsîr ve ittîcâhâtühû bi-l-frîriyye: mine'n-neş'eti ile'l-karni's-sâmini'l-hicrî* (Tunus: Şirketü Fünûnî'r-Resm ve'n-Neşr ve's-Sahâfe, 1994), 64; Mağrib bölgesinin fethi ve oradaki ilk ilmî faaliyetler hakkında bilgi için bk. Osman Kara, *Başlangıçtan Günümüze Mağrib Tefsîr Tarihi* (Ankara: İlâhiyât, 2020), 38-44.

⁹ Kayrevan'ın da dahil olduğu kimi İslam ülkelerinde ilkokul derecesindeki dinî okullara verilen addır. Bk. Jacob M. Landao, "Küttâb", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/3-4.

¹⁰ Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed el-Mâlikî, *Riyâdu'n-nüfûs fî tabakâti ulemâi'l-Kayrevan ve İfrîkiye*, thk. Beşîr el-Bükûş (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1994), 1/91; Debbâğ, Süfyân b. Vehb'in hicrî 60 ile 78 arası Kayrevan'da bulunduğunu belirtmektedir. Debbâğ, *Meâlimü'l-îmân*, 1/151.

¹¹ Abdülhâdî Hamitû, *Kırâatü'l-İmam Nâfi' inde'l-Mağâribe min rivâyeti Ebî Saîd Verş* (Rabat: Menşûrâtü Vizârâti'l-Evkâf, 2003), 1/37; Muhammed el-Muhtâr Veleddü Ebâh, *Târîhu'l-kırâât fî'l-Meşrik ve'l-Mağrib* (b.y.: y.y., 2001), 187.

mücahid ve gazi olarak Kayrevan'a yerleştiğini ve burada bir mescid inşa ederek bölge insanının kendisinden istifade ettiğini belirtir.¹² Bölgede tedrisle iştiغال eden tâbiünden bir diğer önemli isim ise Kayrevan'da vefat eden Ebû Raşîd Haneş b. Abdillâh es-San'ânî'dir (ö. 100/718). Kendisi Hz. Ali, İbn Abbâs ve İbn Ömer'den rivayette bulunmuş; Abdurrahman b. En'um'un (ö. 161/777) da içinde olduğu kalabalık bir grup ondan istifade etmiştir.¹³ Tâbiîn neslinden değinilmesi gereken bir diğer isim de Kayrevan ehlinin kendisinden çokça faydalandığı Ebû Saîd Keysân el-Makberî'dir (ö. 100/718). Kendisi, tâbiîn'in ileri gelenlerinden olup Ebû Hureyre ve İbn Ömer gibi sahâbenin büyüklerinden nakillerde bulunmuştur.¹⁴

Tâbiîn neslinden zikre medar olan bu isimleri konumuz açısından önemli kılan husus ise rivayette bulundukları sahâbîlerin, özellikle Tefsir ve Hadis ilimlerinde temayüz etmiş kişiler arasında yer almış olmalarıdır. Bu verilerden hareketle her ne kadar mezkûr isimlerin gerçekleştirdikleri ilmî aktivitelerin mahiyetine/içeriğine dönük doyurucu bir kayda rastlayamasak da Kayrevan'da Tefsir ilminin ve eğitiminin önemli aktörlerinden oldukları pekâlâ söylenebilir. Özellikle eğitimde merkezî bir kurum halini alacak olan camiilerin inşasıyla birlikte bölgedeki Tefsir ilmi tedrisinin daha sistematik bir hal almaya başladığı ifade edilmelidir. Nitekim İbn Abbâs'ın mevlası İkrime (ö. 105/723)'nin, Kayrevan'daki Ukbe camiinin inşasıyla birlikte batı minaresinin arkasında "Rakîbiyye" diye isimlendirilen yerde teşekkül ettirdiği ilim halkası, bunun somut örneğini teşkil etmektedir.¹⁵ Bu noktada İbn Teymiye (ö. 728/1328)'nin; insanları Tefsir ilminde Atâ İbn Rebâh ve İkrime gibi Mekkeli tâbiîn'in ileri gelenlerinin bilgilendirdiği ve bunların da İbn Abbâs'ın talebesi olduğu yönündeki tespitlerinden¹⁶ hareketle İbn Rebâh ve İkrime'nin tesis ettikleri ders halkalarının Tefsir merkezli bir içerik arz ettiği ve bu Tefsir

¹² Mâlikî, *Riyâdu'n-nüfûs*, 1/119.

¹³ Mâlikî, *Riyâdu'n-nüfûs*, 1/121-122.

¹⁴ Mâlikî, *Riyâdu'n-nüfûs*, 1/123/124.

¹⁵ Muhammed b. Ahmed b. Temîm Ebü'l-Arab, *Tabakâtü ulemâi İfrîkiye* (Lübnan: Dâru'l-Kitabî'l-Lübnânî, ts.), 1/146.

¹⁶ Takîyyüddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalîm İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, thk. Abdurrahmân b. Muhammed Kâsım (Suudi Arabistan, 1995), 13/347.

medresesinin,¹⁷ Kayrevan'ın yeni bir ilmî merkez haline gelmesinde başat rol oynadığı öngörülebilir. Söz konusu bölgede erken dönemde Tefsir ilmi namına zikredilebilecek diğer bir faaliyet ise Esed b. Fûrât'ın (ö. 213/828) başında bulunduğu ve kendisine Müseyyeb b. Şerîk el-Kûfî'nin (ö. 186/802) tefsirinin rivayet edildiği ders halkasıdır.¹⁸ Bu çerçevede fetihle birlikte bölgeye intikal eden sahâbe ve tâbiîn nezaretinde yürütülen eğitim-öğretim faaliyetlerinin, zamanla inşa edilen camii, küttâb ve ribât gibi mekânlara taşınmasıyla kurumsal bir boyut kazanmış olduğu bilgisi, özellikle hatırlanmalıdır.¹⁹ Sonuç itibarıyla ilk aşama olarak tanımlayabileceğimiz bu dönemin; sahâbeden tevarüs eden tefsir rivayetlerinin, tâbiîn eliyle bölge insanına aktarılma sürecinden ibaret olduğu ifade edilebilir.

Bölgedeki genelde ilmî hayatın özelde ise Tefsir halkalarının; Emevî halifesi Ömer b. Abdülazîz'in Kayrevan için görevlendirdiği "aşere heyeti"²⁰ ve bölge insanının doğuya gerçekleştirdikleri ilmî seyahatlerde elde ettikleri müktesebatla²¹ daha canlı, nitelikli ve derinlikli bir hal aldığı anlaşılmaktadır. Konu özelinde Kayrevan'da Tefsir ilminin önemli bir aşama kaydederek tedvinine başlanması da etkisi büyük olan Abdullah b. Ferrûh el-Fârisî el-Kayrevânî²² (176/792) özellikle zikredilmelidir. Kaynaklarda kendisinin; ilmî faaliyetlerde bulunduğu Kayrevan'dan doğu İslam dünyasına ilk seyahati gerçekleştirdiği,²³ bu seyahatte İmam Mâlik (ö. 179/795) ve Süfyân-ı Sevrî (ö. 161/778) gibi

¹⁷ Mâlikî, İkrime'nin Kayrevan'a yerleştiğini ve burada ilmini insanlar arasında yaydığına dikkat çekmektedir. Bk. Mâlikî, *Riyâdu'n-nüfûs*, 1/146.

¹⁸ Mâlikî, *Riyâdu'n-nüfûs*, 1/265; ayrıca bk. İbrahim el-Vâfî, *ed-Dirâsâtü'l-Kur'âniyye bi'l-Mağrib fi'l-karni'r-râbii aşera el-hicrî* (Fas: Matbaatü'n-Necâhi'l-Cedide-Dâru'l-Beyzâ, 1999), 117-220.

¹⁹ Debbâğ, *Meâlimü'l-îmân*, 1/151; ayrıca bk. Saîd Arâb, *el-Kurrâ ve'l-kirâât bi'l-Mağrib* (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1990), 10-12.

²⁰ Huseyn b. Muhammed Şevât, *Medresetü'l-hadîs fi'l-Kayrevân mine'l-fethi'l-İslâmî ilâ müntesafi'l-karni'l-hâmisi'l-hicrî* (Riyad: Dâru'l-Âlemî li'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1991), 2/515-523; Esra Keskin, "Kuzey Afrika'nın İslamlaşmasında Bir Dönüm Noktası: Aşere Heyeti", IV. *Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı - III (Edebiyat-Tarih)*, (2015), 247-254.

²¹ Muhammed b. Rızık Tarhûnî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn fi garbi lfrîkiyâ* (Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 2005), 506.

²² Akif Köten, "İbn Ferrûh", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/493-494.

²³ Akif Köten, "İbn Ferrûh", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/493.

isimlerin yanı sıra ilk Tefsir müdevvenatını oluşturan Abdülmelik b. Cüreyc²⁴ ile de görüştüğü bilgisi²⁵ yer almaktadır. Kaynaklarda Kayrevan'da telif edilmiş ilk Tefsir eserinin sahibi Yahya b. Sellâm'ın da rivayetlerini İbn Ferrûh'tan aldığına dair bilgiler de bu noktada hatırlanmalıdır.²⁶

Yukarıda aktarılanlardan hareketle sahâbe ve tâbiînden tevârûs eden tefsir malzemeleriyle birlikte doğuya gerçekleştirilen ve ikinci aşamayı teşkil eden ilmî rihlelerin, Kayrevan bölgesindeki tefsir hareketini belli bir olgunluğa taşıdığı anlaşılmaktadır. Hicrî ikinci asır itibarıyla üçüncü ve son aşamayı kapsayan söz konusu bu olgunluk evresinin, tedvin/telif faaliyetleriyle ete kemiğe bürünmeye başlaması ise bölge için önemli bir gelişme olarak kaydedilmelidir. Zira ilgili dönem, İslâmî ilimlerin kurucu unsurlarından olan dağınık rivayet malzemelerinin bir araya getirilip tedvin faaliyetlerinin başlatıldığı süreç olarak kabul edilmektedir.²⁷

Kayrevan'da tefsir yazımının tam manasıyla Yahya b. Sellâm ile başladığı hususunda ittifak olduğu hususen belirtilmelidir.²⁸ Kûfe doğumlu olan Yahya b. Sellâm'ın tahsil hayatı Basra'da geçmiştir. Daha sonra Kayrevan'a intikal ederek tefsir halkaları kurmuş olan İbn Sellâm, kendisine isnad edilen söz konusu tefsiri de yine bu bölgede kaleme almıştır.²⁹ Bu sebeple o, kimi çalışmalarda *el-Kayrevânî*, *el-İfrîkî* nisbeleriyle anılmış³⁰ ve Tunuslu/Kayrevanlı müfessirler arasında zikredilmiştir.³¹

²⁴ Geniş bilgi için bk. İsmail Cerrahoğlu, "İbn Cüreyc", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/404-406.

²⁵ Kara, *Mağrib Tefsir Tarihi*, 44.

²⁶ Ebü'l-Arab, *Tabakâtü ulemâi İfrîkiye*, 36; Ayrıca bk. Kara, *Mağrib Tefsir Tarihi*, 44.

²⁷ Mehmet-İbrahim Dağ-Tetik, *Nüzûl Dönemi Kur'ân Tarihi Rivayet Merkezli Bütüncül Bir Okuma* (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2023), 73.

²⁸ Şevât, *Medresetü'l-hadîs fi'l-Kayrevân*, 1/170; Geniş bilgi için bk. İsmail Cerrahoğlu, *Yahya b. Sellâm ve Tefsirdeki Metodu* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1970), 7-162; Kara, *Mağrib Tefsir Tarihi*, 89-99.

²⁹ Tarhûnî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 2/507; Şevât, *Medresetü'l-hadîs fi'l-Kayrevân*, 1/170.

³⁰ Muhammed Mahfûz, *Terâcimü'l-müellifine't-Tûnisiiyyîn* (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1985), 3/53; Kara, *Mağrib Tefsir Tarihi*, 89.

³¹ Mahfûz, *Terâcimü'l-müellifi*, 3/53.

Yahya b. Sellâm'ın tefsirinden sonra Ebü'l-Abbâs el-Mehdevî'nin telif ettiği ve çalışmamızın da konusunu teşkil eden *et-Tafsîlü'l-câmi'* li 'ulûmi't-tenzîl adlı eserine kadar yaklaşık iki yüz elli yıllık zaman zarfında bölgede hatırı sayılır bir tefsir literatürünün teşekkül etmediği görülmektedir. Her ne kadar kimi kaynaklar bu dönemde İbn Sahnûn Abdisselâm b. Saîd el-Kayrevânî'nin (ö. 256/870) *Ahkâmü'l-Kur'ân* adıyla bir tefsir telif ettiği iddiasını dile getirmiş³² olsa da bu bilgiyi destekleyecek başka verilerin olmaması bize mezkûr eseri, bölge tefsir tarihi açısından değerlendirme imkânı tanımamaktadır. Yine bu çerçevede Mehdevî'nin çağdaşı Mekkî b. Ebî Tâlib'in (ö. 437/1045) *el-Hidâye ilâ bülûğî'n-nihâye*³³ adlı tefsiri akla gelse de onun, Endülüs'te kaleme almış olduğu bilinen³⁴ bu eserini Kayrevan bölgesi tefsir tarihi perspektifinden değerlendirilmesini mümkün kılmamaktadır. Dolayısıyla bu veriler ışığında İbn Sellâm ile Mehdevî arasındaki iki yüz elli yıl gibi uzun bir zaman diliminde bölgedeki Tefsir ilminin, zenginleşme yerine tam tersine bir fetret devri yaşadığını ifade etmek pekâlâ mümkün gözükmemektedir. Bu duruma ise bölgenin içinde bulunduğu sosyopolitik ortamdan kaynaklı iki temel unsurun sebep olduğu bir tespit olarak dile getirilebilir. Birincisi; bölgede öteden beri ilmî, fikrî ve siyasi hayat üzerindeki hâkimiyeti bilinen Mâlikî anlayışın ilmî sahada rivayetleri merkeze alarak dirâyete karşı mesafeli durmuş, diğer bir ifadeyle şahsî değerlendirmelere itibar etmeyip nakli önceleme,³⁵ ikincisi ise bölgede, fetihle birlikte gerek siyasi gerekse mezhebî çekişmenin hemen her dönem yaşanmış olmasıdır. Zira ulemâ sınıfının ilgisini ve enerjisini üzerine çeken bu konjoktürde ağırlığı tartışmasız olan Mâlikî ulemâsının, mesailerinin büyük bölümünü özellikle

³² Ali Bakkal, "İbn Sahnûn", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/300-302.

³³ Tefsir hakkında geniş bilgi için bk. Sinan Tunç, *Mekkî b. Ebî Tâlib ve Kur'ân'ı Yorumlama Yöntemi* (İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020).

³⁴ Eserin nerede, ne zaman ve ne amaçla yazıldığı ile ilgili geniş bilgi için bk. Tunç, *Mekkî b. Ebî Tâlib ve Kur'ân'ı Yorumlama Yöntemi*, 52; Rûmî, Mekkî'nin Endülüs'te kaleme aldığı tefsirinde yöntem olarak bölgenin tefsir yaklaşımına uymayan İsrâiliyyât'a sıklıkla yer verse de Endülüs'te kaleme alınmış olması hasebiyle oraya nisbet edilmesi gerektiğine dikkat çekmiştir. Fehd Abdurrahman Süleyman Rûmî, *Menhecü'l-medreseti'l-Endelüsiyye fi't-tefsîr* (Riyad: Mek-tebetü't-Tevbe, 1997), 9.

³⁵ Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları: Kültür ve Medeniyet* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013), 164.

kelâmî meselelere ve tartışmalara teksif etmiş olmaları, sürecin şekillenmesinde belirleyici bir rol oynamıştır. Nitekim *rü'yetullah*, *halkul-Kur'an* vb. gibi itikat temelli harareti yüksek kelâmî tartışmaların, entelektüel hayatın gündemini iyiden iyiye meşgul ettiği hatta tek gündemi olduğu gerçeği bu meyanda vurgulanmalıdır. Ebü'l-'Arab'ın, mevzubahis tartışmalara dair *rü'yetullah* temalı bir anekdotu satırlarına taşımış olması ise dikkate değerdir. Bir mecliste Esed b. Fûrât'ın kıyamet gününde Allah'ın görüleceği yönünde konuşmalar yaptığını belirten Ebü'l-'Arab, aynı mecliste bulunan Süleyman el-Ferrâ'nın, İbn Fûrât'ın ilgili iddiasına karşı çıkararak bunu inkâr ettiğini, İbn Fûrât'ın ise Ferrâ'nın sözlerine sinirlenerek onu şiddetli bir şekilde darp ettiğini aktarmaktadır.³⁶ Bölgede şiddete varan itikât temelli bu tür tartışmalar bir taraftan aktüalitesi olan ilmî konular/disiplinler hakkında ipuçları verirken diğer taraftan da ulemâ sınıfının ilgili meseleleri nasıl cansiperane sahiplendiğini de göstermektedir.

Bu noktada Tefsir tarihi perspektifinden Kayrevan-Endülüs'e dair şu tespit cümleleri, dile getirilen gerçekliği daha net ortaya koymaktadır: Kayrevan'da Tefsir faaliyetleri, hicrî birinci asırdan itibaren bölgeye intikal eden sahâbe ve tâbiînle³⁷ beraber Endülüs'e³⁸ nisbetle daha erken dönemde başladığı bilinmektedir. Buna karşın Mâlikî yapılanmanın, naklî bilgiyi önceleyerek şahsî yorumlara mesafeli yaklaşması, mezhebî çekişme ve bu paralelde ulemâ sınıfının gündemini farklı spesifik konuların meşgul etmesi sebebiyle Kayrevan, bu alanda Endülüs'tekine benzer bir ivmeyi yakalayamamıştır.

Bu noktada Mehdevî'nin tam ortasında yer aldığı tashih edilmeye muhtaç bir bilgiyi de aktarmanın yerinde olacağı kanaatindeyiz. Mağrib bölgesi Tefsir tarihini konu alan kimi çalışmalarda Kur'an'ın baştan sona ele alındığı gerçek bir tefsir görünümü arz eden ilk ve tek eserin Yahyâ b. Sellâm'ın tefsiri olduğu belirtilmiştir. Mehdevî'nin tefsiri ise Endülüs'te kaleme alındığı gerekçesiyle bu coğrafyaya dahil edilmemiştir. Dahası bu tespitin Mehdevî'nin aksine

³⁶ Ebü'l-'Arab, *Tabakâtü ulemâi İfrîkiye*, 82.

³⁷ Debbâğ, *Meâlimü'l-îmân*, 1/151.

³⁸ Mehmet Akif Koç, "Endülüs Tefsirciliği Üzerine Bir Giriş Denemesi" 7/3 (2004), Endülüs tefsir geleneği hakkında geniş bilgi için bk.; Ali Karataş, "Endülüs Tefsir Geleneği ve Müfessir İbn Ebî Zemenîn", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2013), 296-318; Arslan Karaoğlu, "Endülüs Tefsir Mirasına Panoramik Bir Bakış", *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2017), 7-35.

Kayrevan dışında doğup yaşamış olan Ebü'l-Hasen Ali b. Feddâl el-Kayrevânî'nin (ö. 479/1086) tefsiri üzerinden temellendirilmeye çalışılması³⁹ realiteyle uyuşmamaktadır.⁴⁰ Zira biri mufasssal diğeri muhtasar iki tefsir kaleme aldığı bilinen Mehdevî'nin, mufasssal olan *et-Tafsîl*'i, hayatının büyük bir bölümünü geçirdiği Kayrevan'da, muhtasarı olan *et-Tahsîl*'i ise gelen talep doğrultusunda⁴¹ Endülüs'te kaleme almıştır.⁴²

Yahyâ b. Sellâm'ın aslen Basralı olup sonradan Kayrevan'a geldiği ve bu sebeple tefsirinin bu bölgeye dâhil edilemeyeceği iddiası⁴³ da dikkate alındığında *et-Tafsîl*'in Kayrevan tefsir literatüründeki yerinin daha bir kıymetli hale geleceği muhakkaktır. Dolayısıyla bu veriler muvacehesinde Mehdevî'nin bölge müfessirlerinin ilkleri arasında kabul edilmesi⁴⁴ ve özellikle söz konusu tefsirinin muhtasarı ile birlikte bu zaviyeden incelenmesi önem arz etmektedir.

³⁹ Şevât, *Medresetü'l-hadîs fi'l-Kayrevân*, 1/170.

⁴⁰ Şevât ilgili referans satırlarının dipnotunda dile getirdiği iddiayı teyid sadedinde; Mağrib bölgesi müelliflerinin Mehdevî'nin biyografisini ele almadıklarını, kendisinin Endülüslü müfessirler arasında zikredildiğini bunun yanında öğrencilerinin tamamının da Endülüslü olduğunu dile getirmiştir. Ancak bu veriler Mehdevî'nin aralarında *et-Tafsîl*'in de olduğu bazı eserlerini Kayrevan'da kaleme aldığı gerçeğini tekdiz etmez. Şevât, *Medresetü'l-hadîs fi'l-Kayrevân*, 1/170.

⁴¹ Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ammâr el-Mehdevî, *et-Tahsîl li fevâidi kitâbi't-tafsîli'l-câmi' li 'ulûmi't-tenzîl*, thk. Muhammed Ziyad Muhammed Tahir Şaban - Şeyhu'l-Büzûriyye (Katar: İdâretü's-Şüûnî'l-İslâmiyye bi Temvîli'l-İdâreti'l-Âmmeti li'l-Evkâf, 2014), 1/107; Hasen Hüsnî Abdülvehhab, *Kitâbü'l-'Ümr fi'l-musannefât ve'l-müellifîne't-Tûnusiyyîn* (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1990), 1/122.

⁴² Abdülvehhab, *Kitâbü'l-'Ümr fi'l-musannefât ve'l-müellifîne't-Tûnusiyyîn*, 1/122. Rûmî de müelliflerin bu gibi durumlarda hangi bölgeye isnad edileceği hususundaki karışıklığı görmüş olsa gerek ki "Endülüs Tefsir Ekolünde Yöntem" adlı çalışmasında doğu-batı arasındaki ilmi rihlelerin çok canlı seyrettiği ve bu nedenle bu müelliflerin de nereye nisbet edileceği hususunda bir karmaşıklık yaşandığına vurgu yaparak çalışmasında ele alacağı Endülüslü müfessirlerin bu bölgeye nisbetinde üç şarta haiz olanları ele alacağını zikretmiştir. Mezkûr şartlar ve konu hakkında geniş bilgi için bk. Rûmî, *Menhecü'l-medreseti'l-Endelüsiyye fi't-tefsîr*, 8.

⁴³ Tâhir el-Ma'mûrî, *Câmi'ü'z-Zeytûniyye ve medârisü'l-'ilm fi'l-'ahdeyni'l-Hafsî ve't-Türkî* (Beyrut: Dâru'l-Arabiyye, 1980), 32-33; Kara, *Mağrib Tefsir Tarihi*, 91.

⁴⁴ Kara'nın, Mağrib tefsir tarihini konu alan çalışmasında Mehdevî'nin her iki tefsirini de aynı başlık altında incelemeye almış olmasını dile getirdiğimiz tespitler ışığında yerinde bir değerlendirme kabul ediyoruz. Bk. Kara, *Mağrib Tefsir Tarihi*, 122-129.

2. Ebü'l-Abbâs el-Mehdevî ve *et-Tafsîl'ül-Câmi' li 'Ulûmi't-Tenzîl* ve *et-Tahsîl li Fevâidi Kitâbi't-Tafsîl* Adlı Tefsirleri

2.1. Mehdevî'nin Hayatı

Fakih, kıraat ve dil âlimi⁴⁵ olmasının yanı sıra müfessir kimliğiyle de tema-yüz eden⁴⁶ Mehdevî, Kayrevan'ın Mehdiye bölgesinde doğmuş ve belli bir dö-neme kadar burada yaşamış çok yönlü bir âlimdir. Müellif, sonraki süreçte uzunca bir dönem yaşayacağı Kayrevan'a yerleşmiş ve burada dönemin önemli simaları arasında yer alan Muhammed el-Kâbisî (ö. 403/1012) ve Muhammed b. Süfyân'dan (ö. 415/1024) fıkıh ve kıraat dersleri almıştır.⁴⁷ Müellif daha sonra Mekke'ye geçmiş burada özellikle kıraat anlayışının şekillenmesinde et-kisi gözlenen Kantarî'den kıraat dersleri almıştır.⁴⁸ Bu etki temelinde Mehdevî, kıraatleri belli bir sayıya tahsis ederek gereksiz bir sınırlandırma faaliyetine gi-riştiği gerekçesiyle İbn Mücâhid (ö. 324/936)'e yönelttiği sert eleştirilerle adın-dan sıkça söz ettirmiştir. Nitekim literatürdeki tartışmaların da nirengi nokta-sını teşkil eden bu eleştiriler, onun kıraat anlayışı ve teorisyen kimliği hakkında önemli ipuçları vermektedir.⁴⁹ Daha sonra Mekke'den vatan edineceği

⁴⁵ Bu yönüyle Mehdevî Endülüs dil ekolü öncülerinden kabul edilmiştir. Bk. Mustafa Öncü, *Molla Halil Es-Süirdî'nin "Basîretü'l-Kulûb Fî Kelâmi "Allâmi'l-Ğuyûb"' Adlı Eserinin Arap Dili Açısından İncelenmesi* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 71.

⁴⁶ Bel'id, *et-Tefsîr*, 153.

⁴⁷ Ebü'l-Kâsım Halef b Abdülmelik b Mesud İbn Beşküvâl, *Kitâbü's-Sıla fî târihi e'immeti'l-Ende-lüs*. (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1955), 87-88; Muhammed b. Ebû Abdillâh b. ebî Nasr el-Hu-meydî, *Cezvetü'l-müktebis fî zikri vülâti'l-Endülüs* (Kahire: Dâru'l-Mısriyye, 1966), 114; Cemâlüddîn Ebü'l-Hasen Ali b. Yûsuf el-Kiftî, *İnbâhu'r-ruvât alâ enbâhi'n-nühât*, thk. Muham-med Ebü'l-Fadl İbrâhîm (Kahire: Dâru'l-Fikrî'l-Arabiyy, 1982), 1/126-127; Ebü'l-Hayr Şem-süddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*, thk. G. Bergstraesse (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 1/92; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr 'ale't-tabakâti ve'l-a'sâr*, çev. Tayyar Altıkulaç (Beyrut: er-Risâle, 1988), 222-223; Muhammed b. Ali b. Ahmed ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/56-57.

⁴⁸ İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 1/92.

⁴⁹ Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ammâr el-Mehdevî, *Beyânü's-sebebi'l-mûcibi li İhtilâfi'l-kurrâti ve kes-retü't-turukî ve'r-rivâyât*, thk. Ahmed b. Fâris es-Sellûm (Beyrut: Dâru İbni Hazm, 2006), 52-53; Mehdevî'nin ilgili tasnife getirdiği eleştiriler sonraki önemli müelliflerce de benimsenmiş ve Mehdevî'yi teyit sadedinde açıklamalarda bulunmuşlardır. Bk. Ebü'l-Kâsım Şihâbüddîn b. İbrâhîm el-Makdisî Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz ilâ 'ulûmin tete'alleku bi'l-Kitâbi'l-'azîz*, thk.

Endülüs'e geçen Mehdevî, özellikle kıraat tarihinde isimleri öne çıkan Mekkî b. Ebî Tâlib⁵⁰ (ö. 437/1045) ve Ebû Amr ed-Dânî⁵¹ (ö. 444/1053) ile yürüttükleri tedris⁵² ve telif⁵³ faaliyetleriyle ilmî ve entelektüel hayata hatırı sayılır katkılar sunmuştur.⁵⁴

Mehdevî, Dâniye emiri Mücâhid b. Abdillâh el-Muvaffak el-Âmirî'nin⁵⁵ (ö. 436/1044-45) himayesinde⁵⁶ Endülüs'e intikal etmiş, kaleme aldığı eserlerini⁵⁷ de beraberinde götürmüştür. Mehdevî'nin *et-Tafsîl* adlı tefsirini inceleyen Âmirî, kendisinden söz konusu eserin muhtasarını yazmasını talep etmiş,

Tayyar Altıkulaç (Beyrut: Dâru Sâdir, 1975), 178; Ahmed b Ebî Ömer el-Enderâbî, *Kırââtü'l-kurrâi'l-ma'rûfîn bi-rivâyâtî'r-ruvâtî'l-meşhûrîn* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 31-32; Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırââtî'l-âşr* (Beyrut: Dâru'l- Kütübî'l-İlmiyye, ts.), Mukaddime 1-58; Celâlüddin es-Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed İbrahim Ebü'l-Fadl (Mısır: el-Hey'etü'l-Misriyye, 1974), 1/274.

⁵⁰ Ebü'l-Abbâs Şemsüddin Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr İbn Hallikân, *Ve-feyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân minmâ şebete bi'n-naql evi's-semâ' ev esbetehü'l-ayân*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), 5/274; İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 2/309; Celâlüddin es-Süyûtî, *Buğyetü'l-vü'ât fi tabakâtî'l-lüğaviyyîne ve'n-nühât*, thk. Ebü'l-Fadl İbrahim Muhammed (Lübnan: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2010), 2/298; Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ*, 220; Abdullah Sawas, "Mekkî b. Ebî Tâlib'in Kıraat İlmine Katkısı", *Van İlahiyat Dergisi* 8/13 (2020), 290-315.

⁵¹ Abdurrahman Çetin, *Endülüslü Âlim Ebû Amr ed-Dânî ve Kıraat İlmindeki Yeri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 97-98.

⁵² Ahmet Arif Akbaba, *Kıraat İlmi Tarihindeki Yeri ve Önemi Açısından Ebü'l-Abbâs el-Mehdevî* (Bolu: Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024).

⁵³ Akbaba, *Ebü'l-Abbâs el-Mehdevî*, 92-103.

⁵⁴ Muhammed Abdülhamîd İsa, *Târîhu't-ta'lîm fi'l-Endelüs* (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1982), 285.

⁵⁵ Mehmet Özdemir, "Mücâhid el-Âmirî", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/440-441.

⁵⁶ Veleddü Ebâh, *Târîhu'l-kırâât*, 217.

⁵⁷ Müellifin eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Akbaba, *Ebü'l-Abbâs el-Mehdevî*, 92-103.

bunun üzerine *et-Tahsîl*'i⁵⁸ kaleme almıştır.⁵⁹

Mehdevî'nin her iki tefsiri de özellikle Endülüs ve Kuzey Afrika bölgelerinde; İbn Atıyye (ö. 541/1147)⁶⁰, Kurtubî (ö. 671/1273)⁶¹, Ebû Hayyân (ö. 745/1344)⁶², es-Sefâkusi (ö. 742/1342),⁶³ İbn Âdil (VIII./XIV. yüzyıl),⁶⁴ İbn Arafe (ö. 803/1401)⁶⁵ ve es-Seâlibî (ö. 875/1471)⁶⁶ gibi önemli müfessirlerin de temel kaynaklarından olagelmıştır.

2.2. *et-Tafsîlü'l-Câmi'* li '*Ulûmi't-Tenzîl* Adlı Eser

⁵⁸ Ebû Bekr Muhammed b. Hayr b. Ömer el-İşbîlî, *Fehrese*, thk. Muhammed Fuad Mansur (Tunus: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2009), 41; Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 17126-17127; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn 'an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, ts.), 1/462; Habibov, *Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ammar el-Mehdevî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu*, Habibov, ilgili tefsiri merkeze alarak Mehdevî'nin tefsirdeki metodunu konu alan yüksek lisans çalışması yapmıştır.

⁵⁹ Mehdevî, *et-Tahsîl*, 1/107; Veledü Ebâh, *Târîhu'l-kırâât*, 217.

⁶⁰ İbn Atıyye, tefsirinde yüzün üzerindeki yerde Mehdevî'den nakilde bulunmuştur. İlgili yerlerin birkaçı için bk. İbn Atıyye, *Muharraru'l-vecîz*, 1/34, 42, 59, 68, 103, 110, 111, 118, 123.

⁶¹ Kurtubî tefsirinin birçok yerinde Mehdevî'ye atıfta bulunmuştur. İlgili birkaç örnek için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Muesse-settî'r-Risâle, 2006), 1/37, 3/373, 6/357, 7/33, 9/93, 12/162, 13/142.

⁶² Ebû Hayyân farklı birçok konuda Mehdevî'ye atıf yapan Endülüs'ün önde gelen müfessirlerindendir. Söz konusu atıflar için bk. Muhammed b. Yûsuf b. Ali el-Endelûsî Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, thk. Muhammed Cemîl Sıdkî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2010), 1/50, 146, 242, 318, 2/717, 6/204.

⁶³ Bk. Ebû İshâk Burhânüddin İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sefâkusi, *el-Mücîd fi i'râbi'l-Kur'âni'l-mecîd*, thk. Hâtim Salih ed-Dâmin (b.y.: Dâru İbni'l-Cevzi, ts), 59.

⁶⁴ Mehdevî'den nakilde bulunduğu bir kaç örnek için bk. Ebû Hafs Sirâcüddin Ömer b. Nûriddin Alî b. Âdil en-Nu'mânî İbn Âdil, *el-Lübâb fi 'ulûmi'l-Kitâb* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 12/417, 18/268, 19/518, 20/36, 63, 74.

⁶⁵ Mehdevî'den nakilde bulunduğu örnekler için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Arafe el-Vergammî et-Tûnisi İbn Arafe, *Tefsîru İbn Arafe* (Tunus: Merkezü'l-Bühûs bi'l-Külliyeti'z-Zeytûniyye, 1986), 2/776; Kara, *Mağrib Tefsir Tarihi*, 137.

⁶⁶ Mehdevî'den nakilde bulunduğu örnekler için bk. Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf es-Seâlibî, *el-Cevâhirü'l-hisân fi tefsîri'l-Kur'ân* (Tunus: Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, ts.), 1/519, 529, 546, 550, 559, 3/94, 179, 286, 290, 294, 353.

et-Taḥsîl’l-câmi’;⁶⁷ rivayet, filolojik ve fikhî tefsir ekolleri arasında değerlendirilen,⁶⁸ literatürün önemli eserlerinden biridir. Mehdevî’nin *et-Taḥsîl*’de *el-Câmi’u’l-Kebîr*,⁶⁹ ismiyle de atıfta bulunduğu tefsirinden İbnü’l-Cezerî *et-Tefsîru’l-meşhûr*⁷⁰ diye bahsetmektedir. İlgili eserin, Tefsir ilmi literatüründe muhtevasının yanı sıra özgün metoduyla ayrıştığını söylemek iddialı bir cümle olmasa gerektir. Mukaddimesinde ahkâm, nâsih-mensûh, kıraat, tefsir, ğarib, müşkil, i’râb, mevâiz, emsâl, âdâb ve sair Kur’an ilimlerine dair meseleleri ele alacağını ifade eden müfessir⁷¹ bunları beş bâb altında inceleme yoluna gitmiştir.

2.2.1. *et-Taḥsîl*’deki Bâblar Çerçevesinde Mehdevî’nin Tefsir Anlayışı

Mehdevî’nin özgün metodik tutumunun en bariz yönünü, tefsirindeki açtığı bâblar teşkil etmektedir. Onun, öncesinde şahit olmadığımız şekilde her sûreyi -bir bütün olarak-⁷² özgün şekilde teşekkül ettirdiği beş bâb başlığıyla incelemeye tabi tutması, kendisine has Tefsir anlayışının da izdüşümlerini yansıtmaktadır. Şimdi ilgili bâbları Mehdevî’nin aktardığı bilgiler muvacehesinde inceleyerek onun tefsir anlayışını ortaya koymaya çalışacağız.

2.2.1.1. Kur’an’ı Fikhî Boyutlarıyla Değerlendirmesi ve Nâsih-Mensûha Dair Düşünceleri

Mehdevî, önemli bir fakih olması sebebiyle âyetlerde yer alan fikhî meseleleri, *ahkâm* kavramıyla bu bâbta ele alarak detaylı şekilde incelemektedir.⁷³ Müellif, Mâlikî oluşuma mensup olmakla birlikte mezhep taassubu gütmeden eserinde başta İmam Mâlik olmak üzere Ebû Hanîfe, Ahmed b. Hanbel, İmam

⁶⁷ Kiftî, *İnbâhü’r-ruvât*, 1/126.

⁶⁸ Bel’îd, *et-Tefsîr*, 239-322; Kara, *Mağrib Tefsir Tarihi*, 128.

⁶⁹ Mehdevî, *et-Taḥsîl*, 1/107, 109.

⁷⁰ İbnü’l-Cezerî, *Ġâyetü’n-nihâye*, 1/92.

⁷¹ Mehdevî, *et-Taḥsîl*, 1/109.

⁷² Mehdevî, *Taḥsîl*’in aksine muhtasar şekilde ele aldığı *Taḥsîl*’de sûreleri, genel itibariyle yirmişer âyetle kısımlara ayırmış ve bunları söz konusu beş bâbla inceleme yoluna gitmiştir. Bk. Mehdevî, *et-Taḥsîl*, 1/136-156, 205-206.

⁷³ Muhammed Hasen Rafî’, *en-Nahw ve’s-Sarf içinde İbn Ammâr el-Mehdevî min hulâli kitâbihî* (Riyad: Dâru Küntûzi İşbihiyâ, 2010), 63.

Şâfi, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed gibi imamların görüşlerini aktarmıştır.⁷⁴ Sahip olduğu fikhî müktesebatı sebebiyle ahkâm âyetlerinden istinbatta da bulunan⁷⁵ Mehdevî'nin yer yer başka âlimlerin görüşlerine de atıf yaparak eserin fıkıh/ahkâmla ilgili muhtevasını olabildiğince zengin hale getirmeye çalıştığı söylenebilir.

Tefsirinde oruç, abdest ve hayz gibi meseleleri detaylı şekilde irdeleyen Mehdevî'nin, el-Fâtiha sûresinin tefsirinde istiâze ve besmele üzerine terettüp eden hükümleri gerek kıraat gerekse fikhî açıdan incelediği görülür. Bu noktada meseleyi birkaç örnekle detaylandırmak konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

el-Fâtiha sûresinin ahkâm başlığı altında öncelikle istiâze ve besmele konusunu ele alan Mehdevî, bu iki terkip hakkında özellikle namazda ortaya çıkan hükümleri, fukahânın isimlerini zikrederek aktarır. İstiâzenin icmâ ile Kur'an'dan olmadığını belirten müfessir, İmam Mâlik'in farz namazlarında bu cümlenin okunmasını caiz görmediğini; İmam Şâfi, Ebû Hanîfe ve bunların dışındakilerin ise ilk rekatte istiâze okuduklarını aktarmaktadır. Buna mukabil Muhammed b. Sîrîn'in ise namazın her rekatında bu terkipi kıraat ettiğini ifade etmektedir.⁷⁶

Besmelenin namazda kıraat edilip edilmeyeceği hususunda ise Mehdevî şu hususları dile getirir:

*"İmam Mâlik ve İmam Evzâî'ye göre besmele, en-Neml sûresindeki hariç Kur'an'dan bir âyet değildir. Dolayısıyla onlar gerek cehrî gerekse hafî olsun farz namazlarda besmeleyi kıraat etmediler. Ancak Zührî, Şâfi ve İbn Hanbel'e göre besmele, ümmü'l-Kur'an (el-Fâtiha sûresinden)'dan bir âyettir. Dolayısıyla onlar besmeleyi, cehrî namazlarda sesli, hafî namazlarda ise sessiz şekilde okumuşlardır."*⁷⁷

Mehdevî, sözlerinin devamında besmelenin el-Fâtiha sûresinden bir âyet olduğu hususunun İbn Abbâs, İbn Ömer, Ubâde b. es-Sâmit'ten nakledildiğini belirtir. Ebû Hanîfe'nin ise her iki namaz türünde de besmeleyi gizli

⁷⁴ Bel'id, *et-Tefsîr*, 299-322; Ayrıca bk. Kara, *Mağrib Tefsir Tarihi*, 128.

⁷⁵ Mehdevî, *et-Tahsîl*, 5/89-90.

⁷⁶ Mehdevî, *et-Tahsîl*, 1/115.

⁷⁷ Mehdevî, *et-Tahsîl*, 1/115-116.

okuduğuna ve bunun da Hz. Ömer, Ali ve Zeyd b. Sâbit'ten mervî olduğuna dikkat çeker.

Konu özelinde vereceğimiz bir diğer örnek ise “İçinizden hanımlarına zihâr yapanların, hanımları asla onların anaları değildir. Onların anaları sadece, kendilerini doğuran kadınlardır. Gerçek şu ki, onlar çirkin ve asılsız bir söz söylüyorlar. Şüphesiz Allah affedicidir, başışlayıcıdır.” âyetidir.⁷⁸

Mehdevî, âyette konu edinilen “zihâr” ve bunun “keffareti” hakkında âlimlerin, bir kimsenin hanımına “Sen bana anamın sırtı gibisin” demesi halinde zihârın vuku bulacağı hususunda ittifak ettiğini belirtmiştir. Sözlerinin devamında kişinin zihârı; kızı, kız kardeşi veya başka bir mahremi aracılığıyla yapması durumunda ise ihtilaf olmakla birlikte âlimlerin ekserisinin yine zihârın gerçekleşeceği yönündeki görüşünü dile getirmiştir. Müfessir, bunun İmam Mâlik ve Ebû Hanîfe'nin görüşü olduğunu, İmam Şâfi'den nakledilen rivayette ise zihârın sadece “anne” ifadesinin kullanımıyla gerçekleşeceği şeklindeki yaklaşımını zikrederek konuyu nihayete erdirmiştir.⁷⁹

Dinî bir hükmün daha sonra sabit olan şer'î bir delille ortadan kaldırılması anlamına gelen nesh⁸⁰ konusunda ise Mehdevî, özet açıklamalarda bulunmuştur. O, neshin aslının, bir şeyi kendisinden başka bir şeyle ibdal etme/değiştirme anlamına geldiğini belirtmiş, neshi konu alan farklı Kur'an âyetlerini değerlendirmeye tabi tutmuştur.⁸¹ Konuya dair genel bilgileri ise bu kavrama kaynak teşkil eden el-Bakara sûresi 2/106. âyette ele almıştır. Mehdevî, neshin Kur'an'da; “hükmün bekasıyla birlikte lafzın”, “lafzın bekasıyla birlikte hükmün” ve “lafız ile hükmün beraberce nesh edilmesi” olmak üzere üç farklı çeşidinin varlığını ifade eder.⁸² Mehdevî, ahkâm ve nesh içermeyen sûreler için

⁷⁸ Kur'an-ı Kerim Meâli, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el-Mücâdele 58/2.

⁷⁹ Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ammâr el-Mehdevî, *et-Tafsîlü'l-câmi'î esrârî 'ulûmi't-tenzîl*, 3402, 115a-b; Ayrıca bk. Mehdevî, *et-Tahsîl*, 6/252.

⁸⁰ Muhammed Abdulazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân* (Matbaatü İsa el-Bâbî el-Halebî, ts.), 2/176.

⁸¹ Bu yöndeki örnekler için bk. Mehdevî, *et-Tahsîl*, 2/101, 199-200, 6/475.

⁸² Mehdevî, *et-Tafsîlü'l-câmi'î esrârî 'ulûmi't-tenzîl*, 3402, 1/30a-30b, 31a; Ayrıca bk. Bel'id, *et-Tefsîr*, 318.

ise sadece “ليس فيها من الاحكام ولا من الناسخ والمنسوخ” ifadesine yer vermiş bu konuda bir açıklama yapmamıştır.⁸³

2.2.1.2. Kur'an Lafızlarının Manasını Tespitte Dikkate Aldığı Hususlar

Müfessir, âyetlerin tefsirinde genel itibariyle İslâmî ilimlerin kurucu unsuru mesabesindeki şer'î delilleri (âyet-hadisleri), sahâbe, tâbiîn ve ulemânın aktardıkları görüş/rivayetleri merkeze almıştır. Dolayısıyla eserin, rivayet formu görünümünde bir tefsir olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir.⁸⁴ Nitekim bölgedeki me'sûr/rivayet tefsirin Mehdevî ve Mekkî b. Ebî Tâlib sayesinde geliştiği⁸⁵ yönündeki değerlendirmeler de bu tespiti teyit eder mahiyettedir.

Âyetlerdeki murad-ı ilahinin anlaşılmasında Kur'an'ın farklı âyetlerinden istifade edilmesi, rivayet tefsirinin en önemli enstrümanlarından biri olarak öne çıkmaktadır. Mehdevî'nin de âyetlerdeki anlam ve manaların daha iyi anlaşılabilmesi için sıklıkla Kur'an'ın farklı âyetleriyle istidlal yoluna gittiği görülmektedir.

Örneğin el-Bakara sûresi 48. âyetindeki “ولا يقبل منها شفاعة.../...hiç kimseden şefa'at kabul edilmez” cümlesini tefsir ederken Mehdevî, “şefa'at” kelimesinin, bir kimsenin kendisine aracılık etmesi için başka birini beraberinde getirmesi sebebiyle bu isimle müsemma kılındığını ve “الشفعة” kelimesinden müştak olup “الزوج” anlamına geldiğini aktarmaktadır. Müfessir, âyette yer alan bu kelimenin, lafızda umumi, manada ise hususi bir anlam taşıdığını ifade etmektedir. Ayrıca o, buradaki muhatabın Yahudiler olduğunu çünkü onların, babalarının kendilerine şefa'at edeceği yönündeki iddialarını dile getirmektedir. Devamında ise müfessir, “Allah onların önlerindeki de arkalarındakini de (bildiklerini de bilmediklerini de) bilir. Onlar Allah'ın razı olduklarından başkasına şefa'at edemezler ve Allah

⁸³ Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ammâr el-Mehdevî, *et-Tafsîlü'l-câmi'ı lı beyâni 'ulûmi't-tenzîl* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, CD 1113), 9/140a; Mehdevî, bu gibi yerleri Tahsîl'inde ise “لا احكام فيه ولا نسخ” terkihiyle aktarmaktadır. Mehdevî, *et-Tahsîl*, 5/47.

⁸⁴ Bel'id, *et-Tefsîr*, 149-189.

⁸⁵ Tarhûnî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 2/508.

korkusundan titrerler!”⁸⁶ ve “Artık şefaâtçilerin şefaati onlara fayda vermez.”⁸⁷ âyetlerinin tefsiri eşliğinde şefaatin ancak Müslümanlar üzerine terettüp edeceğini, Yahudilerin söz konusu iddialarının ise batıl olduğunu vurgulamaktadır. Mehdevî özellikle el-Müddessir sûresinin 48. âyetinin, şefaatin varlığına delil teşkil ettiğini ve Müslümanların günahkarları için geçerli olacağını beyan etmektedir.⁸⁸

Aynı cümleden olarak o, yukarıda konu edindiğimiz Bakara sûresi 48. âyetinde geçen “ولا يقبل منها شفاعة”/...Hiç kimseden şefaât kabul edilmez” ifadesini, şefaatin yokluğu hakkında delil getirenlerin aksine şefaatin varlığını شفاعة لأهل الكبائر من أمي “Şefaâtım ümmetimden büyük günah işleyenler içindir.” hadisiyle⁸⁹ savunmuştur. Bu ise onun, Kur’an’ı, Hz. Peygamber’in hadisleriyle tefsir etmesine güzel bir örneklik teşkil etmektedir.⁹⁰ Bu nokta-i nazardan onun, Mu’tezi-lerin şefaati inkâr eden yaklaşımına da karşı çıktığı ve ehl-i sünnet çizgide durduğu tespitini de yapmak mümkün gözükmektedir.⁹¹

Mehdevî’nin, tefsirinde yer yer dilbilimsel yorumlar konusunda da rivayet metoduna başvurduğu anlaşılmıştır. Bu çerçevede o, âyetle yer alan bazı kelimeleri sahâbe, tâbiîn ve müfessirlerden gelen birçok rivayet eşliğinde tefsir ettiği görülür.

Müfessir, el-Bakara sûresi 31. âyetindeki وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ “Âdem’e tüm isimleri öğretti. Daha sonra bunları meleklerle gösterek ‘Sözünüzde sadık iseniz şunların isimlerini bana söyleyin’ dedi.” “الأسماء” kelimesinin hangi anlamları içerdiğine yönelik sahâbe, tâbiîn ve sonraki dönem müfessirlerin görüşlerini şu şekilde sıralamaktadır:

Mücâhid, İkrime ve İbn Cübeyr: “Ona her şeyin isimlerini öğretti.”

⁸⁶ el-Enbiyâ 17/28.

⁸⁷ el-Müddessir 74/48.

⁸⁸ Mehdevî, *et-Tafsîlü’l-câmi’i esrârî ‘ulûmi’t-tenzîl*, 3402, 146a; Mehdevî, *et-Taḥsîl*, 1/210.

⁸⁹ Süleyman b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisi Ebû Dâvûd, *Müsned Ebî Dâvûd* (Mısır: Dâru Hicr, 1999), “Şefaât” 1774.

⁹⁰ Mehdevî, *et-Taḥsîl*, 1/210.

⁹¹ Geniş bilgi için bk. Tarhûnî, *et-Tefsîr ve’l-müfessirûn*, 587-588.

İbn Zeyd: "Zürriyetindekilerin tamamının isimlerini öğretti."

el-Kutebî: "Arzda yarattığı şeylerin isimlerini öğretti."

er-Rebî' b. Huseym: "Meleklerin isimlerini öğretti."

Taberî: "Meleklerin ve zürriyetindekilerin isimlerini öğretti."⁹²

Ayrıca müellif, kelimenin "eşya ve bunların menfaatleri, ırk ve nevileri" anlamına geldiğini de temrîz sığasıyla aktarmış⁹³ olup bunlar arasında herhangi bir tercihte bulunmamıştır.

2.2.1.3. Kıraat Farklılıklarını İstihdam Biçimi

Âyetlerin muhtemel anlamlarına dönük bir tefsir verisi olarak istihdam edilegelen kıraat farklılıkları, nitelikli tefsirlerin olmazsa olmaz temel unsurlarından biri olarak ayrıışmaktadır. Nitekim hemen tüm müfessirlerin farklı yoğunlukta eserlerine taşıdığı bu farklılıklar bir taraftan âyetlerin farklı anlam veçhelerine ışık tutarken diğer taraftan müellifin kıraat anlayışı hakkında da ipuçları sunmaktadır. Mehdevî'nin, tefsirinde istişhad ettiği kıraat farklılıklarına yaklaşımıyla özgün bir tutum ortaya koyduğu ifade edilmelidir. Tefsirindeki kıraat ilminin temel meselelerine yaklaşımı⁹⁴ bir yana o, bu bâtta istihdam ettiği kıraat farklılıklarının sadece hangi kurrâ tarafından rivayet edildiğini yani isnad yönünü zikretmekle yetinmişken; bunların muhtemel anlamlarını ve tefsire olan etkisini ise bir sonraki bâtta, "i'râb" kavramıyla ilişkilendirerek ortaya koymuştur. Bunun ise alışılmışın dışında özgün bir yöneme karşılık geldiği ifade edilebilir.

Bu noktada Mehdevî'nin metodundaki vurgulanan bu yaklaşımın, hüccet/ihticac⁹⁵ ve tevcih kavramlarının kıraat tasavvurunda kazandığı farklı

⁹² Mehdevî, *et-Tahsîl*, 1/172-173.

⁹³ Mehdevî, *et-Tahsîl*, 1/172-173.

⁹⁴ Akbaba, *Ebü'l-Abbâs el-Mehdevî*, 104-147.

⁹⁵ Hüccet, kıraat vecihlerinden birinin tercih edilmesi esnasında sened gibi naklî delillere veya Arap dilbilimine uygun gerekçelerle tercihte bulunulması faaliyetidir. Nitekim burada Mehdevî tefsirine taşıdığı farklı kıraat vecihlerinin kim tarafından rivayet edildiğini ifade ederek naklî delille hüccetlendirme yoluna gitmektedir. Kavram hakkında geniş bilgi için bk. Aydın Kudat, *Kırâatları Hüccetlendirmede Dilbilim Olgusu* (Ankara: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 87-89.

anamlardan kaynaklı olduğu iddiası gündeme getirilebilir. Her ne kadar söz konusu iki kavram gelenekte aynı anlamda istihdam edile gelmişse de Mehdevî; hücceti, belli kriterler eşliğinde bir kıraati tercih etme faaliyeti, tevcihi ise ilgili farklılıkların, âyetin muhtemel anlamlarına olan etkisi perspektifinden değerlendirme ameliyesi şeklinde okumaktadır. Nitekim o, bu bâbta kıraat farklılıklarını nakledenlere isnadını zikretmekle yetinip bununla hüccet/ihticac ameliyesini ortaya koymaktadır. Ancak bir sonraki bâbta في ذكر خفي اعراجها و شرح وجوه başlığı altında bu farklılıkların âyetin muhtemel anlamlarına olan etkisini i'râb ile tefsir arasında kurduğu münasebetin neticesi olarak tevcih⁹⁶ faaliyetiyle incelemiştir.

et-Tafsîlü'l-câmi', yedi kıraatin yanı sıra birçok farklı kıraati de ihtiva etmesi⁹⁷ sebebiyle adeta kıraat rivayetlerini cemedan ansiklopedik bir eser hüviyetindedir. Bu çerçevede Mehdevî'nin, bu bâb başlığıyla kıraatlerine yer verdiği isimleri el-İnsân sûresi örneğinde aktarmanın ilgililerine fikir vereceği kanaatindeyiz. Mehdevî bu sûrede yedi kıraat imamının yanı sıra şu kurrânın rivayetlerini de aktarmaktadır: Hz. Ali, İbn Abbâs, İbn Mes'ûd, İbn Zübeyr, Ebbân b. Osman, İbn Vessâb, Ebû Recâ, Katâde, Talha, Ebû Ca'fer, Şeybe, Hasan-ı Basrî, A'meş, Cahderî, İbn Muhaysin ve Ya'kûb.⁹⁸ Onun, bu yoğunlukta kıraat rivayetlerini istihdam etmesinin arka planında, selefe duyduğu saygı ve hüsn-ü zannın⁹⁹ bir neticesi olarak onlardan aktarılan her bir kıraat malzemesine sahip çıkma arzusu yatmaktadır.

2.2.1.4. Kıraat-İ'râbın Anlama Etkisi

Dilcilerin, “Arap dilindeki söz dizimlerini incelemek” şeklinde tanımladıkları “i'râb” kavramının, öncesinde sözlük anlamıyla istihdam edildiği anlaşılmaktadır.¹⁰⁰ Zira sözlükte “bir şeyin hakikatini ortaya çıkarmak, açıklamak”

⁹⁶ Mehdevî, *et-Tahsîl*, 1/111, 8 numaralı dipnot.

⁹⁷ Müellif bu durumu *Tahsîl*'in mukaddimesinde ne tür kıraatlere yer vereceğine dair açtığı pasajda belirtmekte ve yedi kıraatin yanı sıra şöhrette bunlar derecesine ulaşmış farklı kıraatleri de zikredeceğini haber vermektedir. Mehdevî, *et-Tahsîl*, 1/110.

⁹⁸ Mehdevî, *et-Tafsîlü'l-câmi'ı esrâri 'ulûmi't-tenzîl*, 3402, 151a-b.

⁹⁹ Mehdevî, *Beyânü's-sebeb*, 52.

¹⁰⁰ Abdulhamit Birişik, “İ'râbü'l-Kur'ân”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 20/376; Mehmet Ali Şimşek, “Arab Dilinde İ'râbın Yeri, Anlatım ve Anlamadaki Rolü”, *Nüşa* 22 (2006), 26-27.

anlamına gelen mezkûr kavram, Hz. Peygamber'den nakledilen, "Kur'an'ı i'râb ediniz, onun garîb kelimelerini araştırınız."¹⁰¹ anlamındaki rivayetle birlikte "Kur'an'ı anlayarak, bilinmeyen kelimelerin mânasını araştırarak okumak" şeklinde yorumlanmış ve bunun daha makbul ve sevap olduğu ifade edilmiştir.¹⁰² Öyle ki bir ayetin nasıl bir anlamı ihtiva ettiğinin belirlenmesinde en önemli araçlardan birinin dilbilim yani i'râb ilmi olduğu ifade edilmiştir. Kur'an'ın tefsirinde bu ilmin önemi hakkında Mekkî b. Talib (ö.437/1045) şunları beyan etmektedir: "Gördüm ki; Kur'an'ın lafızlarını düzgün okumak, anlamalarını, kıraat ve lehçelerini öğrenmek isteyen kişinin ihtiyacı olan en önemli ilim Kur'an'ın i'râbı ve vakıf konusudur."¹⁰³

Görünen o ki Mehdevî, söz konusu i'râb kavramının sözlük düzeyindeki kavramsal çerçevesi ile kıraat farklılıklarının, kelimelerin anlamı üzerindeki fonksiyonu arasında bir ilişki kurmaktadır. Nitekim o, bu ilişki sebebiyle "tevcih" kavramını "i'râb" kavramıyla beraber zikretmektedir.¹⁰⁴ Bu tespitten hareketle denebilir ki Mehdevî, kıraat farklılıklarından birinin, senet gibi naklî delillere veya Arap dilbilimine uygun gerekçelerle tercihte bulunulması faaliyeti olan hüccet/ihiticac ile bu farklılıkların âyetin anlamına olan etkisine hamledilen tevcih ameliyesinin farklı şeyler olduğu iddiasını, iki olguyu tefsir metodunun bir parçası haline getirmekle pekiştirmiştir. Müfessir, yine kıraat-i'râb arasındaki bu sıkı ilişkiye mukaddimede dile getirdiği *وأذكر من مسائل الإعراب الخفية ما* "Kurrânın kendisinde ihtilaf ettiği vecihlerde kendisine ihtiyaç duyulan gizli i'râb meselelerini zikredeceğim." cümlesiyle¹⁰⁵ de ortaya koymaktadır. Görüldüğü üzere o, i'râb olgusunu, kurrânın ihtilaf ettiği farklılıklar üzerinden de değerlendirmeye gitmiş, bu yönüyle özgün bir tutum sergilemiştir.

¹⁰¹ Ebû Abdillâh Muhammed el-Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn* = *el-Müstedrek 'ale's-Şeyhayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990), 2/477.

¹⁰² Nisâbü'rî Ebû Abdillâh Muhammed Hâkim, *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn* = *el-Müstedrek 'ale's-Şeyhayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990), 2/477; İbn Atıyye, *Muharraru'l-vecîz*, 1/40; Ayrıca geniş bilgi için bk. Abdulhamit Birışık, "İ'râbü'l-Kur'an", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 20/376-379.

¹⁰³ Ebû Muhammed b. Ebî Tâlib el-Kaysî Mekkî, *Müşkilü İ'râbi'l-Kur'an* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 1/63.

¹⁰⁴ Mehdevî, *et-Tahsîl*, 1/111, 8 numaralı dipnot.

¹⁰⁵ Mehdevî, *et-Tahsîl*, 1/110.

Arap diline ilişkin konularda çoğunlukla Basra ve Kûfe ulemâsından nakillerde bulunan Mehdevî'nin özellikle Sîbeveyhî (ö. 180/796), Ahfeş, Kisâî (ö. 189/805) ve Ferrâ (ö. 207/822) 'nın görüşlerini öne çıkardığı görülür.¹⁰⁶ Bu isimlerin yanı sıra Zeccâc (ö. 311/923), İbn Keysân (ö. 320/932 [?]), Ebû Ubeyd (ö. 224/838), Ebû Hâtim (ö. 388/998) ve Nahhâs (ö. 338/950) gibi dilcilerin görüşlerini de aktaran müfessir bunlar arasında bir tercihte bulunmadığı gibi kıraatle ilgisi olmayan lügavî meselelere dair eleştirilere de yer vermez.¹⁰⁷ Bu genel tutumuna karşın Mehdevî, kıraat boyutu bulunan yerlerde ise kıraatleri asıl ve vahyî yani tevkîfî veçhesiyle kabul ettiği için dil kurallarını öne çıkararak kıraat farklılıklarını eleştirenlere şiddetle karşı çıkar.¹⁰⁸

Müfessirin bu bâbta i'râb olgusunu özellikle kıraat, nahiv ve sarf boyutlarıyla öne çıkardığı söylenebilir. Şimdi irâb olgusuyla ilişkili birkaç kıraat farklılığı örneğini konuyu detaylandırmak adına inceleyelim.

Âyetteki her kıraat için muhtemel i'râb vecihlerini beyan eden müfessir بِأَيِّ فَارَهِجُونَ *“Ey İsrâîloğulları! Size verdiğim nimetimi hatırlayın, bana verdiğiniz sözü yerine getirin ki ben de size vaad ettiklerimi vereyim. Sadece benden korkun.”*¹⁰⁹ âyetinde yer alan “أُوف” ve “أَوْفَ” kıraatlerini aktaran müfessir, her iki kıraatin de birbirine yakın anlamlara geldiğini vurgulamakla birlikte teşdidli kalıbın “çokluk” anlamını zikreder ve sanki bu kıraatle Allah'ın, “Bana verdiğiniz sözü yerine getirin ben de size fazlasıyla ikramda bulunarak mübalağa yapacağımın garantisini vereyim.” demiş olacağını belirtir.¹¹⁰

Diğer bir örnek ise اَيُّعِدُّكُمْ اَنْكُمْ اِذَا مِتُّمْ وَكُنْتُمْ تُرَابًا وَعِظَامًا اَنْكُمْ تُخْرَجُونَ *“O size, ölüp de toprak ve kemik yığını haline gelmişken tekrar hayat alanına çıkarılacağınızı mı söylüyor?”*¹¹¹ âyetinde geçen “أَنْ” edatı hakkındaki değerlendirmeleridir. Mehdevî, âyetin manasının “اَيُّعِدُّكُمْ اَنْكُمْ اِذَا مِتُّمْ وَكُنْتُمْ تُرَابًا وَعِظَامًا اَنْكُمْ تُخْرَجُونَ اِذَا مِتُّمْ” şeklinde olduğunu belirtmiştir. Devamında

¹⁰⁶ Rafî', *en-Nahv ve's-sarf*, 81.

¹⁰⁷ Rafî', *en-Nahv ve's-sarf*, 82.

¹⁰⁸ Akbaba, *Ebü'l-Abbâs el-Mehdevî*, 125-126.

¹⁰⁹ el-Bakara 2/40. Mehdevî sûre âyetleri adedinde Medenîyyü'l-evveli esas aldığı için tefsirinde bu âyet numarası 39 olarak geçmektedir. Bir sonraki başlıkta bu konu detayıyla aktarılacaktır.

¹¹⁰ Mehdevî, *et-Tahsîl*, 1/201.

¹¹¹ el-Mü'Minûn 23/35.

ikinci “أن” edatının birincisinden bedel düştüğünü ve bunun Sîbeveyhî'nin mezebebi olduğunu, âyetin takdirinin “وَكَنتُمْ تُرَاباً وَعِظَافاً يَحْدُثُ إِخْرَاجَكُمْ” şeklinde olduğu düşüncesinden hareketle Ahfeş'in ikinci “أن” edatının gizli fiil sebebiyle raf konumunda değerlendirdiğini aktarır. Konu bağlamında son olarak Müber-rad'in, ikinci “أن” edatının birincisini tekid ettiği yönündeki görüşünü de nakle-derek meseleyi nihayete erdirir.¹¹²

Mehdevî, tefsirinde i'râba dair meselelerin birçoğunda farklı Nahiv ulemâsının görüşlerine de başvurur. Örneğin Basralıların “فَلَنْ أَرَأَيْتَكُمْ إِنْ أَتَيْكُمْ عَذَابُ اللَّهِ أَوْ أَتَتْكُمُ السَّاعَةُ أَغَيْرَ اللَّهِ تَدْعُونَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ” “De ki: "Ne dersiniz, size Allah'ın azabı gelse yahut kıyamet gelip çatsa size, Allah'tan başkasına mı yalvarırsınız? Doğru sözlü iseniz (söyleyin bakalım)!”¹¹³ âyetinde¹¹⁴ yer alan “أَرَأَيْتَكُمْ” kelimesindeki كم zamiri-nin hitap için geldiği ve i'râbtan mahalli olmadığı yine Arapların kullanımında ikinci hemzenin hazfedilerek اريتكم şeklinde telaffuz edildiği yönündeki görüşle-rini aktarır. Ayrıca aralarında Kisâî'nin de bulunduğu bir grup Kûfe ulemâsının fiilde kastedilen “görme” işinin vukuu sebebiyle kâf (ك) harfinin nasb edildiği yönündeki yaklaşımına dikkat çeker.¹¹⁵

Bu veriler ışığında Mehdevî'nin net bir ayırımla mensubu bulunduğu bir dil ekolünden bahsetmek pek imkân dâhilinde gözükmemektedir. Zira o, ele aldığı dilsel meselenin temellendirilmesinde yer yer Basra ekolünün,¹¹⁶ yer yer de Kûfe ekolünün¹¹⁷ temel yaklaşımlarını bir veri olarak kullanmıştır.¹¹⁸ Bu

¹¹² Mehdevî, *et-Tafsîl* (Yazma Bağışlar, CD 1113), 9/69a-b.

¹¹³ el-En'âm 6/40.

¹¹⁴ Mehdevî, En'âm sûresinin ilk âyetinin son kısmını “ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ” müstakil bir âyet saydığı için yukarıda geçen örnek âyetin numarası tefsirinde 41 olarak geçmektedir. Mehdevî, *et-Tahsîl*, 2/550.

¹¹⁵ Mehdevî, *et-Tahsîl*, 2/595-596.

¹¹⁶ Mehdevî, *et-Tahsîl*, 1/118; Mehdevî, Kûfe dil ekolü öncülerinden olan Ferrâ'dan da etkilenmiş gözükse de özellikle Basra ekolünün öncülerinden olan Sibeveyh'in görüşlerinden etkilendiği anlaşılmaktadır. Nitekim Mehdevî de harflerin mahreç sayısını Sibeveyh'in görüşleri doğrultusunda on altı olarak ifade etmiştir. Bk. Mehdevî, *Şerhu'l-Hidâye*, 1/75; Ebû Bişr 'Amr b. Osman b. Kanber Sibeveyhî, *el-Kitâb*, thk. Abdusselâm Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1988), 4/433; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/199.

¹¹⁷ Mehdevî, *Şerhu'l-Hidâye*, 2/417, 548; Ayrıca bk. Mehdevî, *Şerhu'l-Hidâye*, mukaddime/152.

¹¹⁸ Mehdevî, *et-Tahsîl*, 3/585, 634, 5/50, 51.

çerçevede Mehdevî'nin; sarf ilmine dair meselelerde Sîbeveyhî, Halil b. Ahmed (ö. 175/791) ve Yunus b. Habîb'in; Nahiv ilmi meselelerinde ise Ferrâ, Ebû Ubeyde, Ahfeş, İbn Kuteybe (ö. 276/889), Zeccâc, Nehhâs, Ebû Ali el-Fârisî, İbn Cinnî ve Mekkî gibi dilcilerin görüşlerinden istifade ettiği dile getirilmiştir.¹¹⁹

2.2.1.5. Sûrelerin Nüzûl Yerleri, Âyetlerin Sayısı ve İsimleri (Ruûsü'l-Ây) Hakkındaki İhtilaflar

Mehdevî bu bâbı; ulûmü'l-Kur'an içerisinde müstakil başlıklarla kendisine yer bulan sûrelerin inzâl yerlerini yani Mekkî mi Medenî mi olduğunu, âyet sayılarını ve bu âyetlerin son kelimelerini yani ruûsü'l-âyini tespit meseleleriyle şekillendirmiştir. İfade etmek gerekir ki müfessirimiz mezkûr başlıklara dair detay bilgilere yer vermiş özellikle sûre ve âyetlerin nüzûl yerleri hususunda sahâbe ve tâbiinden gelen rivayetlere sıklıkla atıf yapmıştır.¹²⁰

Hiz. Osman'ın hilafeti döneminde istinsah edilen mushafların adedi ve gönderildiği merkezler hakkında ihtilaf olmakla birlikte genel itibarıyla Medinelilerin istifadesine sunulan Medeniyyü'l-evvel, Hiz. Osman'ın kendisinde bulunan ve İmam Mushaf diye isimlendirilen Medeniyyü'l-ahîr, Mekke, Kûfe, Basra ve Şam olmak üzere altı adet mushaftan söz edilmektedir.¹²¹ Kimi çalışmalar ise Hımsî mushafını da ekleyerek bu sayıyı yediye ikmal etmiştir.¹²² Söz konusu bu şehir mushaflarının, sûre âyet sayılarında ortaya çıkan ihtilafların sebeplerinden biri olduğu hususu da göz ardı edilmemelidir.¹²³

Mehdevî de *et-Tafsîl*'de sûrelerin âyet sayıları hakkındaki ihtilafları; Medeniyyü'l-evvel (6217),¹²⁴ Medeniyyü'l-ahîr, (6214)¹²⁵ Mekke (6219),¹²⁶ Basra

¹¹⁹ Mehdevî, *et-Tahsîl*, 1/35.

¹²⁰ Mehdevî, *et-Tafsîl* (Yazma Bağışlar, CD 1113), 9/52a-b, 53a.

¹²¹ Ebû Amr Osman b. Sâid b. Osman ed-Dânî, *el-Beyân fî addi âyi'l-Kur'ân*, thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed (Safât/Kuveyt: Merkezü'l-Mahtûtât ve't-Türâs ve'l-Vesâik, 1994), 76-78.

¹²² İbrahim b. Ömer Ca'berî, *Husnü'l-meded fî fennî'l-aded*, thk. Cemal b. es-Seyyid Rıfâî (y.y.: Mek-tebetü Evlâdî's-Şeyh li't-Türâs, ts.), 27; Ali Öge, Üren Halil İbrahim, "Âyet Sayılarındaki İhtilafların Sûrelere Göre Tespiti", *Hitit İlahiyat Dergisi* 20/2 (2021), 920.

¹²³ Geniş bilgi için bk. Öge, Üren, "Âyet Sayıları", 918-926.

¹²⁴ Dâni, *el-Beyân*, 79; Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 30.

¹²⁵ Dâni, *el-Beyân*, 79; Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 30.

¹²⁶ Dâni, *el-Beyân*, 79; Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 30.

(6205),¹²⁷ Kûfe (6236)¹²⁸ ve Şam (6220)¹²⁹ koleksiyonları¹³⁰ olmak üzere altı Mushaf üzerinden incelemektedir. Müfessir, her sûre sonunda o sûredeki hakkında ihtilaf bulunan âyetleri ele almış bunun yanı sıra konu bağlamındaki tercihi olan Medeniyyü'l-evvel Mushafını/âyet sayısını esas alarak¹³¹ âyetlerin son kelimelerini yani ruûsü'l-âyini teker teker tadat etmiştir.¹³² Bugün genel itibarıyla Müslümanların okuya-geldiği Kur'an'larda Kûfe mushafının âyet yerleri ve sayısının esas alındığı bilinmektedir. Bu mushafın, Medeniyyü'l-evvel mushafından en bariz farkı ise el-Fâtiha sûresinin başında yer alan besmele sûreden bir âyet iken Medeniyyü'l-evvel Mushafında sûreden bir âyet sayılmamıştır. Yine Kûfe mushaflarında hurûf-u mukattaa Kur'an'ın çoğu yerinde sûrenin ilk âyeti kabul edilirken Medeniyyü'l-evvel mushaflarında ise sûredeki ilk âyetin bir cüz'ü kabul edilmiştir.

Tespitlerimize göre Kûfe mushafı ile Mehdevî'nin tercihi olan Medeniyyü'l-evvel mushafındaki âyet yerleri ve sayılarındaki ihtilaf, 58 sûrede ve 126 yerde vuku bulmaktadır. Söz konusu ihtilaf yerlerinin her birini bu çalışmada zikretmek, başlı başına bir konu olup ayrı bir çalışmayla ele alınmayı ictiza ettiği için bu bölümde mezkûr bilgilerle iktifa edilmiştir.

2.2.2. *et-Tafsîl-et-Tahsîl* Tefsirlerinin Kaynakları

et-Tafsîlü'l-câmi' adlı tefsirin, rivayet ağırlıklı bir karakteristiğe sahip olduğundan daha önce bahsedilmişti. Bunda ise Mehdevî'nin eserini özellikle birincil kaynak durumunda olan sahâbe ve tâbiîn rivayetleriyle şekillendirmiş olmasının etkisi büyüktür. Tefsirinde Abdullah b. Abbâs,¹³³ Abdullah b. Mes'ûd,¹³⁴ Ebû Ubeyde¹³⁵ ve Ukbe b. Âmir¹³⁶ başta olmak üzere birçok sahâbeden nakilde

¹²⁷ Dâni, *el-Beyân*, 80; Ca'berî, *Husnû'l-meded*, 30.

¹²⁸ Dâni, *el-Beyân*, 80; Ca'berî, *Husnû'l-meded*, 30.

¹²⁹ Dâni, *el-Beyân*, 79-81; Ca'berî, *Husnû'l-meded*, 30; Öge, Üren, "Âyet Sayıları", 618; Ayrıca konu hakkında bilgi için bk. Hasan Keskin, "Âyetlerin Sayısı Hakkındaki İhtilaf Nedenleri", *Cumhuriyet Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi* 13 (2009), 49-67.

¹³⁰ Öge, Üren, "Âyet Sayıları", 918.

¹³¹ Mehdevî, *et-Tahsîl*, 1/136, 550, 631; Dâni, *el-Beyân*, 140.

¹³² Mehdevî, *et-Tafsîl* (Yazma Bağışlar, CD 1113), 9/52b, 53a.

¹³³ Mehdevî, *et-Tahsîl*, 1/207, 211, 219, 228, 233, 246.

¹³⁴ Mehdevî, *et-Tahsîl*, 1/228, 244.

¹³⁵ Mehdevî, *et-Tahsîl*, 1/212, 222, 257.

¹³⁶ Mehdevî, *et-Tahsîl*, 5/571, 572.

bulunan Mehdevî'nin; tâbiünden özellikle Mücâhid,¹³⁷ Hasan-ı Basrî,¹³⁸ Katâde¹³⁹ gibi isimleri öne çıkardığı görülmektedir.

Mehdevî'nin kaynakları arasında sonraki dönem müfessirlerinden Ta-beri'nin¹⁴⁰ öne çıktığı ve ihtilaflı görüşlerde onun tercihinin yer verdiği ifade edilmiştir.¹⁴¹ Ayrıca onun özellikle hadislerin aktarımında Ebî Hâtim er-Râzî (ö. 327/938)'nin tefsirinden istifade ettiği de anlaşılmaktadır.¹⁴² Her ne kadar Arap dünyasında yapılan bazı çalışmada Yahyâ b. Sellâm'ın tefsirinin de Mehdevî'nin kaynakları arasında olduğu ifade edilmişse de¹⁴³ biz eserde buna dair herhangi bir veriye ulaşamadık. Bu noktada ilgili çalışmanın, her iki eser arasında tespit ettiği benzer yorumlardan yola çıkarak bu kanıya varmış olabileceğini akla gelmektedir. Filhakika Mehdevî'nin İbn Sellâm ile aynı bölgede yaşamını sürdürmüş olması böyle bir etkileşimi mümkün kılmaktadır. Bununla birlikte bu konu araştırılmaya muhtaçtır.

Sonuç

Tefsir ilminin Kayrevan'a girişi ve gelişiminde sahâbe ve onların öğrencileri durumundaki tâbiîn neslinin büyük katkısı söz konusudur. Bölgede başlangıç itibariyle olumlu gelişmelere şahitlik eden Tefsir ilmi; sonraki süreçte vuku bulan gerek siyasi (Emevî-Abbâsî-Ağlebî-Fâtımî), gerek mezhebî (Sünnî-Hâricî-Şîî), gerekse etnik (Arap-Berberî) birçok çekişme, Mâlikî mezhebinin tefsirde rivayeti esas alması ve inanca ilişkin yaşanan hararetli tartışmalar sebebiyle istenilen gelişimi gösterememiştir. Söz konusu hadiseler, ulemânın ilgisini itikâdî konulara yoğunlaştırmasına sebep olmuş bu da Tefsir ilminin beklenildiği şekliyle ilerlemesinin önüne ket vurmuştur. Bölgede Tefsir ilmi henüz ikinci asırda Yahyâ b. Sellâm ile hızlı bir ivme kazansa da sonrasında bu ivme yavaşlamış ve Mehdevî'nin yaşadığı hicrî beşinci asra dek durağan bir süreçte şahitlik etmiştir.

¹³⁷ Mehdevî, *et-Tahsîl*, 1/212, 215, 246.

¹³⁸ Mehdevî, *et-Tahsîl*, 1/215, 222.

¹³⁹ Mehdevî, *et-Tahsîl*, 1/222, 250, 255, 293.

¹⁴⁰ Mehdevî, *et-Tahsîl*, 1/163, 173.

¹⁴¹ Kara, *Mağrib Tefsir Tarihi*, 126.

¹⁴² Mehdevî, *et-Tahsîl*, 1/35.

¹⁴³ Bel'id, *et-Tefsîr*, 82.

Ebü'l-Abbâs çok yönlü bir âlim olmakla birlikte Tefsir ilminde temayüz etmiştir. Kayrevan bölgesinin ilk müfessirleri arasında yer alan Mehdevî, Endülüs Tefsir tarihine etkisi itibariyle de önemli bir müfessirdir. Zira onun *et-Tafsîlü'l-camî* adlı tefsiri ve muhtasarı olan *et-Tahsîl* Kuzey Afrika ve Endülüs Tefsir literatürünün sonraki dönem önemli kaynakları arasında yer almıştır. Riva-yet, kıraat, dil ve ahkâma ilişkin yorumlarla tebarüz eden eser; ahkâm-nâsih-mensûh, tefsir, kıraat, i'râb ve addü'l-ây konularına tahsis edilen beş bâbla şekillendirilmiş ve kıymetli bilgiler aktarılmıştır. Eserinde Mâlikî mezhebinin görüşlerini merkeze alan Mehdevî, yer yer diğer mezhep ulemâsının görüşlerine de yer vermiştir. Kelâmî konulardaki yorumlarını ise ehl-i sünnetin görüşleri ekseninde yapmıştır. Onun tefsir metodolojisinin merkezini dilbilimsel analizleri teşkil etmektedir. Kur'an'ın tefsirinde, Hz. Peygamber'in hadislerine de başvuran Mehdevî'nin sahâbe ve tâbiîn rivayetlerine sıklıkla atıf yaptığı, sonraki dönem müfessirlerinden ise Taberî ve Ebî Hâtim er-Râzî'nin yorumlarına yer verdiği tespit edilmiştir. Kıraat verilerini istimal biçimi kendisine has bir orijinalite taşıdığı anlaşılan Mehdevî'nin kıraat rivayetlerini "kıraat" başlığı altında isnad veçhesiyle ele alıp, bunların manaya olan etkisini ise i'râb başlığı altında incelemesi calib-i dikkattir. Onun tefsirinde sûre âyet yerleri ve sayıları hakkında Medeniyü'l-evvel mushafını tercih ettiği görülmektedir. Bu tercihinde ise İmam Mâlik'in Medine kıraat imamı olmasının etkisi kuvvetle muhtemeldir.

Kaynakça

- Abdülhamîd İsa, Muhammed. *Târîhu't-ta'lîm fi'l-Endelüs*. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1982.
- Abdülvehhab, Hasen Hüsnî. *Kitâbü'l-'Ümr fi'l-musannefât ve'l-müellifîne't-Tânu-siyyîn*. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1990.
- Akbaba, Ahmet Arif. *Kıraat İlmi Tarihindeki Yeri ve Önemi Açısından Ebü'l-Abbâs el-Mehdevî*. Bolu: Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.
- Apak, Adem. "Hz. Osman Dönemi Fetihleri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 9/9 (2000).
- Arâb, Saîd. *el-Kurrâ ve'l-kırâât bi'l-Mağrib*. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1990.

- Bakka, Ali. "İbn Sahnûn". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. C. 20. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Belâzürî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-. *Fütûhu'l-büldân*. Beyrut: Mektebetü'l-Hilal, 1988.
- Bel'îd, Vesîle b. Hamde. *et-Tefsîr ve itticâhâtühû bi-İfrîriyye: mine'n-neş'eti ile'l-karni's-sâmini'l-hicrî*. Tunus: Şirketü Fünûnî'r-Resm ve'n-Neşr ve's-Sahâfe, 1994.
- Birişik, Abdulhamit. "İ'râbü'l-Kur'ân". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 20/376-379. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Ca'berî, İbrahim b. Ömer. *Husnû'l-meded fî fenni'l-aded*. thk. Cemal b. es-Seyyid Rıfâî. y.y.: Mektebetü Evlâdî's-Şeyh li't-Türâs, ts.
- Cerrahoğlu, İsmail. "İbn Cüreyc". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 19/404-406. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Yahya b. Sellâm ve Tefsirdeki Metodu*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1970.
- Çelebi, Kâtip. *Keşfü'z-Zunûn 'an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, ts.
- Çetin, Abdurrahman. *Endülüslü Âlim Ebû Amr ed-Dânî ve Kıraat İlmindeki Yeri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Basım, 2015.
- Dağ-Tetik, Mehmet-İbrahim. *Nüzûl Dönemi Kur'ân Tarihi Rivayet Merkezli Bütüncül Bir Okuma*. İstanbul: KURAMER Yayınları, 1. Basım, 2023.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Sâid b. Osman. *el-Beyân fî addi âyi'l-Kur'ân*. thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed. Safât/Kuveyt: Merkezü'l-Mahtûtât ve't-Türâs ve'l-Vesâik, 1994.
- Dâvûdî, Muhammed b. Ali b. Ahmed. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Debbâğ, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed b. el-Ensârî. *Meâlimü'l-îmân fî ma'rifeti ehli'l-Kayrevân*. Tunus: el-Mektebetü'l-Atika, ts.

- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisi. *Müsned Ebî Dâvûd*. 4 Cilt. Mısır: Dâru Hicr, 1999.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Ali el-Endelüsî. *el-Bahru'l-muhît*. thk. Muhammed Cemîl Sıdkî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2010.
- Ebû Şâme, Ebû'l-Kâsım Şihâbüddîn b. İbrâhim el-Makdisî. *el-Mürşidü'l-vecîz ilâ 'ulûmin tete'alleku bi'l-Kitâbi'l-'azîz*. thk. Tayyar Altıkulaç. Beyrut: Dâru Sâdır, 1975.
- Ebû'l-Arab, Muhammed b. Ahmed b. Temîm. *Tabakâtü ulemâi İfrîkiye*. Lübnan: Dâru'l-Kitabi'l-Lübnânî, ts.
- Enderâbî, Ahmed b Ebî Ömer. *Kırâatü'l-kurrâi'l-ma'rûfîn bi-rivâyâti'r-ruvâti'l-meşhûrîn*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Habibov, Aslan. *Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ammar el-Mehdevî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirindeki Metodu*. Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2003.
- Hamîtû, Abdülhâdî. *Kırâatü'l-İmam Nâfi' 'inde'l-Mağâribe min rivâyeti Ebî Saîd Verş*. 7 Cilt. Rabat: Menşûrâtü Vizârâti'l-Evkâf, 2003.
- Hicâzî, Abdurrahman Osman. *et-Terbiyetü'l-İslâmiyyü fi'l-Kayrevan*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1997.
- Humeydî, Muhammed b. Ebû Abdillâh b. ebî Nasr. *Cezvetü'l-müktebis fi zikri vülâti'l-Endülüs*. Kahire: Dâru'l-Mısriyye, 1966.
- İbn Âdil, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Nûreddîn Alî b. Âdil en-Nu'mânî. *el-Lübâb fi 'ulûmi'l-Kitâb*. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Arafe, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Arafe el-Vergammî et-Tûnisî. *Tefsîru İbn Arafe*. 2 Cilt. Tunus: Merkezü'l-Bühûs bi'l-Külliyeti'z-Zeytûniyye, 1986.
- İbn Atıyye, Abdülhak b. Gâlib. *Muharraru'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Beşküvâl, Ebû'l-Kâsım Halef b Abdülmelik b Mesud. *Kitâbü's-Sıla fi târîhi e'immeti'l-Endelüs*. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2. Basım, 1955.

- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân mimmâ şebete bi'n-naql evi's-semâ' ev esbetehü'l-ayân*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalîm. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. thk. Abdurrahmân b. Muhammed Kâsım. 35 Cilt. Suudi Arabistan, 1995.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf. *en-Neşr fî'l-kırââtî'l-aşr*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf. *Ğâyetü'n-nihâye fî tabakâtî'l-kurrâ*. thk. G. Bergstraesse. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006.
- İşbilî, Ebü Bekr Muhammed b. Hayr b. Ömer. *Fehrese*. thk. Muhammed Fuad Mansur. Tunus: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1. Basım, 2009.
- Kara, Osman. *Başlangıçtan Günümüze Mağrib Tefsir Tarihi*. Ankara: İlâhiyât, 2020.
- Karaoğlu, Arslan. "Endülüs Tefsir Mirasına Panoramik Bir Bakış". *Bayburt Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2017), 7-35.
- Karataş, Ali. "Endülüs Tefsir Geleneği ve Müfessir İbn Ebî Zemenîn". *Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2013), 296-318.
- Keskin, Esra. *Kuruluşundan Emevîler Devleti'nin Yıkılışına Kadar Kayrevan*. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: Uludağ Üniversitesi, İlâhiyât Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Keskin, Esra. "Kuzey Afrika'nın İslamlaşmasında Bir Dönüm Noktası: Aşere Heyeti". IV. *Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı - III (Edebiyat-Tarih)*.
- Keskin, Hasan. "Âyetlerin Sayısı Hakkındaki İhtilaf Nedenleri". *Cumhuriyet Üniv. İlâhiyat Fak. Dergisi* 13 (2009).
- Kıftî, Cemâlüddîn Ebü'l-Hasen Ali b. Yûsuf. *İnbâhu'r-ruvât alâ enbâhi'n-nühât*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabiyy, 1982.

- Koç, Mehmet Akif. "Endülüs Tefsirciliği Üzerine bir giriş Denemesi" 7/3 (2004), 41-58.
- Köten, Akif. "İbn Ferrûh". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. C. 19. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kudat, Aydın. *Kırâatları Huccetlendirmede Dilbilim Olgusu*. Ankara: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 2006.
- Landao, Jacob M. "Küttâb". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. C. 27. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Mahfûz, Muhammed. *Terâcimü'l-müellifîne't-Tûnisiyyîn*. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1985.
- Mâlikî, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed. *Riyâdu'n-nüfûs fî tabakâti ulemâi'l-Kayrevan ve İfrîkiye*. thk. Beşîr el-Bükûş. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1994.
- Ma'mûrî, Tâhir. *Câmi'ü'z-Zeytûniyye ve medârisü'l-'ilm fî'l-'ahdeyni'l-Hafsî ve't-Türkî*. Beyrut: Dâru'l-Arabiyye, 1980.
- Mehdevî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ammâr. *Beyânü's-sebebi'l-mûcibi li ihtilâfi'l-kırâati ve kesretü't-turukî ve'r-rivâyât*. thk. Ahmed b. Fâris es-Sellûm. Beyrut: Dâru İbni Hazm, 2006.
- Mehdevî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ammâr. *et-Tafsîlü'l-câmi'ı esrârî 'ulûmi't-tenzîl*. Kastamonu: 3402.
- Mehdevî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ammâr. *et-Tafsîlü'l-câmi'ı li beyâni 'ulûmi't-tenzîl*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, CD 1113.
- Mehdevî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ammâr. *et-Tahsîl li fevâidi kitâbi't-tafsîli'l-câmi' li 'ulûmi't-tenzîl*. thk. Muhammed Ziyad Muhammed Tahir Şaban - Şeyhu'l-Büzûriyye. Katar: İdâretü's-Şüûni'l-İslâmiyye bi Temvîli'l-İdâreti'l-Âmmeti li'l-Evkâf, 2014.
- Mehdevî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ammâr. *Şerhu'l-Hidâye*. thk. Hâzim Saïd Haydar. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Ruşd, 1991.

- Mekkî, Ebû Muhammed b. Ebî Tâlib el-Kaysî. *Müşkilü İ'râbi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1984.
- Merrâküşî, İbn İzârî. *el-Beyânü'l-Müğrib fî ahlâi'l-Endelüsi ve'l-Mağrib*. Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 3. Basım, 1983.
- Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed el-Hâkim. *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn = el-Müstedrek 'ale's-Şeyhayn*. thk. Mustafa Abdülkadir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1990.
- Öge, Üren, Ali, Halil İbrahim. "Âyet Sayılarındaki İhtilafların Sürelere Göre Tespiti". *Hitit İlahiyat Dergisi* 20/2 (2021). <https://doi.org/10.14395/hid.939361>
- Öncü, Mustafa. *Molla Halil Es-Siirdî'nin "Basîretü'l-Kulûb Fî Kelâmi "Allâmi'l-Ğuyûb" Adlı Eserinin Arap Dili Açısından İncelenmesi*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Özdemir, Mehmet. *Endülüs Müslümanları: Kültür ve Medeniyet*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 3. baskı., 2013.
- Özdemir, Mehmet. "Mücâhid el-Âmirî". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 31/440-441. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Özkuyumcu, Nadir. "Kayrevan". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 25/88-90. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Rafî', Muhammed Hasen. *en-Nahv ve's-Sarf inde İbn Ammâr el-Mehdevî min hılâli kitâbihî*. Riyad: Dâru Künûzi İşbilyâ, 2010.
- Rûmî, Fehd Abdurrahman Süleyman. *Menhecü'l-medreseti'l-Endelüsiyye fî't-tefsîr*. Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1997.
- Sawas, Abdullah. "Mekkî b. Ebî Tâlib'in Kırâat İlmine Katkısı". *Van İlahiyat Dergisi* 8/13 (2020).
- Seâlibî, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf. *el-Cevâhirü'l-hisân fî tefsîri'l-Kur'ân*. 5 Cilt. Tunus: Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1. Basım, ts.

- Sefâkusî, Ebû İshâk Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Mücîd fî i'râbi'l-Kur'ânî'l-mecîd*. thk. Hâtim Salih ed-Dâmin. b.y.: Dâru İbni'l-Cevzî, 1. Basım, ts.
- Sîbeveyhî, Ebû Bişr 'Amr b. Osman b. Kanber. *el-Kitâb*. thk. Abdusselâm Muhammed Harun. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 3. Basım, 1988.
- Süyûtî, Celâlüddîn. *Buğyetü'l-vü'ât fî tabakâti'l-lüğaviyyîne ve'n-nühât*. thk. Ebü'l-Fadl İbrahim Muhammed. Lübnan: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2010.
- Süyûtî, Celâlüddîn. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed İbrahim Ebü'l-Fadl. 4 Cilt. Mısır: el-Hey'etü'l-Misriyye, 1. Basım, 1974.
- Şevât, Huseyn b. Muhammed. *Medresetü'l-hadîs fî'l-Kayrevân mine'l-fethi'l-İslâmî ilâ müntesafi'l-karni'l-hâmisi'l-hicrî*. Riyad: Dâru'l-Âlemî li'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1991.
- Şimşek, Mehmet Ali. "Arab Dilinde İ'râbın Yeri, Anlatım ve Anlamadaki Rolü". *Nüsha* 22 (2006).
- Tarhûnî, Muhammed b. Rızk. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn fî garbi İfrîkiyâ*. Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 2005.
- Tunç, Sinan. *Mekkî b. Ebî Tâlib ve Kur'ân'ı Yorumlama Yöntemi*. İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020.
- Vâfi, İbrahim el-. *ed-Dirâsâtü'l-Kur'âniyye bi'l-Mağrib fî'l-karni'r-râbii aşera el-hicrî*. Fas: Matbaatü'n-Necâhi'l-Cedîde-Dâru'l-Beyzâ, 1999.
- Veledü Ebâh, Muhammed el-Muhtâr. *Târîhu'l-kırâât fî'l-Meşrik ve'l-Mağrib*. b.y.: y.y., 2001.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr 'ale't-tabakâti ve'l-a'sâr*. çev. Tayyar Altıkulaç. Beyrut: er-Risâle, 1988.
- Zürkânî, Muhammed Abdulazîm. *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Matbaatü İsa el-Bâbî el-Halebî, 3. Basım, ts.

**Muhammed el-Muveyliḥ'nin Hadîsu Îsâ b. Hişâm Adlı Eserinde
Toplumsal Eleştiri**

Social Criticism in Muhammad al-Muwaylih's Work 'Îsâ ibn Hishâm

Eyüp SEVİNÇ

Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi

Fen Edebiyat Fakültesi, Mütercim ve Tercümanlık ABD

Dr. Faculty Member, Bingol University

Faculty of Arts and Sciences, Department of Arabic Translation and Interpretation

esevinc@bingol.edu.tr

ORCID: 0000-0001-7855-567X

DOI: 10.47424/tasavvur.1653860

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 8 Mart / March 2025

Kabul Tarihi / Date Accepted: 17 Mayıs / May 2025

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2025

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Sevinç, Eyüp. "Muhammed el-Muveyliḥ'nin Hadîsu Îsâ b. Hişâm Adlı Eserinde Toplumsal Eleştiri". *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 11/1 (Haziran 2025): 175-206. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.1653860>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdağ, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0



Öz

Muhammed el-Muveylihi'nin kaleme aldığı *Hadîsu Îsâ b. Hişâm* adlı eser, klasik edebi tür olan makâme tarzında ele alınmaya çalışılmıştır. Bununla birlikte roman ve hikâye gibi modern edebiyat türlerinden de izler taşımaktadır. Eser, yaklaşık olarak elli yıllık bir zaman zarfında Mısır toplumunda meydana gelen sosyal değişimleri eleştirel bir bakış açısı ile ele almaktadır. Doğu ve batı medeniyetlerinin özellikleri, eğitim, kültür, hukuk ve yargı gibi birçok konuyu farklı açılardan ele almaktadır. İlk olarak Mısır toplumunu meydana getiren bütün bireylerin adalet önünde eşit olduğu düşüncesi vurgulanmaktadır. Ardından haksızlığa uğramış ve masum olduğunu ispatlamak için adalet arayışına çıkan tarihi bir şahsiyetin karşılaştığı sorunlar ele alınmaktadır. Polis şubesinden başlayan sorunlar istinaf mahkemesine kadar uzanmaktadır. Bu sayede yargı sisteminde meydana gelen ve adaletin sağlanmasını geciktiren bireysel ve kurumsal aksaklıklara dikkat çekilmek istenmektedir. Çalışmanın temel amacı el-Muveylihi hakkında kısaca bilgi verildikten sonra *Hadîsu Îsâ b. Hişâm* başlıklı eserin konu, şahıs, zaman, mekân ve üslup açısından incelenmesidir. Eserde ele alınan Mısır toplumundaki sosyal değişim örneklerinin özellikle hukuk ve adalet bağlamında ortaya konulması da hedeflenmiştir. Ayrıca araştırma yöntemlerinden doküman analizi kullanılarak elde edilen bilgiler, ilgili konu bağlamında işlenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Modern Mısır Edebiyatı, Muhammed el-Muveylihi, *Hadîsu Îsâ b. Hişâm*, Toplumsal Eleştiri

Abstract

The work *Hadîth Îsâ ibn Hishâm* written by Muhammad al-Muwaylihî is an attempt to approach the classical literary genre of *maqâma*. However it also carries traces of modern literary genres such as the novel and short story. The work critically examines the social changes that took place in Egyptian society over a period of approximately fifty years. It addresses various topics such as the characteristics of eastern and western civilizations, education, culture, law, and justice, from different perspectives. Initially the idea that all individuals forming Egyptian society are equal before justice is emphasized. Subsequently the work discusses the problems faced by a historical figure who having been wronged,

embarks on a quest for justice to prove their innocence. The issues begin at the police station and extend to the appellate court. Through this the work aims to highlight the individual and institutional flaws within the judicial system that delay the delivery of justice. The main aim of the study is to provide a brief introduction to al-Muwaylihi and then analyze and examine the work *Hadith Īsā ibn Hishām* in terms of its subject, characters, time, place, and style. Examples of social change in Egyptian society addressed in the work are presented particularly within the context of law and justice. Additionally information obtained through document analysis as one of the research methods has been processed within the context of the relevant topics.

Keywords: Modern Egyptian Literature, Muhammad al-Muwaylihi, Hadith Īsā ibn Hishām, Social Criticism

Giriş

Modern dönem Arap edebiyatı, Fransız Komutan Napolyon Bonapart'ın (öl. 1821) 1798 yılında Mısır'ı işgal etmesiyle başlar. Bu işgal ile birlikte Arap dünyası ile Avrupa arasında sosyal, siyasal ve kültürel alanlar başta olmak üzere birçok konuda ilmi temaslar başlamıştır.¹ Devlet kurumları ve ordunun ıslahı konusunda öncelikli olarak başlayan bu temaslar daha sonraları kültürel alanda da kendisini hissettirmeye başlamıştır. Özellikle Kavalalı Mehmet Ali Paşa (öl. 1849) dönemi ve onun batı medeniyetinden istifade edilmesi konusunda izlediği politika, kültürel ve edebiyat alanındaki etkileşime önemli bir hız kazandırmıştır.² Avrupa'ya gönderdiği öğrenciler, Mısır'ın edebi ve kültürel hayatında birçok önemli yeniliğin başlamasına vesile olmuşlardır. Bu sayede edebiyat alanında hem yeni akımlar yavaş yavaş ortaya çıkmaya başlamış hem de klasik dönemdeki temalardan farklı olarak edebiyatın ilgi duyduğu konularda bir çeşitlenme meydana gelmiştir.³

¹ Nihad M. Çetin, "Arap", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 3/3/285.

² Philip K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011), 1027-1028.

³ Ahmed Heykel, *Tatavvuru'l-edebi'l-hadis fi Mısır* (Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, 1994), 26-29.

Bu bağlamda dini, siyasi ve edebi konuları işleyen eserlerin yanı sıra toplumsal sorunları konu alan eserler de kaleme alınmıştır.⁴ Söz konusu eserlerin temel amacı başta ahlak olmak üzere, maddi ve manevi açıdan toplumda ortaya çıkan olumsuz davranış biçimlerini eleştirel bir bakış açısıyla sunmaktır. Bununla birlikte bireylerin kendi kusur ve eksikliklerini fark etmelerini sağlayarak toplumun daha bilinçli ve sorumlu bir hale gelmesini sağlamaktır.⁵ Bu anlamda el-Muveylihi'nin kaleme aldığı Hadîsu Îsâ b. Hişâm adlı eser de toplumsal konuları ele alan önemli bir çalışmadır. Zira eser, eleştirel ve ıslahatçı bir bakış açısı ile ele alınmıştır. Modern dönemde yazılmış olmasına rağmen klasik Arap edebiyatından ilham alarak şekillenmiş bir eserdir. Dolayısıyla bu çalışmada hem eser ve yazarı tanıtılacak hem de toplumsal eleştiri konuları üzerinde durulacaktır.

1. Muhammed el-Muveylihi

Muhammed b. İbrahim b. Abdilhâlik b. İbrahim el-Muveylihi (1858-1930) yazar, eleştirmen ve gazeteci olup⁶ 1858 yılında Kahire'de dünyaya gelmiştir. Arap kökenli bir sülaleye mensup olmakla birlikte Mısır'ın yerli halkından değildir. Hicaz bölgesi Müveylîh mevkiindeki liman kentlerinin birinden Mısır'a göç eden bir aileden gelmektedir. el-Muveylihi nisbesi de Müveylîh mevkiine nispet olarak verilmiştir. Varlıklı, kültürlü, ticaret ile uğraşan bununla birlikte Mısır Valisi Hidiv İsmail Paşa (öl. 1830/1895) ile güçlü bağları bulunan bir aileye mensuptur. Babası, İbrahim el-Muveylihi olup⁷ gazetecilik ile uğraşan ayrıca Arap dili ve edebiyatı alanında kendisini yetiştirmiş bir kimsedir. Mısır gazetecilik hayatında önemli bir konuma sahiptir.⁸ Bunun yanı sıra matbaa kurarak kitap basımı ile ilgilenmeye çalışmıştır.⁹ Cemâleddin Efgânî (1838-1897)

⁴ Heykel, *Tatavvuru'l-edebi'l-hadîs fî Mısır*, 70.

⁵ Heykel, *Tatavvuru'l-edebi'l-hadîs fî Mısır*, 182-184.

⁶ Abdulaziz el-Bişrî, *el-Muhtâr* (Kahire: Muessesetu Hindâvî, 2014), 235.

⁷ Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn* (Beyrut: Muessetu'r-Risâle, 2015), 1/34; Yusuf İlyân Serkis, *Mu'cemu'l-matbû'ati'l-'Arabiyye ve'l-mu'arabe* (Mısır: Matbaatu Serkis, 1928/1346), 2/1820.

⁸ Ömer ed-Desûkî, *Neş'etu'n-nesri'l-hadîs ve tatavvuruhu* (Kahire: Dâru Fikri'l-'Arabî, 2008), 131.

⁹ Filib dî Tarrâzî, *Târîhu sahâfeti'l-'Arabiyye* (Kahire: Muessesetu Hindâvî, 2023), 548.

gibi yaşadığı dönemin önemli fikir ve düşünce insanlarından ders almıştır. Türkçe ve Fransızca dillerini iyi derecede bilmektedir.¹⁰

Eğitim ve kültür alanında faaliyet gösteren bir aileden gelen Muhammed el-Muveylihi'nin sırasıyla hangi okulları okuduğu konusunda kaynaklar, yeteri kadar bilgi aktarmamaktadır.¹¹ Ancak el-Muveylihi'nin, babası tarafından toplumda genellikle aristokrat sınıfı çocuklarının okuduğu *Medresetu'l-Encâl* -el-Hidiv İsmail- okuluna kaydettirildiği belirtilmektedir. Arap dilini daha iyi öğrenebilmek ve konuşabilmek için de *Ezher Üniversitesine* gönderilmiştir.¹² Ayrıca babasının yakın dostluğu vesilesiyle Cemâleddin Efgânî ve Muhammed Abduh (1849-1905) ve gibi kimselerden ders almıştır. Fransızca, Türkçe, İtalyanca ve İngilizce dillerini bildiği aktarılmaktadır.¹³

el-Muveylihi, gençliğinin ilk dönemlerinde Mısır'da *el-Mukattam*¹⁴ gazetesinde tahrir veya editörlük işleriyle uğraşmaya başladı. Ailesi ile Mısır Valisi Hidiv İsmail Paşa arasında yakın bir ilişki vardı. Bundan ötürü Hidiv İsmail Paşa vesilesiyle *Vizâretu'l-Hakâniyye/Adalet Bakanlığı*nda göreve getirildi.¹⁵ Ancak her iki görevi de sadece birkaç yıl sürdürebildi. 1882 yılında Mısır'da Ahmed Urâbî Paşa (1841-1911) İngilizlere karşı ayaklanma başlattı. el-Muveylihi, bu ayaklanmanın önemli destekçi ve temsilcilerinden biri oldu. Söz konusu ayaklanmanın beyannamesini hazırlayıp yayımladı. Bunun üzerine de Adalet Bakanlığındaki görevine son verildi.¹⁶

¹⁰ Hayrettin Zirikli, *el-'Alam* (Beyrut: Dâru'l-İlmi lil-Melâyîn, 1984), 5/305; Kâmil Selâm el-Cubûrî, *Mu'cemu'l-udebâ mine'l-'asri'l-Câhilî hattâ sene 2002* (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2002/1424), 5/96; Bişrî, *el-Muhtâr*, 242; Desûkî, *Neş'etu'n-nesri'l-hadîs ve tatavuruhu*, 131; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn*, 3/32.

¹¹ Desûkî, *Neş'etu'n-nesri'l-hadîs ve tatavuruhu*, 131; Abdulmun'im Hafâcî, *Kıssatu'l-edeb fî Mısır* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1996/1412), 5/27.

¹² Şevkî Dayf, *el-Edebu'l-'Arabiyyu'l-Mu'âsir fî Mısır* (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1999), 235.

¹³ Yusuf Ramîç, "Müveylihi Ailesi", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 32/232; Bişrî, *el-Muhtâr*, 242.

¹⁴ Bişrî, *el-Muhtâr*, 243.

¹⁵ Dayf, *el-Edebu'l-'Arabiyyu'l-Mu'âsir fî Mısır*, 235; Cubûrî, *Mu'cemu'l-udebâ*, 5/96.

¹⁶ Ramîç, "Müveylihi Ailesi", 32/232; Cubûrî, *Mu'cemu'l-udebâ*, 5/96; Dayf, *el-Edebu'l-'Arabiyyu'l-Mu'âsir fî Mısır*, 235.

el-Muveylihi, resmi görevinden alındıktan sonra İtalya'ya babasının yanına gitti. Bu bağlamda II. Abdulhamid (1842-1948), Avrupa devletlerinin baskıları ve Sadrazam Tunuslu Hayreddin Paşa'nın ısrarıyla 1879 yılında Mısır Valisi Hidiv İsmail Paşa'yı görevinden azledip Mısır'ı terk etmesini istedi. Hidiv İsmail Paşa da Napoli'ye gitmeye karar verdi.¹⁷ Napoli'ye giderken el-Muveylihi'nin babası, İbrahim el-Müveylihi'den kendisine sır kâtibi veya yardımcı olması için Napoli'ye gelmesini talep etti. İbrahim el-Müveylihi de söz konusu talebi kabul edip onunla birlikte Napoli'ye gitti.¹⁸ Orada hem Hidiv İsmail Paşa'ya kâtiplik yaptı hem de bazı gazeteler çıkararak kendi mesleğini sürdürdü.¹⁹

el-Muveylihi, Napoli'de bir süre ikamet ettikten sonra Cemâleddin Efgânî, *Urvetu'l-Vuskâ* dergisini yayına hazırlamak için kendisine yardımcı olması amacıyla onu Paris'e davet etti. el-Muveylihi de bu davet üzerine Paris'e gitti. Napoli ve Paris'te toplamda üç yıl kaldıktan sonra İstanbul'a gitti.²⁰ Süleyman Efendi adında birinin evine konuk oldu. Burada bulunan kütüphanede altı aydan daha fazla uzun bir süre kalarak kitaplardan istifade etmeye çalıştı.²¹ 1878 yılında Kahire'ye döndü, *el-Ehrâm*, *el-Mueyyed* ve *el-Mukattam* gibi gazetelerin yayına hazırlanma süreçlerinde çalıştı. Bununla birlikte Kahire'nin kuzeyinde bulunan Kaylûbiye Nahiye Müdürlüğünde, idare amir yardımcısı akabinde de Garbiye Nahiyesi Polis Merkezine memur olarak atandı. Bu arada II. Abbas Hilmi Paşa (1874-1944) ile birlikte İngiliz Kraliçe'sini ziyaret etmek için İngiltere'ye gitti. Seyahatini anlatan bir yazıyı ele alarak *Misbâhu's-Şark* adlı gazetede yayımlanmak üzere gönderdi.²² Ayrıca 1910 yılında Vakıflar Genel Dairesi, İdare ve Sekreterlik Bölümüne müdür olarak tayin edildi. Ancak Birinci Dünya

¹⁷ Atilla Çetin, "İsmâil Hidiv Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 23/118.

¹⁸ Bişrî, *el-Muhtâr*, 244; Dayf, *el-Edebu'l-'Arabiyyu'l-Mu'âsır fî Mısır*, 234.

¹⁹ Ramıç, "Müveylihi Ailesi", 32/232; Abdullatîf Hamza, *Edebu'l-makâleti's-sahâfiyye fî Mısır* (Kahire: Dâru'l-Fikrî'l-'Arabî, 1959), 3/37-38; Corcî Zeydân, *Terâcimu meşâhiri's-Şark fî'l-karni't-tâsi'i 'aşere* (Kahire: Muessesetu Hindâvî, 2012), 2/130.

²⁰ Kehmâl, *Mu'cemu'l-müellifin*, 3/32; Zirikli, *el-'Alam*, 5/305; Dayf, *el-Edebu'l-'Arabiyyu'l-Mu'âsır fî Mısır*, 235.

²¹ Bişrî, *el-Muhtâr*, 242.

²² Kehmâl, *Mu'cemu'l-müellifin*, 3/32; Ramıç, "Müveylihi Ailesi", 32/232.

Savaşı'nın patlak vermesinin ardından²³ 1915 yılında bu görevinden ayrıldı.²⁴ Söz konusu savaşın hem dünya hem de Mısır'da meydana getirdiği olumsuzluklardan dolayı kalan hayatının çoğunu evinde geçirdi. 10 Mart 1930 yılında Hulvan'da bulunan evinde vefat etti.²⁵

el-Muveylihi, çoğunlukla *Misbâhu's-Şark* olmak üzere farklı gazetelerde yazılar kaleme almıştır. Siyaset, toplum, ihtilallere karşı koymak, batı medeniyet ve kültürünün nasıl ele alınması gibi farklı konuları işlemeye çalışmıştır. Bununla birlikte *Hadîsu Îsâ b. Hişâm/Fetretun mine'z-zaman ve 'Îlâcu'n-nefs/Resâil fi'l-ahlâk* adlı kitapları telif etmiştir.²⁶ el-Muveylihi'nin ele aldığı kitaplarda babasının yönlendirmesiyle aldığı eğitim ve kültürün etkisi olmuştur. Buna ilave-ten fikir ve düşüncede yenilik harekâtının savunucu ve öncüleri olan Cemâled-din Efgânî ve Muhammed Abdüh gibi kimselerden²⁷ ders alması, başta Fransa olmak üzere çeşitli Avrupa ülkelerine seyahatler gerçekleştirmesi, oradaki medeniyet ve kültürü yakından gözlemleyip incelemesinin²⁸ de çok önemli etkileri olmuştur. Buradan edindiği bakış açısıyla yaşadığı toplumun sorunlarını eleştirel ve yapıcı bir şekilde ele almaya çalışmıştır. Sorunların çözümü için ıslahatçı ve yenilikçi bir tutum ortaya koymaya gayret etmiştir. *Hadîsu Îsâ b. Hişâm* adlı eserinin, bunun önemli göstergelerinden biri olduğunu söylemek mümkündür.

2. Hadîsu Îsâ b. Hişâm

Hadîsu Îsâ b. Hişâm veya diğer adıyla *Fetretun mine'z-zaman*, el-Muveylihi'nin edebiyat alanında ele aldığı önemli çalışmalardan biri olduğu ifade edi-

²³ Bişrî, *el-Muhtâr*, 244.

²⁴ Cubûrî, *Mu'cemu'l-udebâ*, 5/96; Dayf, *el-Edebu'l-'Arabiyyu'l-Mu'âsır fi Mısır*, 235.

²⁵ Bişrî, *el-Muhtâr*, 244; Dayf, *el-Edebu'l-'Arabiyyu'l-Mu'âsır fi Mısır*, 235; Yusuf Es'ad Dâğir, *Masâdiru'd-dirâseti'l-edebe* (Beyrut: Metâbî Lübnân, 1956), 2/734-735.

²⁶ Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn*, 3/32; Cubûrî, *Mu'cemu'l-udebâ*, 5/96; Dayf, *el-Edebu'l-'Arabiyyu'l-Mu'âsır fi Mısır*, 235; Tayyibe Seyfî - Behzâd Haşmetî, "Hadîsu Îsâ b. Hişâm beyne istilhâmî't-turâs ve'l-ihtikâk bi'l-garb", *İdâatu'n-Nakdiyye* 4/15 (2014), 43.

²⁷ Muhammed Ruşdî Hasan, *Eseru'l-makâme fi neş'eti'l-kıssati'l-Mısıryye el-hadîs* (Kahire: el-Mektebetu'l-'Arabiyye, 1974/1394), 122.

²⁸ Desûkî, *Neş'etu'n-nesri'l-hadîs ve tatavvuruhu*, 131.

lebilir. Kitabın ortaya çıkıp yayımlanması birkaç yıl sürmüştür. İlk olarak makaleler halinde yazılmaya başlanmıştır.²⁹ el-Muveylihi'nin babası, İbrahim el-Muveylihi 1895 yılında İstanbul'dan Mısır'a döndükten sonra *Misbâhu's-Şark*³⁰ adlı gazeteyi çıkarmaya başladı.³¹ el-Muveylihi de bu gazetenin hem yazım işlerine yardımcı oldu hem orada makaleler yazmaya başladı. Söz konusu kitabı, 1898 ile 1900 yılları arasında bir makale dizisi olarak yayımlayıp, ardından bir kitap halinde telif etmiştir. Bu yönüyle kitabın, edebi gazeteciliğin bir ürünü olarak ortaya çıktığı ifade edilebilir.³²

Hadîsu Îsâ b. Hişâm, Modern Mısır edebiyatında on dokuzuncu asrın sonlarında yayımlanan önemli edebi eserlerden biri olduğu söylenebilir. Ancak eserin ilham kaynağı, Arap edebiyatında makâme türünün ilk örneklerini veren Bedüzzamân el-Hemedânî'nin (öl. 398/1008) *Makâmât* adlı eseridir.³³ Amaç, üslup ve kurgu bakımından söz konusu eserden etkilenip onu taklit etmeye çalışmıştır. Fakat ondan ayrıldığı birçok edebi yön de bulunmaktadır. Bundan dolayı da *Hadîsu Îsâ b. Hişâm* adlı eserin, makâme, hikâye ve roman gibi edebi türlerden hangisinin altında değerlendirilmesi gerektiği konusunda farklı görüşler ortaya atılmıştır. Birinci görüş, eserin toplumsal sorunları dile getirmesi,³⁴ seci/kafiyeli düzyazı muhassinat-ı lafziyye denilen üslupları kullanması, olayları anlatan râvinin (Îsâ b. Hişâm)³⁵ el-Hemedânî'nin eserinden birebir alınması ve olaylar örgüsünün romandaki gibi süreklilik taşıması³⁶ gibi sebeplerle, eserin makâme türünden bir eser olduğunu savunmaktadır. İkinci görüş, eserin anlatım tarzı ve olay örgüsü bakımından el-Hemedânî'nin üslup ve metodunu takip etmesi nedeniyle, çağdaş Mısır hikâyeciliğinin ilk eseri olduğunu ifade etmektedir. Aynı zamanda Modern Mısır edebiyatında,

²⁹ Zekî Mubârek, "Hadîsu Îsâ b. Hişâm", *Mecelletu'r-Risâle* 486 (1942), 992.

³⁰ Bişrî, *el-Muhtâr*, 235-236.

³¹ Ramuç, "Müveylihi Ailesi", 32/231.

³² Desûkî, *Neş'etu'n-nesri'l-hadîs ve tatavuruhu*, 131-132; Hasan, *Eseru'l-makâme fi neş'eti'l-kıssati'l-Mısıryye el-hadîs*, 122-123.

³³ Erol Ayyıldız, "Makâme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 27/417-419; Nevzat Işık, "Bedüzzaman el-Hemedânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 5/328-329.

³⁴ Hasan, *Eseru'l-makâme fi neş'eti'l-kıssati'l-Mısıryye el-hadîs*, 11.

³⁵ Rahmi Er, *Bedü'z-zamân el-Hemezânî ve Makâmeleri* (Ankara: Hece Yayınları, 2020), 45.

³⁶ Heykel, *Tatavuru'l-edebi'l-hadîs fi Mısır*, 184.

hikâyeciliğin tekrar canlanmasına vesile olan çalışmalardan biri olduğunu belirtmektedir. Üçüncü görüş ise konuyu, orta yol olarak ele almış eseri makâme, hikâye ve roman türleri altında değerlendirmemiştir. Onun bir hikâye denemesi, makâme veya romana³⁷ daha yakın bir edebi tür olabileceğini ifade etmiştir.³⁸

Bununla birlikte söz konusu eseri, makâme ve roman arasında bir edebi tür olduğunu ifade eden görüşler de vardır.³⁹ el-Muveylîhî eserinde, makâme geleneğinden istifade etmekle birlikte onun edebi özelliklerine sıkı sıkıya bağlı kalmamıştır. Bazen hikâye bazen de roman üsluplarını kendi eserinde uygulamaya çalışmıştır. Dolayısıyla konu, şahıs, zaman ve üslup açısından bir geçişkenlik söz konusudur.⁴⁰ Eseri, belli bir edebi tür altında değerlendirmek yerine, on dokuzuncu asrın sonlarında Mısır'ın toplumsal sorunlarını eleştirel olarak ele alan ilk eserlerden biri olduğunu⁴¹ aynı zamanda kendisinden sonra bu alanda yazılan eserleri etkilediğini ifade etmek daha makul bir değerlendirme olacaktır.⁴²

2.1. Konu

Eser, genel anlamda Mısır toplumunda meydana gelen değişimleri ele almaktadır.⁴³ 1850 ile 1900 yılları arasında bir diğer ifadeyle elli yıllık bir zaman diliminde Mısır halkının geçirdiği değişim ve dönüşümü konu edinmektedir.⁴⁴ Ahlak, muamele ve insani ilişkilerdeki değişimi anlatmak temel hedeflerinden biridir.⁴⁵ Bu değişim, daha çok devlet kurumları ile buralarda çalışan memur

³⁷ Heykel, *Tatavvuru'l-edebi'l-hadîs fî Mısır*, 184.

³⁸ Seyfî - Haşmetî, "Hadîsu İsâ b. Hişâm beyne istilhâmî't-turâs ve'l-ihikâk bi'l-garb", 45-49.

³⁹ Ahmet Savran, "Çağdaş Arap Hikayeciliği ve Öncüleri", *Edebiyat ve Beşeri Bilimler Dergisi* 17 (1989), 69-73.

⁴⁰ Heykel, *Tatavvuru'l-edebi'l-hadîs fî Mısır*, 184-185; Dayf, *el-Edebu'l-'Arabiyyu'l-Mu'âsir fî Mısır*, 241; Seyfî - Haşmetî, "Hadîsu İsâ b. Hişâm beyne istilhâmî't-turâs ve'l-ihikâk bi'l-garb", 48-49.

⁴¹ Heykel, *Tatavvuru'l-edebi'l-hadîs fî Mısır*, 184.

⁴² Seyfî - Haşmetî, "Hadîsu İsâ b. Hişâm beyne istilhâmî't-turâs ve'l-ihikâk bi'l-garb", 56.

⁴³ Ahmed Ebû Bekr İbrahim, "Hadîsu İsâ b. Hişâm", *Mecelletu'r-Risâle* 490 (1942), 1080.

⁴⁴ Hasan, *Eseru'l-makâme fî neş'eti'l-kissatî'l-Mısıriyye el-hadîs*, 123.

⁴⁵ Muhammed el-Muveylîhî, *Hadîsu İsâ b. Hişâm* (Kahire: Muessesetu Hindâvî, 2013), 11.

ve görevliler üzerinden ele alınmaya çalışılmıştır. Karakol veya polis şubesi,⁴⁶ adliye, mahkeme ve savcılık⁴⁷ gibi kurumlarda insanlara yapılan muamele ve oralaradaki işleyişin nasıl olduğuna dikkat çekilmektedir. Mısır'daki vakıflar,⁴⁸ bunların bakımı konusundaki ilgisizlik, amaçlarının dışında kullanılmaları, hayır amaçlı halkın istifadesine sunulmak yerine geçim kaynağı için birer ticaret-haneye dönüştürülmelerini ele almaktadır.⁴⁹ Yönetici ve toplumun ileri gelenlerinin çocuklarının batıya olan özentileri nedeniyle yaşam tarzlarında meydana gelen değişimleri dile getirmektedir.⁵⁰ Bazı sohbet meclislerinde dini lider olarak kabul edilen bazı kimselerin, din ile bağlantısı olmayan hurafeleri anlatarak toplumu nasıl yanlış yönlendirdiklerini anlatmaktadır.⁵¹ İlimlerin sayısında bir artış olduğu, sanatın geliştiği, matbaaların çoğaldığı ve kitaba erişimin kolaylaştığı ancak kitaplarla ilgilenen ve onları okuyan kişilerin azaldığından bahsetmektedir. İnsanların bir şey öğrenmek için doğu veya batıya, herhangi bir yere seyahat etmediklerini, birbiriyle meşgul olduklarını, sadece kendi günlük hayatlarıyla ilgilendikleri için ilim meclislerinin kapandığını, edebiyat toplantılarının unutulup gittiğini ve insanların sadece gazeteler ile dergilerdeki haberleri okumakla yetindiklerini dile getirmektedir.⁵² Mısır toplumunun sosyal yaşantısındaki bozulmaların, tamamen batı medeniyetinin taklit edilmesinden kaynaklanıp kaynaklanmadığı meselesi ele alınmaktadır.⁵³ Paris'e yapılan bir yolculukta, batı medeniyetinin mahiyeti araştırılıp hangi özelliklerinin alınması gerektiğini işlemektedir.⁵⁴

⁴⁶ Muveylihi, *Hadîsu İlsâ b. Hişâm*, 19.

⁴⁷ Muveylihi, *Hadîsu İlsâ b. Hişâm*, 25-33.

⁴⁸ Muveylihi, *Hadîsu İlsâ b. Hişâm*, 63.

⁴⁹ Muveylihi, *Hadîsu İlsâ b. Hişâm*, 65-67.

⁵⁰ Muveylihi, *Hadîsu İlsâ b. Hişâm*, 69.

⁵¹ Muveylihi, *Hadîsu İlsâ b. Hişâm*, 77-79.

⁵² Muveylihi, *Hadîsu İlsâ b. Hişâm*, 123.

⁵³ Muveylihi, *Hadîsu İlsâ b. Hişâm*, 260.

⁵⁴ Muveylihi, *Hadîsu İlsâ b. Hişâm*, 263.

2.2. Şahıslar

Makâme türü eserlerde şahıs olarak, temelde iki tane ana karakter bulunmaktadır. Hayali bir râvi ve hayali bir kahraman, söz konusu karakterleri oluşturmaktadır.⁵⁵ Râvi, makâmelerde farklı amaçlara istinaden meydana getirilen olayları anlatan kişidir. Kahraman ise söz konusu olayların merkezinde yer alan bununla birlikte olayların gelişimine yön veren karakterdir.⁵⁶ Bu bağlamda *Hadîsu Îsâ b. Hişâm* adlı eserde, râvi olarak Îsâ b. Hişâm karakteri seçilmiştir.⁵⁷ Aynı zamanda Îsâ b. Hişâm, söz konusu eserin isimlendirilmesinde de ilham kaynağı olmuştur. Bu nedenle el-Hemedânî'nin etkisinin el-Muveylihi üzerinde açık bir şekilde görüldüğü söylenebilir.

el-Hemedânî'nin eserinde râvi, hayali bir karakter olmasına rağmen el-Muveylihi'nin eserinde ise râvi gerçek bir karakterdir. Olayları Îsâ b. Hişâm adıyla anlatan kişi el-Muveylihi'nin kendisidir.⁵⁸ Aynı zamanda el-Muveylihi, sadece olayları anlatan veya aktaran bir kimse değildir. Eserde anlatılan olayların başlamasına vesile olan ve olayların gelişip evrilmesine katkı sağlayan bir kişidir.⁵⁹ Olayların kahramanı olan Ahmed el-Muneykelî Paşa'ya⁶⁰ rehberlik eden bir karakterdir.⁶¹ Ayrıca el-Muneykelî Paşa'nın karşılaştığı çeşitli problemlerde sürekli yanında olup ona yardımcı olur. Onun rehberliğinde el-Muneykelî Paşa, Mısır'ın karşılaştığı toplumsal sorunları anlamaya ve onlara vakıf olmaya çalışır.

Eserde anlatılan olayların kahramanı, Ahmed el-Muneykelî Paşa'dır. Hayali bir karakter olmayıp gerçek ve tarihi bir şahsiyettir.⁶² Türk asıllı olup Mısır'da Kavalalı Mehmet Ali Paşa döneminden itibaren orduda görev yapmıştır.

⁵⁵ Şevkî Dayf, *el-Makâme* (Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, 1954), 24; Zekî Mubârek, *en-Nesru'l-fennî fî karnî'r-râbî* (Mısır: Muessesetu Hindâvî, 2013), 209.

⁵⁶ Ayyıldız, "Makâme", 27/418.

⁵⁷ Muveylihi, *Hadîsu Îsâ b. Hişâm*, 13; Dayf, *el-Edebu'l-'Arabiyyu'l-Mu'âsir fî Mısır*, 237.

⁵⁸ Desûkî, *Neş'etu'n-nesri'l-hadîs ve tatavuruhu*, 132; Dayf, *el-Edebu'l-'Arabiyyu'l-Mu'âsir fî Mısır*, 238.

⁵⁹ Muveylihi, *Hadîsu Îsâ b. Hişâm*, 13.

⁶⁰ Bazı kaynaklarda el-Muneykelî lakabı, el-Munkelî şeklinde geçmektedir. Bu çalışmada söz konusu lakap, *Hadîsu Îsâ b. Hişâm* adlı eserde geçtiği biçimiyle kullanılacaktır.

⁶¹ Muveylihi, *Hadîsu Îsâ b. Hişâm*, 16.

⁶² Hasan, *Eseru'l-makâme fî neş'eti'l-kissati'l-Mısriyye el-hadîs*, 123.

Üst rütbeli ve meşhur komutanlardan biridir. Kavalalı Mehmet Ali'nin oğlu, Kavalalı İbrahim Paşa'nın Suriye'ye⁶³ yönelik başlattığı saldırıya katılmıştır. Aynı Paşa döneminde birçok defa Cihâdiye Nâzırı/Harbiye Nâzırlığı'na⁶⁴ tayin edilmiştir.⁶⁵

Eserde el-Muneykeli Paşa, Mısır toplumundaki ahlaki ve sosyal değişimlerin aktarılmasında sembolik bir karakter olarak karşımıza çıkmaktadır. Vefat ettikten sonra bir gece, Kahire'de yeniden dirilir ve elbiselerini alıp giymek için evine dönmeye çalışır. Ancak evine ulaşmadan birçok sorunla karşılaşır. Bu sorunlar üzerinden Mısır toplumunun yaşamı, farklı yönleriyle gözler önüne serme amacı güdülmektedir.⁶⁶

Eserde Îsâ b. Hişâm ve el-Muneykeli Paşa dışında birçok karakter yer almaktadır. Olayların geçtiği mekânın mahiyetine göre karakter tipleri ve sayısında da değişiklikler görülmektedir.

2.3. Zaman ve Mekân

Eserde olayların başlangıcı olarak Îsâ b. Hişâm'ın (el-Muveylihi) bir gece uykusunda İmam-ı Şâfiî'nin⁶⁷ (öl. 204/820) mezarının bulunduğu kabristanı (Sahrâu'l-İmâm),⁶⁸ ders ve ibret almak için ziyaret etmesiyle başlar.⁶⁹ Zaman açısından olaylar, kesin bir tarih verilmeden aktarılmıştır. Bunun yerine günlük

⁶³ Muhammed Hanefi Kutluoğlu, "Kavalalı İbrâhim Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 330-333.

⁶⁴ Günümüzde Milli Savunma Bakanlığına tekabül etmektedir. Abdulkadir Özcan, "Harbiye Nezâreti", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 16/119-120.

⁶⁵ *el-Ceyşu'l-Mısri fi'l-harbi'r-Rûsiyye el-ma'rûfe bi harbi'l-Kırım*, mlf. el-Emir Ömer Tosun (Kahire: Muessesetu Hindâvî, 2011), 113, 129-130.

⁶⁶ Muveylihi, *Hadîsu Îsâ b. Hişâm*, 15-18.

⁶⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî (öl. 204/820), Şâfiî mezhebinin kurucusudur.

⁶⁸ Hasan, *Eseru'l-makâme fi neş'eti'l-kıssati'l-Mısriyye el-hadîs*, 127; Seyfî - Haşmetî, "Hadîsu Îsâ b. Hişâm beyne istilhâmi't-turâs ve'l-ihdikâk bi'l-garb", 40.

⁶⁹ Muveylihi, *Hadîsu Îsâ b. Hişâm*, 13.

yaşamda kullanılan zaman ifadeleri tercih edilmiştir. Ancak, eserin genel olarak Mısır toplumunun elli yıllık bir zaman dilimini ele almayı amaçladığı söylenebilir.⁷⁰

Eserde olayların gerçekleştiği birçok mekân bulunmaktadır. el-Muneykelî Paşa, Mısır'ın sosyal anlamda yaşadığı değişimi yansıtabilmek için toplumun alt ve üst tabakalarında bulunan kimselerin yaşadığı birçok mekâna gitmiştir.⁷¹ Kabristan ve polis şubesinden başlayan bu mekân süreci, eğlence ve oyunların yer aldığı mekânlara kadar uzanmaktadır. Asıl itibarıyla Kahire ve Paris,⁷² olayların geçtiği iki temel mekân olarak öne çıkmaktadır.⁷³

2.4. Üslup

Eserdeki olayların anlatımına genellikle *قال عيسى بن هشام* “İsâ b. Hişâm dedi ki” şeklinde bir ifadeyle başlanır. Ardından olayın ele alınacağı konu, meydana geleceği mekân ile ilgili ayrıntılı bir tasvir ve betimleme yapılır. Bazen bir sayfayı aşacak kadar uzun tasvirler yapılmaktadır. Bu tasvirlerde uzun cümlelerin yerine kısa ve seci/kafiyeli cümleler kullanılır. Müteradif kelimelere sıkça yer verilir. Bu bağlamda aşağıda verilen eserin giriş kısmı, söz konusu üslubu yansıtan örneklerden biri olarak gösterilebilir:

حدثنا عيسى بن هشام، قال: رأيت في المنام كأنني في صحراء الإمام أمشي بين القبور والرّجاء، في ليلة زهراء قمراء يستر بياضها نجوم الخضراء، فيكاد في سنا نورها ينظم الدرّ ثاقبه ويرقب الدرّ راقبه، وكنت أحدث نفسي بين تلك القبور، وفوق هاتيك الصخور، بغرور الإنسان وكبره، وشموخه بمجده وفخره، وإغراقه في دعواه، وإسرافه في هواه واستعظامه لنفسه، ونسيانه لرمسه، فقد شمخ المغرور بأنفه حتى رام أن يتقب به الفلك، استكباراً لما جمع واستعلاء بما ملك، فأرغمه الموت فسدّ بذلك الأنف شقاً في لحدّه، بعد أن وارى تحت صفائح صحائف عزه ومجده.

İsâ b. Hişâm dedi ki: Rüyamda sanki İmam-ı Şâfiî Mezarlığında, kabir ve mezarlar arasında yürüyordum. Gökyüzünün yıldızlarını, ışıltısıyla örten mehtaplı ve parlak bir gecede, o parlaklıkta inci ustası incileri dizecek ve çok küçük şeyler/zerrelelere⁷⁴ bakan

⁷⁰ Hasan, *Eseru'l-makâme fi neş'eti'l-kıssati'l-Mısıryye el-hadîs*, 123.

⁷¹ Dayf, *el-Edebu'l-'Arabiyyu'l-Mu'âsir fi Mısır*, 238.

⁷² Muveylîhî, *Hadîsu İsâ b. Hişâm*, 263.

⁷³ İzzet Muhammed İbrahim, “el-Mucteme'u'l-Mısıryyü fi Hadîsi İsâ b. Hişâm” 4 (1980), 124-126.

⁷⁴ ذرّ kelimesi, zerreler, parçacıklar, partiküller, taneler ve küçük karınca gibi anlamları ifade etmektedir.

kimse de onları görececek gibiydi. O mezarların arasında ve o taşların üzerinde, insanın gurur ve kibri ile onur ve şerefinden dolayı kendisini üstün görmüş, iddiasında ileri gitmiş, heveslerinde aşırıya kaçmış ve kendisini büyük görmüş ve mezara konulacağını unutmuş bir şekilde kendimle konuşuyordum. Aldanmış insan, topladığı şeylerle kendini büyük görüp, sahip olduklarıyla da kendini üstün sayarak kibirlendi. Öyle ki bu kibri ile göğü delmek istedi. Ölüm onun gurur ve kibir sayfalarını, kendi mezar taşları altına gömdükten sonra onu zelil etti. Böylelikle o (kibirli) burun ile birlikte onu mezarındaki bir yarığa tıkadı.

Eserde secili ifadelerin kullanılması bir diğer ifadeyle lafzı güzelleştiren sanatlara başvurulması el-Hemedânî'nin üslubunun takip edildiğini göstermektedir.⁷⁵ Buna ilaveten iktibas bağlamında ayet-i kerime ve şiirlerden istifa edilmiştir. Şiirlerden yararlanma oranı daha fazla olup Cahiliye döneminden modern döneme kadar birçok şairin şiiri, olaylarda kullanılmaya çalışılmıştır. Secili üslubun yanında düzyazı ve tartışma üslubu da kullanılmıştır.⁷⁶ Mısır piramitlerinin nasıl inşa edildiği ile ilgili ele alınan olayda, karakterlerin bu durumu daha çok mitolojik unsurlarla açıklamaya çalışması nedeniyle mizahi bir üslup kullanılmıştır.⁷⁷

3. Toplumsal Eleştiri

Eserin kaleme alınma amacı, farklı mekân ve yerlerde geçen olay örgüsündeki temel hedef, Mısır toplumunu meydana getiren bireylerin ahlak ve yaşantılarındaki değişimi eleştirel bir bakış açısı ile sunmaktır. Söz konusu bakış açısı ile birlikte ıslahatçı bir anlayış da güdülmektedir. Eleştirilerin gayesi birey ve toplum davranışlarında meydana gelen aksaklıkların gözler önüne serilmesi, onların irdelenmesi ve netice olarak onlardan yararlı dersler çıkartılmasıdır. Nitekim el-Muveylihî dile getirilen tutum ve davranışlarla ulaşılmak istenen amaç, faydalı ve yararlı olanların alınarak benimsenmesi, kötü ve zararlı olanların da farkına varılması ve onlardan kaçınılması olduğunu ifade etmektedir.⁷⁸ Bu

⁷⁵ Dayf, *el-Edebu'l-'Arabîyyu'l-Mu'âsir fî Mısır*, 239; Hasan, *Eseru'l-makâme fî neş'eti'l-kıssati'l-Mısıriyye el-hadîs*, 124.

⁷⁶ Desûkî, *Neş'etu'n-nesri'l-hadîs ve tatavvuruhu*, 140; Heykel, *Tatavvuru'l-edebi'l-hadîs fî Mısır*, 184-185.

⁷⁷ Muveylihî, *Hadîsu Îsâ b. Hişâm*, 235-241.

⁷⁸ Muveylihî, *Hadîsu Îsâ b. Hişâm*, 11.

çerçevede ilgili başlık altında olaylar geçtiği mekânlarla birlikte zikredilip akabinde bir değerlendirme yapılarak Mısır toplumunda meydana gelen sosyal değişimler ele alınmaya çalışılacaktır.

3.1. Polis Şubesi

Eserde olaylar örgüsü, Îsâ b. Hişâm'ın daha önce ifade edildiği gibi öğüt ve nasihat almak için İmâm-ı Şâfiî'nin mezarının bulunduğu kabristanı bir gece ziyaret etmesiyle başlar.⁷⁹ Îsâ b. Hişâm, mezarlar arasında gezinirken arkasında bulunan mezar aniden yarılr ve içinden el-Muneykelî Paşa çıkar. Îsâ b. Hişâm'a kendi evine gitmesini elbiselerini, kılıcını ve atını getirmesini ister. Ancak Îsâ b. Hişâm, onun evini tanımadığını ifade eder. el-Muneykelî Paşa, kendisinin Cihâdiye Nâzırı olduğunu bu yüzden de herkesin kendi evini tanıdığını söyler. Îsâ b. Hişâm, Mısır'ın artık değiştiğini, evlerin sahipleriyle değil de cadde isimleri ve sokak numaraları ile tanındığını söyler.⁸⁰

el-Muneykelî Paşa, Îsâ b. Hişâm'ın üzerindeki ridâ/elbisesini ayrıca evine kadar kendisine eşlik etmesini ister. Eve doğru ilerlerken şafak söker ve sabah olur.⁸¹ Yolda karşılarına bir merkepçi⁸² çıkar. el-Muneykelî Paşa'ya kendisini çalışmaktan alıkoyduğunu, iki saattir peşinden dolaştırdığını ve eşeğe binmesini söyler. el-Muneykelî Paşa, eşeğe binmeyi ret edince, merkepçi kendisine yaptığı el işareti sebebiyle onu beklediğini, başka insanlar tarafından birçok kez çağrıldığı halde gitmediğini bundan dolayı ya eşeğe binmesi ya da ücreti ödemesi konusunda ısrarcı olur. Asılsız ve gereksiz ısrar karşısında el-Muneykelî Paşa, sinirlenir ve silahı yanında olsaydı merkepçiyi öldüreceğini söyler. Îsâ b. Hişâm'dan kendi yerine onu dövmesini ister. Ancak Îsâ b. Hişâm, kanun ve hükümlerin bulunduğunu, onu dövdüğü takdirde bunun bir cezası olacağını bu yüzden bunun mümkün olmadığını belirtir. Akabinde merkepçi de özgürlüklerin olduğu bir dönemde yaşadıklarını, küçük ile büyük arasında herhangi bir ayrımın olmadığını Emir/Paşa ile merkepçi arasında bir üstünlüğün olmadığını ifade eder.⁸³

⁷⁹ Muveylîhî, *Hadîsu Îsâ b. Hişâm*, 13.

⁸⁰ Muveylîhî, *Hadîsu Îsâ b. Hişâm*, 15-16.

⁸¹ Muveylîhî, *Hadîsu Îsâ b. Hişâm*, 16-18.

⁸² المكارى: Merkepçi, ücret karşılığında eşek ile insan ve yük taşıyan kimsedir.

⁸³ Muveylîhî, *Hadîsu Îsâ b. Hişâm*, 19-20.

Îsâ b. Hişâm, merkepçi gibi sefih bir kimseden kurtulmanın yolu ona birkaç dirhem vermek olduğunu söyler. Fakat el-Muneykelî Paşa, bunu kabul etmeyip: *والفلاح لا يصلح جلده إلا بجلده* “*Fellâh/köylünün derisi ancak sopa ile düzelir*” ifadesini kullanır ve merkepçiyi döver. Bunun üzerine merkepçi, polisi yardıma çağırarak için bağırmağa başlar. O sırada seyyar satıcılar ile meşgul olan polisin yanına gider ve el-Muneykelî Paşa’nın kendisini dövüp ücretini vermediğini ayrıca kendisinin kavgacı ve tartışmacı bir kimse olmadığını ifade eder. Polis, her ikisini alıp şubeye götürür. Şubeye vardıklarında merkepçi çağırıp bağırmağa başlar. Askerlerden biri, uyuyan şube müdür yardımcısının rahatsız olmaması için merkepçiyi döver ve onları başçavuşun odasına götürür. Fakat başçavuş da yemek yediği için oradan çıkartılıp dışarda beklemeye başlarlar. el-Muneykelî Paşa, yaşadığı olayın üzüntüsünden dolayı duvara yaslanmak isterken, yerleri süpüren bir askerin üzerine düşer. Asker, el-Muneykelî Paşa’ya ağır sözler sarf eder ve başçavuşun odasına giderek merkepçinin şikâyetçi olduğu kişinin, görevi esnasında kendisine saldırıp ve bütün bedeni ile kendisini dövdüğünü söyler. Başçavuş, el-Muneykelî Paşa’nın getirilmesini emreder ve ardından askeri kâtibini çağırır. Hafif suç ve ihlal tespit “محضر مخالفة ومحضر جنة” tutanaklarını hazırlamasını ister. el-Muneykelî Paşa’yı şubeye getiren polis, merkepçinin şikâyetini doğrulayıp destekleyecek şekilde onun lehine şahitlik yapar. Aynı zamanda başçavuş da el-Muneykelî Paşa’nın bir askere, görev esnasında saldırdığına dair şahitlik eder. Tutanakları mühürler ayrıca hapis karar tutanağının yazılmasını ve el-Muneykelî Paşa’nın boyunun ölçüsünün alınacağı yani dövüleceği sopanın “خشبة المقاس” bulunduğu mekâna götürülmesini talep eder. el-Muneykelî Paşa’nın istemeyerek üzerine düştüğü asker, onu alıp götürür ve darp eder. el-Muneykelî Paşa, yaşadığı şeylerden dolayı kendisinden geçer.⁸⁴ Îsâ b. Hişâm, el-Muneykelî Paşa’ya kefil olup onu çıkarmak ister ancak şube müdür yardımcısı buna itiraz eder. el-Muneykelî Paşa’nın sabıkasının araştırılması ve savcılığa sevk işlemlerinin tamamlanması için sabaha kadar şubenin hapisanesinde kalacağını ifade eder.⁸⁵

Değerlendirme: Olay örgüsünden ilk olarak Kahire’nin fiziksel veya şehirleşme olarak bir değişime uğradığı görülmektedir. Mısır toplumunda ücret

⁸⁴ Muveylihi, *Hadîsu Îsâ b. Hişâm*, 20.

⁸⁵ Muveylihi, *Hadîsu Îsâ b. Hişâm*, 24.

karşılığında küçük nakliyecilik işleri ile uğraşan insanların iş ahlakındaki yozlaşma ve müşteri kazanma konusundaki tutumları ortaya konulmuştur. Bununla birlikte insanların unvanları ne olursa olsun herkesin hukuk önünde eşit olduğu fikri teorik olarak verilmeye çalışılmıştır. Fakat polis şubesindeki uygulama ve muamelelere dikkat çekilerek hukuk ilkesine göre hareket edilmediği vurgulanmaya çalışılmıştır. Haksızlığa uğrayan bir kimsenin hakkını alacağı bir yerde, bütün bedeni ile bana vurdu gibi komik bir suçlama ve sahte bir şahitlik ile daha da haksız bir duruma düştüğü ironi bir dil ile ifade edilmeye çalışılmıştır.

3.2. Savcılık

Ertesi gün Îsâ b. Hişâm, el-Muneykelî Paşa'nın giymesi için birkaç elbise alarak onun yanına gider. el-Muneykelî Paşa'nın valilik binasındaki sabıka kaydı bölümüne gitmek için bir asker ile hazırlık yaptığını görür.⁸⁶ Yola koyulduklarında asker ona, fazla konuşmaması, sessiz ve sakin bir şekilde yürümesini söyler. Sabıka kaydı soruşturması yapıldıktan sonra savcılığa sevk edilir. Savcının makamına gelince, onun önünde bir sürü dosyanın yığıldığını ve birçok insanın kendi sırasını beklediğini görür. Îsâ b. Hişâm ile bir köşeye çekilip kendi sırasını beklemeye başlar. Bu arada arkadaşı Îsâ b. Hişâm'a sorar: "Neredeyiz biz, bu genç çocuk/savcı kim?"⁸⁷ ve bu kalabalık neyin nesidir?" Îsâ b. Hişâm, savcının huzurunda olduklarını, burasının savcılık şubesi olduğunu ve bu insanların da dava sahipleri olduklarını ifade eder. el-Muneykelî Paşa, savcılığın ne olduğunu sorar.⁸⁸ Îsâ b. Hişâm: "Bu yeni sistemde savcılık, suçlulara karşı toplumsal düzenin adına cezai davaları açmakla yükümlü olan bir yargı organıdır. Kurulmasının amacı, suçun cezasız kalmamasını sağlamaktır. Görevi, hakkı savunmak, suçlunun suçunu ortaya koymak ve masumun suçsuzluğunu açığa çıkarmaktır" şeklinde cevap verir. el-Muneykelî Paşa, başkası tarafından kendisinin temsil edildiği "toplumsal düzenin" ne olduğunu sorar. Îsâ b. Hişâm, söz konusu düzenin, ümmet veya halkın tamamı olduğunu ifade eder. el-Muneykelî Paşa, ümmetin kendisini temsil etmek için üzerinde ittifak ettikleri bu büyük emir/savcının kim olduğunu sorar. Îsâ b. Hişâm: "Görmekte olduğun bu kişi, ne bir hükümdar ne

⁸⁶ Muveylîhî, *Hadîsu Îsâ b. Hişâm*, 25.

⁸⁷ ومن هذا الغلام

⁸⁸ Muveylîhî, *Hadîsu Îsâ b. Hişâm*, 27.

*de ümmetin büyüklerinden birisidir. O, sadece çiftçilerin çocuklarından biridir.*⁸⁹ *Ba-bası onu okullara göndermiş, o da diploma alarak savcılığı hak etmiştir. Böylece ümmetin kan, namus ve mallarını koruma görevini üstlenmiştir” diye karşılık verir.*⁹⁰

el-Muneykelî Paşa ile Îsâ b. Hişâm, sohbetlerine devam ederken salınarak yürüyen ve üzerlerinden etrafa güzel kokular yayılan iki tane yakışıklı ve zarif genç/ziyaretçi yaklaştırmaya başlar. İnsanların gözleri, onlara kaymaya başlar. Fakat onlar, hiç kimseye aldırış etmeden ilerlemeye devam ederler. Kapıcı, onların yolunda bekleyen insanları iterek yol açmaya çalışır. Kapıya vardıkları zaman, savcı onları karşılamak için yerinden kalkar ve dava sahiplerinin huzurunu terk etmesini ister. Kapıcı, onları çekerek, sürükleyerek, tersleyerek ve azarlayarak dışarı çıkarır. Savcı da tutanak/dosyaları kapatır, divit kalem ve mürekkebi de kaldırır. el-Muneykelî Paşa, bu iki gencin üst düzey yöneticilerin çocukları veya savcılığı denetlemeye gelen müfettişler olabileceğini düşünür. Îsâ b. Hişâm ise söz konusu gençlerin, sergiledikleri hal ve tavırlardan yola çıkarak onların savcının okul arkadaşları olabileceğini belirtir. Ayrıca onların ne konuştuklarını öğrenmek için kapıcının meşgul olduğu anı fırsat bilip, kapıdaki perdenin arkasına gizlenir ve onları dinlemeye başlar.⁹¹

İlk ziyaretçi, savcıya dün oyun bitmeden neden kendilerini terk edip gittiğini sorar. Savcı, gece geç olduğunu ve ilgilenmesi gereken davalar olduğunu söyler. İkinci ziyaretçi ise sohbete dâhil olup şöyle der: *“Davaların, insanı arkadaşlarıyla sohbet etmekten alıkoyduğunu hiç duydun mu? Bu tür bir mazeret, sadece savcılığın işleri ve davalarına hâkim olmayanlar için geçerli olabilir. Sen, falan, falan ve onlar dışındaki diğer kimselerin*⁹² *gün içerisinde baktıkları davaların, onların bir saatini bile almadığını bilmiyor musun? Onlardan özellikle falanca kişiyi zikretmek isterim, o davaların üzerine kısa bir göz gezdirmekle yetinir, onları incelemeye ihtiyaç duymaz. Parlak zihni ve keskin zekâsına ayrıca davaları anlayıp kavrayabilmek için yaptığı yoğun pratiklere güvenir. Eğer polis ile savcılık arasında ihtilaf ve anlaşmazlık sona ermiş ise doğru olan şey, polis tutanakları ile yetinme veya davanın sona erdirilmesi için onu geri göndermektir. Bundan sonra yeni bir soruşturma açmaya ve zamanı boşa geçirmeye gerek yoktur. Çünkü böyle bir şey, yeniden anlaşmazlık doğurabilir veya*

⁸⁹ أحد أبناء الفلاحين: Fellaḥ, köylü veya çiftçi çocuklarından biridir.

⁹⁰ Muveylihi, *Hadîsu Îsâ b. Hişâm*, 28.

⁹¹ Muveylihi, *Hadîsu Îsâ b. Hişâm*, 29.

⁹² Savcının akranları kastedilmektedir.

eski tartışmayı yeniden başlatabilir.” Savcı, ifade edilen şekilde hareket ettiğini yine de imkân ölçüsünce, usul ve şekli “الظواهر والأصول” olan şeylere bağlı kalınması gerektiğini ifade eder. İlk ziyaretçi, bunları senin yerine yapacak bir kâtibin yok mu? diye sorar. Savcı, “doğru söylüyorsun, bir kâtip benim için yeterlidir. Ancak doğru söylemek gerekirse, dün sizden ayrılmamın ve oyunu bırakmanın sebebi, hala ayın başında olmamıza rağmen bu ayki maaşımı kaybetmiş olmamdır” ifadesini kullanır.⁹³ Olay örgüsünün devamında savcı ile ziyaretçileri arasındaki sohbet, farklı konular üzerinden devam eder.

Değerlendirme: el-Muneykelî Paşa, ilk olarak savcılık makamı ile savcının görev ve işlevlerinin neler olduğunu öğrenmeye çalışır. Savcı olarak karşısında genç bir insanı görünce biraz şaşırır. Onun kim olduğunu, görev ve yetkilerini öğrenince de onun bir emir veya hükümdar olabileceğini düşünür. Ancak Îsâ b. Hişâm, onun fellâh yani köylü bir kimsenin eğitim almış bir çocuğu olduğunu ifade eder. Bu durum, Mısır toplumunda eğitim sayesinde insanların, eski dönemlere kıyasla, devlet makamlarında önemli konumlara gelinebileceğini göstermektedir. Bununla birlikte savcının önünde dosyaların birikmesi ve dava sahiplerinin koridorları doldurması, hukuki süreçlerin ne kadar yavaş ilerlediğini göstermektedir. Çalışma saatlerinin arkadaş ziyareti nedeniyle kesilmesi ve çözüm bekleyen insanlara karşı sergilenen kaba tutum, adliye kurumundaki iş ahlakı ile görevlilerin tutumlarındaki olumsuz tabloyu ortaya koymaktadır. Buna ilaveten haklı ve haksız tarafların ortaya konulabilmesi için davaların yeterince araştırılmaması, polis ve savcılık makamı arasında bir anlaşmazlık bulunmadığı durumlarda hukuki işlemler için yalnızca tutanaklarla yetinilmesi, savcının bizzat yerine getirmesi gereken araştırma ve soruşturmayı kâtiplere devretmesi, hukuki işlemlerde usulsüzlüklerin yapıldığını ortaya çıkarmaktadır.

3.3. Taşra Avukatı⁹⁴

Îsâ b. Hişâm, savcı ile ziyaretçileri arasındaki sohbetten sıkılınca kapıcının içeriye girişini fırsat bilerek dışarıya çıkar. el-Muneykelî Paşa’nın yanına dönünce ona yapışmış bir avukat simsarı veya aracısıyla konuştuğunu görür. Bunun üzerine Îsâ b. Hişâm, onların arasındaki konuşmayı uzaktan dinlemeye

⁹³ Muveylîhî, *Hadîsu Îsâ b. Hişâm*, 29-30.

⁹⁴ المحامي الأهلي

başlar. Avukat simsarı, el-Muneykelî Paşa'ya şöyle der: *"Bil ki avukat yargıyı, elinde istediği gibi yönlendirir, dilediğini cezalandırır ve dilediğini aklar. Savcılar ve duruşma hâkimleri onun emrine amade olup onun sözüne boyun eğlerler, tıpkı parmağındaki bir yüzük gibi. Onun sözü dışında hüküm yoktur, onun emri dışında yargı yoktur. Gördüğüm kadarıyla sen, gerçek şefkat ve merhamete muhtaç yabancı bir kimsesin. Bu yüzden seni, ayaktakımından olan ayrıca insanların paralarını hile ve aldatma yöntemleriyle çalan, sahte vaatlerle onları kandırmaya alışmış avukatlardan birinin eline bırakmam insanlığa sığmaz."* Akabinde avukatlar arasında doğruluğu ve güvenilirliği ile tanınan, yönetici ve yargıçlar arasında yüksek bir mevkiye sahip, müfettiş ve danışmanlarla ahabap, hâkimlerle yoldaş, vekillerle de sırdaş olan bir arkadaşı olduğunu söyler. Onun hiçbir talebinin geri çevrilmediğini ayrıca onun isteği ile suçlunun masum, masumun da suçlu yapıldığını ifade eder. Suçlamalardan aklanmak ve düşmanından da intikam almak için ne kadar ön ödeme "مقدم الأتعاب" yapabileceğini sorar.⁹⁵

el-Muneykelî Paşa, böyle kudretli ve yetkili hakim! ile ilgili, arkadaşı Îsâ b. Hişâm'ın bir şey anlatmadığını bundan dolayı da onun hakkında kendisine bilgi vermesini ister. Avukat simsarı, bu konuda hiç kimseye bir şey sormaya ihtiyaç olmadığını, avukat arkadaşının başsavcı ile görüşmek üzere buraya yani savcılık makamına geldiğini ayrıca el-Muneykelî Paşa'nın meselesini, kendisiyle görüşeceğini belirtir. Hızlı adımlarla avukatın bulunduğu mekâna gidip ona selam verir ve onunla birlikte el-Muneykelî Paşa'nın yanına gelirler. Avukat, yüksek bir sesle şöyle konuşmaya başlar: *"Bu günlerde işlerimin yoğunluğu ve davaların artması nedeniyle hiç kimse adına vekâlet kabul edemem. Yiyecek ve içecek için bile zamanım yok, nasıl olur da bu küçük davada arkadaşın adına vekâlet kabul etmemi bana teklif edersin oysa bu sabah beş büyük davayı reddettim."* Avukat simsarı, bu kudretli avukat arkadaşını ikna edebilmek için şunları ifade eder: *"İnsanlık hakkı adına, zayıflara karşı müşfik ve merhametli olan tabiatından dolayı eğer kendin ilgilenmek istemezsen, ofisindeki çalışanlardan birine bu davayı üstlenmesi için izin vermeni rica ediyorum. Çünkü buradaki amaç, isminin ve şöhretinin mahkemede etkili olmasıdır."* Avukat, bu konuda bir sakıncanın olmadığını belirtir ve oradan ayrılır. Ardından avukat simsarı, el-Muneykelî Paşa'dan yirmi cüneyh ister. Ancak el-Muneykelî Paşa, üzerinde dirhem olarak hiçbir şeyin bulunmadığını dile getirir. Bunun üzerine avukat simsarı, ondan bir çek yazmasını ister. el-

⁹⁵ Muveylihî, Hadîsu Îsâ b. Hişâm, 33.

Muneykelî Paşa ise bunun ne olduğunu anlamadığını, kendisinin bu durumdan rahatsız olduğunu bundan dolayı ondan gitmesini talep eder. Avukat simsarı, bunun mümkün olmadığını, onun avukat ile bir anlaşma yaptığını ifade eder. el-Muneykelî Paşa, herhangi bir anlaşma yapmadığını belirterek tekrar ondan gitmesini ister. Ancak avukat simsarı, söylediklerinin daha inandırıcı olması için el-Muneykelî Paşa'nın avukat ile el sıkışarak bir anlaşma yaptığını iddia eder ve bu konuda ısrarcı olur. Bu durumu gören el-Muneykelî Paşa, sinirlenmeye başlar ve şöyle der: *"Avukat ile el sıkıştım, yirmi cüneyh borçlandım, ben hangi dünyada yaşıyorum ve hangi varlıklar arasında bulunuyorum."*⁹⁶

Îsâ b. Hişâm, yukarıdaki konuşmalara şahit olup el-Muneykelî Paşa'nın yüzündeki kızgınlık belirtilerini görünce, yeni bir olumsuz olayın meydana gelmemesi için onun yanına gider. Avukat simsarına sert çıkışıp onu tersler ve bu dolandırıcılığa bir son vermezse savcılığa gidip şikâyetle bulunmak ile tehdit eder. Bu tehdit üzerine avukat simsarı, orayı terk edip gider.⁹⁷

Bu olayın akabinde kapıcı, dava sahiplerini çağırır. el-Muneykelî Paşa ile Îsâ b. Hişâm içeri girerler, savcının hala ziyaretçileri ile meşgul olduğunu görürler. Savcı, onlara kâtabin yanına doğru ilerlemelerini söyler. Onun yanına vardıklarında Îsâ b. Hişâm, olayı anlatmaya ve polisin kötü muamelesi ve iftirasını ifade etmeye başlar. Ancak savcı, polis ile ilgili hiçbir ifadeyi kabul etmemesini ayrıca soruşturmayı güzel bir şekilde yürütmesini söyleyip saatini kontrol eder. Mesainin dolduğunu görünce de dışarı çıkar. Bunun üzerine Îsâ b. Hişâm, arkadaşına güvenilir bir avukatı araştırmanın ve tutmanın zamanı geldiğini ifade eder.⁹⁸

Değerlendirme: Olay örgüsü, hukuki açıdan haksızlığa uğramış kimse-lerin gittikleri adliyede karşı karşıya kaldıkları dolandırıcılığı ortaya koymaktadır. Herhangi bir şekilde haksızlığa uğramış kimselerin, hukuki açıdan masumiyetlerini ispatlamak için adliyeye gittikleri ancak oradaki iş yoğunluğu ve ilgisizlik sebebiyle çaresiz kalmaları, başkaları tarafından dolandırıcılık için bir fırsat olarak görüldüğü meydana çıkmaktadır. Buna ek olarak masum insanları savunacak bir avukatın davalarda güçlü olmasının, yalnızca onun yönetici ve

⁹⁶ Muveylîhî, *Hadîsu Îsâ b. Hişâm*, 33-34.

⁹⁷ Muveylîhî, *Hadîsu Îsâ b. Hişâm*, 34.

⁹⁸ Muveylîhî, *Hadîsu Îsâ b. Hişâm*, 35.

yargıçlarla olan ahbaplık ve arkadaşlık ilişkilerine dayandırılarak ifade edilmesi, toplumda adalet sistemindeki bağımsızlık ve tarafsızlık ilkesine karşı şüphelerin olduğunu göstermektedir. Ayrıca maddi menfaat karşılığında masumun suçlu, suçlunun da masum gösterilmesi, adaletin sağlanmasında ciddi ihlallerin olabileceği düşüncesini uyandırmaktadır.

3.4. Yerel Mahkeme

Duruşma günü geldiğine Îsâ b. Hişâm, el-Muneykelî Paşa'ya eşlik ederek yerel mahkemeye "المحكمة الأهلية" giderler. Mahkeme avlusunda suratları asık, yüzleri sararmış, nefesleri kesilmiş, yumruklarını havaya kaldırmış insanlar; hakkın inkâr edildiği, batılın savunulduğu, şikâyetçinin tehditler savurduğu, suçlunun şirin görünmek için dalkavukluk yaptığı, şahidin tereddütler içerisinde olduğu, sükûneti sağlamak için askerlerin tehditler yağdırdığı, avukatın davaya girmek için hazırlık yaptığı, kapıcının zor kullandığı, bir ihtiyarın homurdandığı, bir annenin feryat ettiği, bir çocuğun çığlık attığı, bir genç kızın tedirgin olduğu ve birbirinden farklı seslerin yükseldiği manzaraları görünce bir köşeye çekilirler.⁹⁹

el-Muneykelî Paşa, geçmişte gördüğü kadarıyla, şer'î mahkemelerin böyle olmadığını ve farklı bir yapıya sahip olduğunu ifade eder. Îsâ b. Hişâm, bu mahkemenin yerel bir mahkeme olduğunu ve şer'î bir mahkeme olmadığını belirtir. Artık şer'î mahkemelerin genel davalara bakma ve karar verme yetkisinin kalmadığını ancak evlilik ve boşanma gibi kişisel davalara baktığını söyler. Ardından Mısır'daki değişen yargı sistemini, mahkeme çeşitlerini ve her birinin görevlerini açıklamaya çalışır. Yerel mahkemelerin ise toplumda meydana gelen anlaşmazlıklarla ilgili davalarda, kanunlara göre hüküm veren bir yargı organı olduğunu dile getirir. el-Muneykelî Paşa, "Hümayun Kanunlarına" göre mi hüküm verildiğini sorar. Îsâ b. Hişâm, imparatorluk kanunlarına yani Fransa İmparatoru Napolyon'un kanunlarına göre hüküm verildiği ifade eder. el-Muneykelî Paşa, bu cevaba şaşırarak şöyle der: "Yani Fransızlar geri dönüp, sizi bir kez daha mı yönetim ve egemenlikleri altına aldılar." Îsâ b. Hişâm, "Hayır, biz

⁹⁹ Muveylihi, *Hadîsu Îsâ b. Hişâm*, 37.

kendi isteğimizle onların yönetimine girdik ve kanunlarını da kendi şer'î kanunlarımıza tercih ettik" şeklinde cevap verir.¹⁰⁰

el-Muneykelî Paşa ile Îsâ b. Hişâm bu şekilde yargı sistemi üzerine sohbet ederken genç bir hakim içeriye girer ve celseyi başlatır. el-Muneykelî Paşa, dava sırasını uzun bir süre bekledikten sonra avukatı ile birlikte içeriye geçer. Savcı ayağa kalkar ve sanığın, bir adli kolluk görevlisini, görevini yerine getirirken darp etmesinden dolayı Ceza Kanunu'nun 124. ve 126. maddeleri ile ayrıca merkepçiye verdiği basit zarardan ötürü 346 sayılı Kabahatler Kanunu'na göre ceza almasını talep eder. Hâkim, sanığa yani el-Muneykelî Paşa'ya "bu suçu, işledin mi" diye sorar. O da hayır, şeklinde cevap verir. Bunun üzerine Îsâ b. Hişâm, tanık olarak çağrılır ve hâkim ona, olayla ilgili neler bildiğini sorar. Îsâ b. Hişâm, olayı başından itibaren nasıl gerçekleştiğini anlatmaya başlayınca hâkim her defasında araya girerek "Hikâyenin ve olayın ayrıntılarına gerek yok, bana olayla ilgili bildiklerini ifade et" diye söyler. Îsâ b. Hişâm, olayı etraflıca anlatamayacağını görünce "Sanık, merkepçiyi darp etmedi, ısrarından dolayı onu sadece itti. Askeri de dövmedi, baygınlık geçirdiği için sadece onun üzerine düştü, bilme-yerek, istemeyerek ve farkına varmayarak..." diye konuşurken, hâkim araya girer ve "Yeter, yeter, savcı gelsin" der.¹⁰¹

Savcı, bu paşanın "هذا باشا" bir askeri dövme ve bir merkepçiye zarar vermekle suçlandığını, dosyadaki tanıkların ifadeleriyle suçun sabit olduğunu, mahkemenin mütalaasının yeterli olduğunu bundan ötürü de savcılığın, yukarıda ifade edilen maddeler gereğince sanığın ceza almasını talep ettiğini ifade eder. Sonra da şöyle devam eder: "Ayrıca, mahkemeden cezanın arttırılmasını talep ediyoruz. Çünkü sanığın durumu bunu gerektiriyor. Kendisi, rütbesinin onu kanun dışı saydığına inanmaktadır. Diğer insanları kendisinden daha küçük görerek, onların haklarını göz ardı edip kendi başına ceza vermeyi uygun görmektedir. Şüphesiz onun cezasının artırılması gerekmektedir. Çünkü bu, benzer durumdaki kişilere ders olacaktır ayrıca adaletin eşitliği açısından da önemlidir. Konuyu mahkemeye bırakıyorum."¹⁰²

Hâkim, avukata dönüp kısa bir şekilde savunmayı yapmasını ister. Avukat, boğazını temizleyip belgelerini karıştırarak: "Savcılık makamının, bugün bizi

¹⁰⁰ Muveylîhî, *Hadîsu Îsâ b. Hişâm*, 38-39.

¹⁰¹ Muveylîhî, *Hadîsu Îsâ b. Hişâm*, 41-42.

¹⁰² Muveylîhî, *Hadîsu Îsâ b. Hişâm*, 42.

sanık olarak mahkemeye çağırılmalarına gerçekten şaşırıyoruz” diye söze başlayınca hâkim araya girerek “Kısa kesin, sayın avukat, konuya girin” şeklinde uyardı. Avukat, konuya girmek yerine toplumdaki eğitim sistemi gibi farklı şeylerden bahsedince hâkim tekrar araya girerek, kısa kesmesi gerektiğini belirterek onu uyarır. Avukat, sonunda asıl meseleye gelerek şöyle der: “Sanık, karakola geldiğinde bayıldı. Kasıt olmadan, resmi üniforması üzerinde bulunmayan bir askerın üzerine düştü. Mahkemenin adaleti, polisin iddiasına itibar etmemeyi gerektirir ve sanığa hiçbir ceza verilmemelidir. Çünkü o, bizim çağımızdan farklı bir çağda ve sistemimizden farklı bir (hukuk) sistemi içinde yaşıyordu. Kanunlar, ona tebliğ edilmediği için de onların hükümlerini bilmemektedir. Sayın hâkim, olaylardan haberdardır...” Hâkim, mahkemenin aydınlandığını, daha fazla konuşmaya gerek kalmadığını ve taleplerini dile getirmesini ifade eder. Avukat, “Asıl talebimiz, sanığın beraatına karar verilmesidir. Eğer mahkeme bunun aksi düşünüyor ise 532. Ceza Kanunu maddesi uyarınca ceza indirimine gidilmesini” 532 *فـنـرجـو استعمال الرأفة بالمادة* “rica ediyoruz” şeklinde cevap verir. Hâkim, talebi dinledikten sonra dava ile ilgili kararını açıklar. Yukarıda belirtilen iki maddeye dayanarak el-Muneykelî Paşa’ya bir yıl altı ay hapis cezası ayrıca dosya masrafları için de beş kuruş para cezası verilmesine hükmeder. Ancak avukat, temyiz mahkemesine gidildiğinde beraatın alınacağı konusunda el-Muneykelî Paşa ile Îsâ b. Hişâm’a garanti verir ve ardından hâkimin aceleciliği konusunda şöyle konuşur: “Bilin ki, araya girme, karşı koyma ve aceleci davranma gibi hâkimden çıkan bütün bu davranışların nedeni şudur: Bazı arkadaşları tarafından tam olarak öğle vakti verilen bir yemeğe davetlidir, önünde de otuz üç dava bulunmaktadır, vakit gelmeden önce hepsine karar vermek istiyor.” Bu ifadelerden sonra el-Muneykelî Paşa ile Îsâ b. Hişâm, avukatın temyiz mahkemesine başvurulması konusundaki tavsiyesine uyarak denetim kuruluna bir dilekçe yazıp teslim ederler.¹⁰³

Değerlendirme: Mahkeme avlusunun tasviri, insanların davranış şekillerini ortaya koyma konusunda önemli bir gösterge olarak ortaya çıkmaktadır. Davanın iki tarafını oluşturan davacı ile davalı kimseler arasındaki tahammül-süzlük, sabırsızlık ve tehditkâr konuşmalar söz konusu davranışlardan bazılarıdır. Mahkemede yalan ve sahte beyanların verilmesi, toplumda doğruluk ilkesine yönelik bir yozlaşmayı göstermektedir. Mısır yargı sisteminin değiştiği,

¹⁰³ Muveylihi, *Hadîsu Îsâ b. Hişâm*, 43-44.

şer'î mahkemelerin alanı evlilik gibi konularla sınırlandırıldığı, şer'î hükümlerin yerine Napolyon kanunlarının benimsendiği görülmektedir. Mısır toplumunun, bir ayaklanma ile Fransız işgalinden kurtulmuş olması ancak yargı sisteminin tesisi için Fransız kanunlarından istifade edilmesi, egemenlik mücadelesi açısından bir tezat oluşturduğu vurgulanmaya çalışılmaktadır. Savcının herhangi bir olayı tam anlamıyla araştırıp incelemekten ceza istemesi ayrıca sanık ve tanıkların ifadeleri alınırken sürekli müdahalelere maruz kalmaları duruşmanın sağlıklı bir şekilde yürütülmediği belirtilmeye gayret edilmektedir. Duruşma sırasında sanık avukatlarının yaptığı savunmaların, öğle yemeğine davetli olan ve yemeğe zamanında yetişmek isteyen hâkim tarafından sürekli kesilmesi, adil karar verme sürecinin sağlıklı bir şekilde işlemediğini göstermektedir. Bununla birlikte hukuk sisteminde, davalarda karar veren insanların bir diğer ifadeyle hâkimlerin meslek davranış biçimleri verilmeye çalışılmaktadır.

3.5. Denetleme Kurulu

el-Muneykelî Paşa ile Îsâ b. Hişâm, Vizâretü'l-Hakâniyye/ Adalet Bakanlığındaki denetleme kuruluna giderler. İçeriye girmek istediklerinde kapıcı, onlara ziyaretçi kartı olmadan içeriye girmenin mümkün olmadığını ifade eder. el-Muneykelî Paşa, yaşadığı dönemde şikayet kapısının, kendisini çalan herkese açık olduğunu dolayısıyla ziyaretçi kartı gibi bir uygulamanın eşitlik ve adalet ilkesine aykırı olduğunu söyler. Îsâ b. Hişâm, söz konusu kart uygulamasının, ziyaretçinin bir ihtiyacı nedeniyle mi yoksa herhangi bir amaç olmadan geldiğinin tespiti yapılarak, hâkimlerin kendi işlerine odaklanmalarını sağlamak amacıyla yapıldığını belirtir. Akabinde ziyaretçi kartını alarak sıraları geldiğinde içeriye girerler. Müfettiş onlara neden geldiklerini sorunca Îsâ b. Hişâm, daha önce bir dilekçe verdiklerini söyleyip el-Muneykelî Paşa'nın nasıl haksızlık ve iftiraya uğradığını anlatır. el-Muneykelî Paşa da tehlikelerle yüzleşerek ve zorluklara katlanarak kazandığı paşalık unvanının, savcı tarafından suçun ispatında bir delil olarak kullanıldığını ifade eder ve bu şerefli unvanın ne zamandan beri bir ceza unsuru haline geldiğini üzüntüyle sorar. Müfettiş, el-Muneykelî Paşa'nın davasını "*Misbâhuş-Şark*" adlı gazetede okuduğunu ve ondan haberdar olduğunu söyler. Ardından sohbeti, dava esnasında hâkimin, sanık avukatın sözünü sık sık kesme olayına getirir ve şöyle der: "*Hâkim, avu-*

katın sözünü kesmiş olabilir; çünkü bazı avukatlar, savunmalarında hilafetin doğuş tarihi ve insanlık cemiyetinin kuruluşu gibi konulardan uzun uzun bahsetmeye alışmışlardır. Bu tür konuşmalar uzun sürer, dinlemesi sıkıcıdır ve davanın özü ile en ufak bir bağlantısı yoktur. Şüphesiz ki hâkimin zamanı kıymetli ve kısıtlıdır bu yüzden çok konuşan avukatın sözünü kesmekten başka seçeneği yoktur. Aynı şekilde tanık da olayın detaylarına yönlendirilerek, konudan sapmaması için onun da sözü kesilmelidir. Sonuç olarak, hâkim sizinle ilgili yaptığı her şeyde kanunu ihlal etmemiştir." el-Muneykelî Paşa, ironi bir dille, "Keşke bunu bilseydim, o zaman hâkimin sözü kesmesinden dolayı ondan özür dilerdim" şeklinde bir ifade kullanır. Sonra da şu soruları sormaya başlar: "Hâkimin beni sanık/lar kafesine "قفص المتهمين" koymasının ve her soru karşısında ayağa kalkmamı emretmesinin gerekçesi ne olabilir? Oysaki ben yaşlı bir adamım, Mısır hükümetinde yüksek mevkilerde yıllarımı geçirdim ayrıca Hidiv ailesine hizmet etmek için kanımı döktüm. Yaşımdan ve değerli bir insan olmamdan dolayı bana saygı gösterilmesi gerekmez miydi? Dünyadaki hangi kanun buna mani olmaktadır?"¹⁰⁴

Müfettiş, böyle bir uygulamanın kanun gereği yapıldığını, kanunun insanlar arasında eşitlik ilkesine dayandığını, makam ve yaş farkı gözetmediğini belirtir. Ayrıca şer'î hükümlerde de aynı ilkenin geçerli olduğunu ve Hidiv ailesine mensup kişiler için de aynı hükmün uygulandığını ifade eder. Bu nedenle el-Muneykelî Paşa'nın hâkimin huzurunda bulunmasının hiçbir utanç ve aşağılayıcı bir durum yaratmadığını söyler. Bunun üzerine el-Muneykelî Paşa şöyle bir soru sorar: "Eğer hâkim hakkındaki hükmünüz bu ise peki ya rütbemin şerefî/saygınlığı ile beni karalayan savcı hakkındaki hüküm nedir? Müfettiş, henüz tam anlamıyla davanın dosyalarına vakıf olmasa da "Misbâhu's-Şark" gazetesinde okuduğu kadarıyla savcının sözlerinden böyle bir mananın çıkmayacağını, unvan ne kadar büyük olursa olsun, zayıfların hukukunu çiğneme hakkını vermediğini ve hukukun önünde başkalarına karşı bir üstünlük sağlamadığını dolayısıyla savcının söyledikleri sözlerden bir sakınca olmadığını ifade eder. Müfettişin ifadelerinden dava ile ilgili her şeyin hukuka uygun bir şekilde icra edildiği, hâkim ile savcının herhangi bir hukuk dışı uygulamaları olmadığı anlamı çıkınca el-Muneykelî Paşa şöyle bir soruyu sormaktan kendini alamaz: "Eğer hâkim için bir gerekçe savcı için de bir hak söz konusu ise o zaman sizin önünüzde durmamın ve size karşı yakınmamın/şikâyetimi dile getirmemin ne faydası var? Hâkim

¹⁰⁴ Muveylihi, Hadîsu Îsâ b. Hişâm, 49-50.

ve savcının ikaz edilmesi, davanın araştırılması, iftiranın asılsız olduğunun tespitinin yapılması ve onların önünde verilen hükmün iptal edilmesi daha uygun olmaz mıydı?”¹⁰⁵

Müfettiş kendi değerlendirmeleri ile her şeyin hukuka uygun olarak ilerlediğini iddia etmesine rağmen diğer taraftan da el-Muneykelî Paşa’nın haksız bir yargılama süreci geçirdiğini görünce şöyle der: *“Bu husus, bizim yetkimiz dâhilinde değildir. Eğer mahkeme üyelerinden biri, görevine aykırı bir şey yaparsa bu konuda karar vermek disiplin kuruluna aittir. Başkanın da emri altındaki bir görevli ile ilgili hüküm vermesi ancak mahkeme kararı ile olur. Senin davan ile ilgili bir şey yapamamaktan dolayı son derece üzgünüm. Bu dava ile ilgili karar vermek yalnızca temyiz mahkemesine aittir.”¹⁰⁶*

Değerlendirme: Olay örgüsü, yargı sisteminde görevli insanların kendi çalışmaları dışında farklı konularla meşgul olmamalarını önlemek için bazı tedbirlerin alındığını göstermektedir. Dava duruşmalarında bazı avukatların ücretlerini hak ettiklerini gösterebilmek için hangi yöntemlere başvurabilecekleri ifade edilmeye çalışılmıştır. Paşa gibi rütbelerin ayrıca yönetimde bulunan insanlara hizmet etmenin, kanun önünde herhangi bir ayrıcalık oluşturmayacağı belirtilmiştir. Duruşmanın yapıldığı esnada hâkim ve savcı tarafından ortaya konulan tutumların, hukuk kurallarına uygun olduğu ifade edilmektedir. Ancak buradaki asıl amaç, teorik olarak davaların bu şekilde ele alınmasının gerektiği ifade edilmeye çalışılmıştır. Nitekim her şeyi kanunlara uygun yapan mahkemenin el-Muneykelî Paşa’nın masumiyetini ortaya çıkaramaması bir tezat olarak ortaya çıkmaktadır. Denetim kurulunun hukuki konularda bu kadar ideal düşünmesi sonra haksızlık karşısında bir şey yapamaması da ayrı bir ilişki olarak verilmeye çalışılmıştır.

3.6. İstinaf Mahkemesi

Duruşma günü geldiğinde el-Muneykelî Paşa, Îsâ b. Hişâm ve avukat beraber istinaf mahkemesine giderler.¹⁰⁷ Sıralarını bekleyip çağrıldıklarında içeriye girerler. Üç hâkimin bulunduğu duruşmaya geçerler. İçlerinden yabancı

¹⁰⁵ Muveylîhî, *Hadîsu Îsâ b. Hişâm*, 51.

¹⁰⁶ Muveylîhî, *Hadîsu Îsâ b. Hişâm*, 52.

¹⁰⁷ Muveylîhî, *Hadîsu Îsâ b. Hişâm*, 55.

yani Mısırlı olmayan hâkim, davayı özetleyip suçlamaları gerekçeleriyle birlikte ifade eder. Sonra duruşma başkanı olan hâkim, el-Muneykeli Paşa'ya ismi, yaşı, mesleği ve ikamet yerini sorar. Akabinde konuşması için savcıya işarette bulunur. Bunun üzerine savcı, dava ile ilgili mütalaasını, dilediği şekilde açıklamaya başlar. Hâkim, yerel mahkemede olduğu gibi araya girmek suretiyle herhangi bir şekilde savcının sözünü kesmez. İstinaf mahkemesindeki bazı hâkimler, dava dosyasını incelememiş olabilirler. Bu nedenle savcının dava ile ilgili yapacağı açıklamalara ihtiyaç duyarlar. Onun için de savcının ayrıntılı ve detaylı anlatımına müdahalede bulunmazlar. Savcı, mütalaasını bitirdikten sonra hâkim, avukata kısa bir konuşma izni verir. Avukat savunmayı yaparken dava ile ilgili önemli hususları ifade edeceği sırada, duruşma başkanı olan hâkim, *"konu, talepleriniz"*¹⁰⁸ şeklinde araya girer. Bu durum birkaç kez tekrar edince orada bulunan hâkimlerden biri başkanı uyarır ve avukatın sözlerinin, dava veya konunun özüyle ilgili olduğunu söyler. Çünkü başkan hem dava dosyasının detaylarına göz atmamış hem de savcının söylediklerine kulak vermemiştir. Savunma bittikten sonra başkan, davanın dinlendiğini ve kararın müzakere sonrası verileceğini ifade eder.¹⁰⁹

Avukat ve beraberindekiler dışarı çıkıp beklemeye başlarlar. Bu arada Îsâ b. Hişâm, müzakerenin ne kadar süreceğini sorar. Avukat, genellikle bir saat geçmediğini ifade eder. Onlar konuşmaya devam ederken duruşma tekrar başlar. Birlikte duruşma salonuna geçerler ve kararı dinlemeye başlarlar. Hâkim, el-Muneykelî Paşa için beraat kararı verir. Mutlu bir şekilde oradan çıkarlar ve el-Muneykelî Paşa şöyle der: *"Bugün adaletin olduğunu inkâr etmiyorum fakat bu adalet yavaş işliyor. Masum bir kişi, onun yavaş olmasının yükünü taşıyamaz. Bu tür mahkemelerde son çıkan kararın, başta verilmesi gerekirdi. Böylece benim gibi birisi, bu rezillik ve alçaklığı yaşamazdı. Suçlama ve töhmet altına alındıktan sonra hapis ve utanç gibi durumlara düşmezdi, eziyet ve işkence gibi şeyler de onun başına gelmezdi."*¹¹⁰

¹⁰⁸ طلباتك: "Konuya gel, Talepleriniz nelerdir."

¹⁰⁹ Muveylihi, *Hadîsu Îsâ b. Hişâm*, 57-58.

¹¹⁰ Muveylihi, *Hadîsu Îsâ b. Hişâm*, 58-59.

Değerlendirme: Olay örgüsü, istinaf mahkemesinde yapılan yargılamaların hukuk kurallarına uygun olarak yürütüldüğünü ortaya koymaktadır. Savcının yaptığı mütalaa, herhangi bir müdahale yapılmadan dinlenilmesi, doğru ve adil bir karar vermek için bir çabanın olduğunu göstermektedir. Avukatın savunmasının duruşma başkanı tarafından birkaç kez kesilmesi üzerine diğer bir hâkimin söz konusu kesintinin doğru olmadığına işaret etmek için başkanı uyarması, hâkimler arasında bir denetim mekanizmasının olduğunu göstermektedir. Karar için uzun bir sürenin beklenilmemesi, suçun tespiti ve masumiyetin ortaya çıkarılmasında önemli bir yargı süreci olduğu ortaya çıkmaktadır. Ancak bütün bu olumlu uygulamalara rağmen adaletin geç tecelli etmesi, kişisel haklar açısından birçok olumsuz sorunun meydana gelebileceğini ortaya koymaktadır.

Sonuç

Muhammed el-Muveylihi'nin kültürlü ve eğitimli bir ailede yetişmesi, ilerde edebi alanda eserler vermesi açısından önemli bir teşvik unsuru olmuştur. Gazetecilik ile uğraşıp toplumu ilgilendiren farklı konular üzerinde yazılar kaleme alması, toplumsal sorunlarla ilgilenmesi noktasında önemli bir adım olmuştur. Cemâleddin Efgânî ve Muhammed Abduh gibi şahsiyetlerden ders alması, toplumsal sorunları ıslahatçı ve yenilikçi bir bakış açısıyla değerlendirme imkânı tanımıştır. Avrupa ülkelerine seyahat ederek onların medeniyet ve kültürlerini yakından görmesi, doğu ve batı medeniyetlerine eleştirel bir bakış açısı geliştirmesini sağlamıştır. el-Muveylihi'nin kaleme aldığı *Hadîsu Îsâ b. Hişâm* adlı eserin beslendiği kaynak itibarıyla makâme türü bir edebi yapıt olduğu söylenebilir. Bediüzzamân el-Hemedânî'nin *Makâmât* adlı eserinden etkilenmiştir. Amaç, üslup ve kurgu bakımından söz konusu eseri taklit etmiştir. Ancak roman ve hikâye gibi modern dönem edebi türlerden de istifade ettiği görülmektedir. Bu yönüyle hem klasik hem de modern dönem edebi türlerden yararlandığı ve dönemler arası geçişkenlik arz eden bir eser olduğu söylenebilir. On dokuzuncu asrın sonlarında Mısır'ın toplumsal sorunlarını eleştirel bir bakış açısıyla ele alan ilk eserlerden biri olması ve kendisinden sonra bu alanda yazılan eserlere öncülük etmesi, eserin edebi değeri açısından önemli işaretler olduğu ifade edilebilir.

Eserde olayların kahramanı olarak tarihi bir şahsiyetin seçilmesi, Mısır toplumundaki değişimi daha iyi yansıtabilmek adına önemli bir karakter tercihi olmuştur. Benzer şekilde söz konusu kahramanın paşa unvanına sahip birisi olması sonra toplumun en alt tabakasından biriyle davalı olup mahkemeye çıkması, eşitlik ilkesine güçlü bir şekilde vurgu yapılmıştır. Mahkeme avlularını dolduran insanlar, onlara kaba davranan kapıcılar, adalet bekleyen masum insanları dolandırmaya çalışan sahtekârlar bununla birlikte sahte beyan ve yalancı şahitler, toplumdaki ahlaki yozlaşmayı ortaya koyan başarılı tasvirlerdir. Polis şubesinde sanık bir kimseye kötü muamelede bulunulması, savcının araştırıp soruşturması gereken bir davayı kâtibine yönlendirmesi, çalışma saatlerini gereksiz ziyaretlerle bölmesi, hâkimin duruşma esnasında sanığın şahit ve avukatlığını yapan kimselerin ifade ve savunmalarını sürekli bölmeye çalışması, devlet kurumlarının işleyişindeki aksaklık ve bozuklukları ortaya koyan önemli tespitlerdir. İstinaf mahkemesinde savcının gereği gibi dinlenilmesi, avukatın savunmasına müdahale yapılırken gerekli uyarıların yapılması ve kararın erken sürede verilmesi, yargı kurumlarının nasıl işlemesi gerektiğine dair ideal bir örnek olarak sunulmuştur.

Kaynakça

- Ayyıldız, Erol. "Makâme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 27. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Bişrî, Abdulaziz el-. *el-Muhtâr*. Kahire: Muessesetu Hindâvî, 2014.
- Cubûrî, Kâmil Selmân el-. *Mu'cemu'l-udebâ mine'l-'asri'l-Câhilî hattâ sene 2002*. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2002/1424.
- Çetin, Atilla. "İsmâil Hidiv Paşa". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. C. 23. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- Çetin, Nihad M. "Arap". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 3. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Dâgir, Yusuf Es'ad. *Masâdiru'd-dirâseti'l-edeb*. Beyrut: Metâbi' Lübnân, 1956.
- Dayf, Şevkî. *el-Edebu'l-'Arabiyyu'l-Mu'âsir fî Mısır*. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 12. Basım, 1999.
- Dayf, Şevkî. *el-Makâme*. Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, 3. Basım, 1954.

- Desûkî, Ömer ed-. *Neş'etu'n-nesri'l-hadîs ve tatavvuruhu*. Kahire: Dâru Fikri'l-'Arabî, 2008.
- Er, Rahmi. *Bedîu'z-zamân el-Hemezânî ve Makâmeleri*. Ankara: Hece Yayınları, 2020.
- Hafâcî, Abdulmun'im. *Kıssatu'l-edeb fî Mısır*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1996/1412.
- Hamza, Abdullatîf. *Edebu'l-makâleti's-sahâfiyye fî Mısır*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1959.
- Hasan, Muhammed Ruşdî. *Eseru'l-makâme fî neş'eti'l-kıssati'l-Mısıryye el-hadîs*. Kahire: el-Mektebetu'l-'Arabîyye, 1974/1394.
- Heykel, Ahmed. *Tatavvuru'l-edebi'l-hadîs fî Mısır*. Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, 6. Basım, 1994.
- Hitti, Philip K. *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011.
- Işık, Nevzat. "Bediüzzaman el-Hemedânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 5. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- İbrahim, Ahmed Ebû Bekr. "Hadîsu Îsâ b. Hişâm". *Mecelletu'r-Risâle* 490 (1942).
- İbrahim, İzzet Muhammed. "el-Mucteme'u'l-Mısıryyü fî Hadîsi Îsâ b. Hişâm" 4 (1980).
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemu'l-müellifîn*. Beyrut: Muessetu'r-Risâle, 2015.
- Kutluoğlu, Muhammed Hanefi. "Kavalalı İbrâhim Paşa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Mubârek, Zekî. *en-Nesru'l-fennî fî karni'r-râbi'*. Mısır: Muessesetu Hindâvî, 2013.
- Mubârek, Zekî. "Hadîsu Îsâ b. Hişâm". *Mecelletu'r-Risâle* 486 (1942).
- Muveylihi, Muhammed el-. *Hadîsu Îsâ b. Hişâm*. Kahire: Muessesetu Hindâvî, 2013.
- Özcan, Abdulkadir. "Harbiye Nezâreti". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 16. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.

- Ramıç, Yusuf. "Müveylihî Ailesi". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. C. 32. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Savran, Ahmet. "Çağdaş Arap Hikayeciliği ve Öncüleri". *Edebiyat ve Beşeri Bilimler Dergisi* 17 (1989).
- Serkîs, Yusuf İlyân. *Mu'cemu'l-matbû'ati'l-'Arabiyye ve'l-mu'arrebbe*. Mısır: Matbaatu Serkîs, 1928/1346.
- Seyfî, Tayyibe - Haşmetî, Behzâd. "Hadîsu Îsâ b. Hişâm beyne istilhâmi't-turâs ve'l-ihtikâk bi'l-garb". *İdââtü'n-Nakdiyye* 4/15 (2014).
- Tarrâzî, Filib dî. *Târîhu sahâfeti'l-'Arabiyye*. Kahire: Muessesetu Hindâvî, 2023.
- Zeydân, Corcî. *Terâcimu meşâhiri's-Şark fî'l-karni't-tâsi'i 'aşere*. Kahire: Muessesetu Hindâvî, 2012.
- Zirikli, Hayrettin. *el-'Alam*. Beyrut: Dâru'l-İlmi lil-Melâyîn, 1984.
- el-Ceyşu'l-Mısrî fî'l-harbi'r-Rûsiyye el-ma'rûfe bi harbi'l-Kırım*. mlf. el-Emir Ömer Tosun. Kahire: Muessesetu Hindâvî, 2011.

Mısır Kıraat Okulu'nun İnşa Süreci

The Building Process of the Egyptian Qirā'ah School

Lokman YILMAZ

Dr. Öğretim Üyesi, İzmir Katip Çelebi Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi Kıraat ABD,
Assist. Assoc. Prof. Dr., İzmir Katip Çelebi University,
Faculty of Theology, Department of Qiraat
lkmnymaz@gmail.com
ORCID: 0000-0002-4619-0159

DOI: 10.47424/tasavvur.1654516

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 10 Mart / March 2025

Kabul Tarihi / Date Accepted: 18 Mayıs / May 2025

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2025

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Yılmaz, Lokman. "Mısır Kıraat Okulu'nun İnşa Süreci". *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 11/1 (Haziran 2025): 207-242.
<https://doi.org/10.47424/tasavvur.1654516>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdağ, 59100 Turkey.
CC BY-NC 4.0



Öz

Bu çalışma, Mısır'ın Kur'an kıraati alanındaki gelişimini ve ekolleşme sürecini ele almaktadır. Sahâbenin farklı coğrafyalara yerleşmesiyle birlikte kıraat ilmi de yayılmıştır. Mekke, Medine, Kûfe, Basra ve Şam gibi şehirlerde erken dönemde kıraat okulları kurulmuştur. Mısır, başlangıçta diğer önemli merkezler kadar erken bir kıraat okulu oluşturmamıştır. Ancak, Mısır'da kıraat ilmine verilen önem ve Sahâbenin etkisiyle, farklı kıraatler uzun süre sorunsuz bir şekilde varlığını sürdürmüştür. 2./8. asrın ortalarından itibaren, Nâfi' kıraatini Mısır'a getiren Verş'in etkisiyle burada daha sistematik bir kıraat ekolü oluşmaya başlamıştır. Verş kıraati, Mısır'ın yanı sıra Kuzey Afrika ve Endülüs'te de yaygınlaşmıştır. 4./10. asırda Mısır kıraat okulu büyük ölçüde oluşumunu tamamlamıştır. Mısır, bu dönemde "kıraatçilerin kiblesi" olarak anılmaya başlanmıştır. Tolunoğulları, İhşîdiler ve Fâtımîler gibi Mısır'da hüküm süren devletler, kıraat faaliyetlerine destek vermişlerdir. Endülüs'ten gelen ilim talipleri için Mısır önemli bir durak olmuştur. Bu yönüyle Mısır kıraati, Endülüs kıraat okulunun temel kaynağı olmuştur. İlerleyen asırlarda, Moğol istilasıyla zayıflayan kıraat faaliyetleri, Endülüs (ve dolayısıyla Mısır) merkezli eserler sayesinde yeniden canlanmıştır. İbnü'l-Cezerî gibi önemli kıraat âlimleri bu birikim sayesinde yetişmiştir. Mısır'ın bu alandaki zenginliğinden dolayı "Kur'an Mısır'da okundu" sözü meşhur olmuştur. Bu çalışma, Mısır'ın kıraat tarihindeki rolünü ve önemini ortaya koyarak, bu alandaki bilgi birikimine önemli bir katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Çalışma, ilk dört asrı kapsamakta ve konuyu doküman analizi yöntemiyle ele almaktadır. Neticede Mısır kıraat okulu, oluşumunu geç tamamlamış olsa da ilerleyen asırlarda tüm İslâm coğrafyasını etkileyecek düzeyde gelişme göstermiştir.

Anahtar Kelimeler: Kıraat İlmi, Kur'an, Okul, Mısır, Verş.

Abstract

This study deals with the development of Egypt in the field of Qur'anic qirā'ah and the process of schooling. With the settlement of the Companions in different geographies, the science of qirā'ah also spread. In the early period, schools of qirā'ah were established in cities such as Mecca, Medina, Kufa, Basra and Damascus. Egypt could not establish a school of qirā'ah as early as other

important centres. However, due to the importance given to the science of *qirā'ah* in Egypt and the influence of the Companions, different *qirā'ah* scontinued to exist for a long time without any problems. From the middle of the 2nd/8th century onwards, a more systematic school of *qirā'ah* began to form here under the influence of Varsh, who brought al-Naafi's *qirā'ah* to Egypt. Varsh's *qirā'ah* became widespread in North Africa and Andalusia as well as Egypt. By the 4th/10th century, the Egyptian school of *qirā'ah* had largely completed its formation. In this period, Egypt became known as the '*qibla of the Qur'anists*'. The states ruling in Egypt, such as the Tulunids, the Ikhshīdids and the Fatimids, supported the *qirā'ah* activities. Egypt was an important stop for the scholars coming from Andalusia. In this respect, Egyptian *qirā'ah* became the main source of the Andalusian school of *qirā'ah*. In the following centuries, *qirā'ah* activities, which were weakened by the Mongol invasion, were revived thanks to Andalusian (and therefore Egyptian) centred works. Important *qirā'ah* scholars such as Ibn al-Jazari were trained thanks to this accumulation. Because of Egypt's richness in this field, the saying 'The Qur'an was read in Egypt' became famous. This study aims to make a significant contribution to the accumulation of knowledge in this field by revealing the role and importance of Egypt in the history of *qirā'ah*. The study covers the first four centuries and deals with the subject through document analysis method. As a result, it is seen that the Egyptian school of *qirā'ah*, although it completed its formation late, showed a level of development that would affect the whole Islamic geography in the following centuries.

Keywords: The Science of Qirā'ah, Qur'an, School, Egypt, Varsh.

Giriş

"Kur'ân-ı Kerîm Hicaz'da nâzil oldu, Mısır'da okundu, İstanbul'da yazıldı."¹ cümlesi tüm İslâm coğrafyası tarafından bilinen bir darbımeseldir. Kur'an'ın Mekke ve Medine'de indirildiğinde bir tereddüt zaten yoktur. Anadolu coğrafyası ise hattatları ve enfes hat sanatı eserleri ile bilinmektedir. Üçlünün ortasında yer alan "Mısır'da okundu." ifadesinin hakkı ise o bölge halkı tarafından Kur'an'ın telaffuz ve tilâvetine hizmet ile verilmiştir.

¹ M. Uğur Derman, "Hat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/431.

Günümüz Mısır'ının dahi sokakları, dükkanları, mescidleri vs. güzel sesli hafızların/kâriilerin zengin nağmeli tilâvetlerine şahittir. Bu tablo Mısır'da Kur'an'ın lafzına verilen değeri ve kiraat kültürünün istikrar bulmuşluğunu ortaya koymaktadır.

İslâm şehirlerinde kiraatin okullaşmasından ziyade kültürleşmesi belki de üzerinde daha fazla durulması gereken hakikatlerdendir. Bu sayede çok geniş kitleler kiraat ilminin derin meselelerine vâkıf olmuş ve bu rutinin sadece sonraki nesillere değil farklı coğrafyalara da aktarılmasında rol oynamışlardır. Ancak okullaşma olmadan kültürleşmenin olmasını beklemek realiteye uygun düşmemektedir. Binaenaleyh -Mısır özelinde- inşası asırlarca süren kiraat okulu, kiraatin bir kültür olarak içselleştirilmesinde önemli rol oynamıştır.

İkame ve idame sürecinde her okulun kendine has sorunları bulunması doğaldır. Nil havzasının diğer bölgelere oranla göçlere daha kapalı olması, fetihlerin daha çok kuzeye ve doğuya doğru seyretmesi, hilâfet merkezine ve ilim merkezi olarak ilan edilen şehirlere uzaklığı, buraya resmî mushaf gönderilmemesi gibi faktörler Mısır'ın kiraat serencamının kendine has bir şekilde ilerlemesine neden olmuştur.² Örneğin, birçok sahâbînin buraya yerleşmesi ve kendi öğrendikleri usûle göre Kur'an öğretmesi Mısır için bir sorun teşkil etmemiştir. Ancak Kûfe ve Şam bölgesi sahâbesinin yetiştirdiği talebeler aynı cepheyi paylaşıırken kiraatleri sebebiyle birbirlerini tekfir edecek seviyeye gelmişlerdir. Bu olay neticesinde istinsah edilen mushaflar farklı şehirlere gönderilmiştir.³ Mısır'a bir mushaf gönderilmemesi bile burada bir kiraat sorunu olmadığını göstermeye kâfidir. Farklı kiraatlerle geç tanışmış olmak bir avantaj gibi görünse de neticede bölgedeki kiraatin okullaşmasını da bir hayli geciktirmiştir.

Bu çalışma Mısır'ın fethinden başlamak üzere kiraatin okullaşmasını tamamlayana kadarki zaman aralığına odaklanmakta, sürecin ilerleyişini, aktörlerini ve ürünlerini doküman analizi yöntemiyle ortaya koymayı hedeflemektedir. Ancak önemine rağmen -tespit edebildiğimiz kadarıyla-

² Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukri'în ve mürşidü't-tâlibîn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 26.

³ Ebü'l-Abbâs Ca'fer b. Muhammed b. el-Mu'tez el-Müstağfirî, *Fedâilü'l-Kur'ân*, thk. Ahmed b. Fâris (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1427), 1/352.

ülkemizde bu konuyla alakalı müstakil bir çalışma yapılmamış sadece bazı çalışmalarda başlık olarak temas edilmiştir. Arap dünyasında *Tabakâtü kurrâi'l-medreseti'l-Mısıriyye* ve *Medresetü'l-kırâât fî Mısır* gibi (Kaynakça'da detayları verilen) bazı çalışmalara tesadüf edilmiş ancak bunların meseleye yüzeysel olarak temas ettikleri tespit edilmiştir. Bizim çalışmamızda sürece etki eden ilmî, siyasî ve sosyal meseleler de ele alınmıştır.

1. Rivâyet Döneminde Mısır'da Kıraat

Kıraat ilmi, tarihî seyri içerisinde bazı önemli noktalar göz önünde bulundurularak rivâyet, ihtiyâr, iştihâr ve tedvîn dönemleri şeklinde taksime tâbi tutulmaktadır. Bu taksimin ilk evresi rivâyet dönemi olarak isimlendirilmektedir. Hz. Peygamber'den kıraati alan sahâbe onu başka sahâbîlere ya da tâbiîne aktarmıştır. Tâbiînin de sonraki nesillere aktarması şeklinde devam eden süreç mezkûr şekilde tanımlanmakta ve kıraat imamlarının söz konusu kıraat rivâyetleri arasından tercihte bulunmasına kadar devam etmektedir. Her ne kadar keskin çizgilerle ayırmak mümkün olmasa da rivâyet döneminin sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn şeklinde taksim edilmesi uygun olacaktır. Bu başlıkta -Mısır özelinde- adı geçen dönemler ayrı ayrı ele alınacak ve bölge kıraatine etki eden isimlerin/âmillerin tespiti yapılacaktır.

1.1. Sahâbe Dönemi

Hz. Peygamber'in vefatının ardından henüz on yıl geçmeden fethedilen Mısır, birçok sahâbînin durağı birçoğunun da uğrak yeri olmuştur.⁴ Bunların arasında ilk vahiy kâtibi kabul edilen Abdullah b. Ebî Serh (öl. 36/656-57),⁵

⁴ Sahâbeden Mısır'a yerleşen isimlerden bazıları için bk. Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf en-Nemerî İbn Abdülber, *el-İstîâb fî ma'rifeti'l-ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1412), 2/418; 3/883, 418; 4/1258; Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed İzzeddin İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavviz - Adil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424), 1/541; 2/409; 3/528; 6/190; Sûsan bint Hasan, "Tabakâtü kurrâi'l-medreseti'l-Mısıriyye min bidâyeti'l-karni'l-evvelî'l-hicrî ilâ nihâyeti'l-karni'r-râbi'i'l-hicrî", *Mecelletü'r-râsihûn* 9/4 (2023), 60-61.

⁵ Mustafa Fayda, "Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/130.

hafız, kârî ve kişisel mushaf sahibi Ukbe b. Âmir (öl. 58/678),⁶ -Mücâhid'in (öl. 103/721) "Onu dinleyene kadar benden daha iyi hafız yok sanırdım." dediği- Mısır valisi Mesleme b. Muhalled (öl. 62/682)⁷ gibi isimler de yer almaktadır. Her sahâbînin kendi öğrendiği kiraatı öğrettiği gerçeğinden hareketle Mısır coğrafyasının Kur'an tilâveti yanında kiraat ihtilafları ile de erken dönemde tanıştıkları neticesine varılabilir. Sahâbeye kendilerine öğretildiği şekilde okumaları emredildiği diğer bir ifadeyle tâbî olunması gerek bir sünnet (sünnetün mütteba'atün) olduğu için birinin diğerinin kiraatini tartışma konusu yapmadığı bilinmektedir.⁸ Bu sebeple sahâbe orada tedrise devam ederken avam arasında kiraat ihtilafları bağlamında ciddi bir tartışmanın varlığına dair nakillere tesadüf edilmemektedir. Aksine (yukarıda zikredilen) kiraatın sünnet olduğu ve öğrenildiği şekilde okunması gerektiği rivayeti Mısırlı kârilere müteşekkil (İbn Vehb>İbn Lehî'a>İbn Ebî İmrân) isnad ile yine oraya yerleşen tâbîlerden Urve b. Zübeyr'e (öl. 94/713) ulaşmaktadır. Dolayısıyla kiraat ihtilaflarının ihtilaf vesilesi yapılmaması gerektiği hususu Mısır örneğinde henüz tartışma başlamadan kaynağında nihayete erdirilmiştir. Mısır'ın fethinde ya da sonrasında burada bulunan diğer bazı sahâbîlerin isimleri şu şekildedir:

- Ebû Zer el-Gifârî (öl. 32/653)
- Ebü'd-Derdâ (öl. 32/652 [?])
- Zübeyr b. Avvâm (öl. 36/656)
- Mücâhid b. Cebr (sahâbî [öl. ?])⁹

⁶ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî İbn Hacer, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415), 4/429.

⁷ İbn Abdülber, *el-İstiâb fî ma'rifeti'l-ashâb*, 3/1398.

⁸ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim el-Fihri İbn Vehb, *el-Câmi'-Tefsîrû'l-Kur'ân*, thk. Miklos Muranyi (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 3/35; Ebû Ubeyd el-Herevî el-Ezdî Kâsım b. Sellâm, *Fedâilü'l-Kur'ân*, thk. Mervan Atıyye vd. (Beyrut/Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1995), 321; Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Basrî el-Bâkullânî, *el-İntisâr li'l-Kur'ân*, thk. Muhammed İsâm el-Kudât (Amman/Beyrut: Dâru'l-Feth/Dâru İbn Hazm, 2001), 65.

⁹ Nebîl b. Muhammed İbrahim Âlu İsmail, *İlmü'l-kirâât -neş'etühû, etvâruhû, eseruhû fî'l-ulûmi's-şer'iyye-* (Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1421), 273; Nur Kübra Demirci, *Kiraat İlminin Endülü's'e İntikalinde Mısır Kiraat Âlimlerinin Etkisi* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Yüksek

- Muhammed b. Mesleme (öl. 43/663)
- Ebû Eyyüb el-Ensârî (öl. 49/669)
- Sa'd b. Ebû Vakkâs (öl. 55/675)
- Abdullah b. Amr (öl. 65/684-85)
- Abdullah b. Ömer (öl. 73/693)
- Cünâde b. Ebû Ümeyye (öl. 80/699)
- Süfyân b. Vehb (öl. 91/709).¹⁰

1.2. Tâbiîn Dönemi

Tâbiîn neslinin burada Kur'an talimi noktasındaki gayretleri de zikre değer bir konumdadır. Onlar sahâbeden aldıkları kıraat usûllerini, kendilerinden sonraki nesillere usûlî ve ferşî özelliklerini muhafaza ederek aktarmışlardır. Birçoğunun farklı diyarlardaki sahâbeden (ya da tâbiînin büyüklerinden) istifade ederek Mısır'a gelmeleri buradaki kıraat kültürünün inşasına katkı sunmuştur. Tâbiînin Mısır kıraatine etki eden âlimlerinden bazıları şunlardır:

Abdurrahman b. Ganm (öl. 78/697): Uzun süre kurrâ sahâbî Muâz b. Cebel'e (öl. 17/638) yol arkadaşlığı ve talebelik yapmıştır. Hz. Ömer'in emriyle Şam bölgesine görevlendirilmiştir. Mervan 64/684 yılında onu yanında Mısır'a götürmüş ve vefatına kadar burada kalmıştır.¹¹

Lisans Tezi, 2019), 73. Âlu İsmail ve ondan naklen Demirci, burada meşhur tâbiî (Benî Mahzûm'un azatlısı) Mücâhid b. Cebr'i işaret etse de onun Mısır'a geldiğine dair bir kayda ulaşılamamıştır. Aynı isimde Mısır'ın fethine katılan ve orada ikamet eden (Benî Gazevân'ın azatlısı) sahâbî ile karıştırılmış olması muhtemeldir. bk. İbn Hacer, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, 6/218.

¹⁰ Zikredilen isimler ve fazlası için bk. Ebû Muhammed Takıyyüddîn Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-hutât ve'l-âsâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418), 2/84-85.

¹¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Menî' el-Kâtib İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir 'Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410), 7/307; Abdülganî b. Abdilvâhid b. Ali el-Makdisî el-Cemmâilî, *el-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, thk. Şâdi b. Muhammed b. Sâlim (Kuveyt: el-Hey'etü'l-âmme, 1437), 1/362-363; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 3/382-383.

İkrime (öl. 105/723): İbn Abbâs, Ebû Hureyre, İbn Ömer gibi sahâbilerden arz yoluyla kıraat öğrenmiş ve İmam Ebû Amr'a (öl. 154/771) hocalık yapmıştır. Mısır'ın ardından Mağrib'e (Tunus'a) kadar gitmiştir.¹²

A'rec (öl. 117/735): Birçok sahâbeye arz usûlüyle Kur'an okuyan ve aynı usûlle İmam Nâfi'i okutan ayrıca Ebû'l-Esved ed-Düelî'ye (öl. 69/688) talebelik yapması sebebiyle kıraat vecihlerinin lügavî temellerine de hakim olan büyük tâbiî A'rec Mısır'ı (İskenderiye) yurt edinenlerdendir.¹³

Ebû Tu'me Hilâl el-Ümevî (öl. ?): Ömer b. Abdülaziz'in (öl. 101/720) mevlâsıdır. Medine kurrâsından iken daha sonra Mısır'a yerleşmiş ve burada Kur'an okutmaya devam etmiştir. Kendisinden bazı ferşi kıraat ihtilaflarına dair rivayetler nakledilmiştir.¹⁴

Abdurrahman b. Mülcem (öl. 40/661): Muâz b. Cebel'e talebelik yapan - Hz. Ali'nin katili- İbn Mülcem de bir dönem Mısır'da Kur'an okutanlardandır. Onun bu vazifeye atanmasının Hz. Ömer'in talimatıyla olduğu rivayet edilmektedir. Halife Ömer onun evinin mescide yakın olmasını ve insanlara Kur'an ve fıkıh öğretmesini istemiştir.¹⁵

Ebû Temîm el-Ceyşânî (öl. 77/696): Muâz'ın bir diğer talebesi olan Ebû Temîm el-Ceyşânî Yemen'de ondan Kur'an öğrenmiş, Mısır'ın fethine

¹² Ebû Saîd Abdurrahman b. Ahmed es-Sadeî el-Mısırî İbn Yûnus, *Târîhu İbn Yûnus es-Sadeî*, thk. Abdülfettah Fethî Abdülfettah (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421), 2/149; Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr 'ale't-tabakâti ve'l-a'sâr*, thk. Tayyar Altıkulaç (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1995), 1/225; Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fî esmâi ricâlî'l-kırâât evle'r-rivâye*, thk. Ebû İbrahim Amr b. Abdullah (Kahire: Dâru'l-Lü'lü, 1438), 2/662.

¹³ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 2/330; Ebû'l-Fazl Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara fî târîhi Mısır ve'l-Kâhire*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim (b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabî, 1387), 1/345.

¹⁴ İbn Yûnus, *Târîhu İbn Yûnus es-Sadeî*, 2/262; Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibetillâh ed-Dimaşkî İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, thk. Muhibbüddin Ebî Saîd Ömer b. Garâme el-Amravî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), 74/98-100; Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1372), 9/398; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 4/64.

¹⁵ İbn Yûnus, *Târîhu İbn Yûnus es-Sadeî*, 1/314-315; M. Yaşar Kandemir, "Muâz b. Cebel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/337.

katıldıktan sonra buraya yerleşmiş ve mukri olarak meşhur olmuştur.¹⁶ Zikredilen bu ve benzeri isimler Mısır'da Kur'an kıraat kültürünün yerleşmesin noktasında öne çıkan tâbiilerden bazılarıdır.¹⁷

1.3. Tebeu't-tâbiîn Dönemi

Mısır'a kıraatin bir ilim olarak gelmesi tebeu't-tâbiîn dönemine tekabül etse de bu dönemin başlarında henüz kıraatine tâbi olunan bir imamın varlığını söylemek pek mümkün değildir. Örneğin Amr b. el-Hâris (öl. 148/765)¹⁸ Medine'de (bazılarına göre Mısır'da) dünyaya geldikten ve Medine'nin büyük tâbiilerinden kıraat öğrendikten sonra Mısır müftüsü olmuştur. Kendisinden Kur'an öğrenmek için insanların evinin kapısında beklediği Amr'ın kıraatte takip ettiği bir imam kayıtlarda yer almamaktadır. Halbuki bu dönemde Nâfi' Mescid-i Nebevî'de ders vermektedir. Dolayısıyla belli bir imamın ihtiyarlarından oluşan kıraat aktarımının Mısır özelinde biraz daha ileri tarihlerde gerçekleştiği söylenebilir.

Mutlak müctehid kabul edilen Leys b. Sa'd'ın (öl. 175/791) İmam Nâfi'den (öl. 169/785) ders almak için özel olarak Mısır'dan Medine'ye giden ilk kişi olduğu zikredilmektedir.¹⁹ Onun 6/12. asırda bile seb'a tarikinde Nâfi'in râvileri arasında adının geçmesi bölge kıraatindeki yerini göstermeye kâfidir.²⁰ Bazı kaynaklarda Mısır'a Nâfi' kıraatini getirenin -daha geç dönemde- Abdurrahman b. Meysera (110-188/728-804) olduğu nakledilse²¹ de bu bilgi teyide muhtaçtır. Zira onun doğduğu tarihte Leys, hac vesilesiyle Medine'ye uğradığını ve halkın kıraatte imamının Nâfi' olduğunu gördüğünü

¹⁶ İbn Yûnus, *Târîhu İbn Yûnus es-Sadeft*, 1/283; Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 4/73-74.

¹⁷ Tâbiîn neslinden Mısır'da Kur'an kıraatine hizmet eden diğer isimler için bk. Âlu İsmail, *İlmü'l-kırâât*, 282-284.

¹⁸ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 6/353; Ebû Abdillâh Alâüddîn el-Bekcerî Moğultay b. Kılıç, *İkmâlü Tehzîbi'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*, thk. Muhammed Osman (Beyrut: Dâru'l-Küttübü'l-İlmiyye, 2011), 5/518; Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Mektebü'l-matbuati'l-İslâmiyye, 2002), 7/324.

¹⁹ Âlu İsmail, *İlmü'l-kırâât*, 274.

²⁰ Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr*, 3/1307.

²¹ Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *el-Mü'telif ve'l-muhtelif*, thk. Muvaffak b. Abdullah (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1406), 3/1337.

söylemektedir.²² Ayrıca Leys'in mevzubahis kiraati, kendisine nispet edilen kitabı üzerinden okutması ve hatta talebelerinin bizzat kiraatin sahibi Nâfi'e arz ederek teyit etmek gayesiyle Medine'ye seyahat ettiklerine dair bilgiler²³ birinci seçeneği daha güçlü kılmaktadır.

Leys'in çağdaşı ve talebesi olan Abdullah b. Vehb'in (öl. 197/813) ilmî serüveni de hocasının serüvenine benzer şekildedir. 144/762 yılından itibaren otuzu aşkın kere hacca gitmiş ve her gidişinde görüştüğü İmam Mâlik'in (öl. 179/795) en gözde talebesi olmuştur. Bu seyahatler vesilesiyle İmam Nâfi'den arz yoluyla kiraatini alan İbn Vehb Medine ekolünü en iyi bilenlerden olması hasebiyle sadece Mısırlıların değil Medinelilerin de Mâlik'ten sonra en güvenilir müracaat kaynağı olmuştur. Başka kiraatlere dair müktesebatına vâkıf olmadığımız İbn Vehb, Verş (öl. 197/812) öncesi dönemde Nâfi' kiraatini Mısır'da yayan ve oranın en meşhur kurrâlarını yetiştiren isimlerdendir.²⁴ Bu meyanda Nâfi' kiraatini Mısır'a taşıyıp yayan önemli isimlerden biri olarak aynı jenerasyona mensup Siklâb b. Şüneyne'nin (öl. 191/806) de zikredilmesi uygun olacaktır. O, Nâfi' kiraatini arz yoluyla kendisinden almış ve Verş'le beraber o kiraati Mısır'da okutmuştur. Ezrak, Yûnus b. Abdûlâ'lâ gibi tarik sahipleri onun talebelerindendir.²⁵

Yukarıda bahsedilen seyahatler vasıtasıyla Mısır ile Medine arasında sıkı bir köprü kurulduğu anlaşılmaktadır. Kiraatte Nâfi', fıkıhta ise İmam Mâlik etkisi²⁶ bu baği açıkça gösterse de hangisinin sebep hangisinin netice olduğunu tespit etmek zordur. Belki de söz konusu ilişkinin şekillenmesinde ikisinin de

²² Ebû Bekr Ahmed b. Musa b. el-Abbâs et-Temîmî İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a fi'l-kirâât*, thk. Şevki Dayf (Mısır: Dâru'l-Maârif, 1400), 1/62.

²³ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 3/739.

²⁴ Cemmâilî, *el-Kemâl fi esmâ'ir-ricâl*, 6/335-340; Ebû'l-Abbâs Şemseddin Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdır, 1398), 3/36-37; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 2/536-537; Saffet Köse, "İbn Vehb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/20/441.

²⁵ Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Târîhü'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1424), 4/116; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 2/121-122; Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, 1/485; Yakup Yüksel, "Kiraatlerin Mâhiyeti ve Tarihi", *Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi* 5 (15 Mart 2021), 17.

²⁶ Şükrü Özen, "Leys b. Sa'd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/165-166.

eşit düzeyde etkili olduğu söylenmelidir. Zira ikisinin de birbirinin hem hocası hem de talebesi olduğu nakledilmektedir.²⁷ Mescid-i Nebevî’de iki âlimin ders halkalarının yan yana olması²⁸ Mısır’dan gelen talebelerin ikisine de kolayca ulaşmasına vesile olmuştur. Hocaların, talebeleri birbirlerine yönlendirmiş olmaları da imkân dahilindedir.

Aslında İmam Nâfi’, kıraat taliminde esnek davranan bir kişiliğe sahiptir. Râvisi Leys’in kıraatlerini ona okumak için gelen Ebû Dihye (öl. 186/802) onun bütün kıraatlere göre okuttuğunu görünce şaşkınlığını dile getirmiş, Nâfi’ ise “Sübhânallah! Kur’an’ın sevabından mahrum mu kalayım! Benden kıraatimi isteyen bütün kıraatlere göre okuturum.” demiştir. Ancak Ebû Dihye yine de Verş’in okuttuğu kıraatin aynısını talebelerine okutmuştur.²⁹ Bu durum Nâfi’in kendi tercihleri arasında yer alması da Verş’in ona arzı esnasında caiz olan kıraat vecihlerine göre okumasına müsamaha gösterdiği şeklinde yorumlanabilir.

Nâfi’ kıraatinin Mısır’da yayılmasından önce tâbiinin küçüklerinden Zür’a b. Süheyl es-Sekafî (öl. ?) gibi Kûfe kurrâsından olup Mısır’a yerleşen zatların varlığı bilinmektedir.³⁰ Muhtemelen onların etkisiyle İmam Hamza’nın (öl. 156/773) kıraati Kuzey Afrika’ya yayılmıştır. Hatta Muhammed b. Hayrûn’un (öl. 306/919) Nâfi’ kıraatini orada yaymaya başladığı zamanlarda ahalinin çoğunun Hamza kıraatine göre okuduğu, sadece bir kısım seçkin insanın Nâfi’ kıraatine vâkıf olduğu nakledilmektedir.³¹ Dolayısıyla Nâfi’ kıraatinin Endülüs’e kadar uzanan coğrafyaya yayılmasının Mısır’a kıyasla daha ileri tarihlere tekabül ettiği düşünülebilir. Burada Nâfi’ kıraatinin kök salıp yaygınlaşması ve diğer kıraatleri gölgede bırakmasında asıl rol sahibi olan Verş’e özel bir parantez ayrılması gerekmektedir.

2. Verş’in Mısır Kıraatindeki Yeri

²⁷ İbrâhim b. Ahmed el-Mârîğânî, *Delilü’l-hayrân ‘alâ Mevridi’z-zamân fi fenni’r-resm ve’z-zabt*, thk. Abdüsselam Muhammed el-Bekkârî (Kahire: Dâru’l-Hadîs, 2005), 54.

²⁸ Abdülhâdî Hamîtû, *Kırâetü’l-İmâm Nâfi’ ‘inde’l-meğâribe min rivâyeti Ebî Sa’îd Verş* (Fas: Menşûrâtü Vezâreti’l-Evkâf, 1424), 157.

²⁹ Zehebî, *Ma’rifetü’l-kurrâi’l-kibâr*, 1/333-334; İbnü’l-Cezerî, *Gâyetü’n-nihâye*, 3/739.

³⁰ İbn Yûnus, *Târîhu İbn Yûnus es-Sadeî*, 2/83-84.

³¹ Ebü’l-Velîd Abdullah b. Muhammed b. Yûsuf el-Kurtubî İbnü’l-Faradî, *Târîhu’l-‘ulemâi ve’r-rivâti li’l-‘ilmi bi’l-Endelüs* (Kahire: Matbaatü’l-Medenî, 1408), 2/112.

Bir realite olarak Âsım'ın (öl. 127/745) Hafs (öl. 180/796) rivayetinden sonra dünyada en çok okunan Verş kiraati/rivayetidir.³² Çok fazla ve farklı icra şekilleri taşıması sebebiyle kiraat ihtilaflarına değinilen meclislerde özellikle onun okuyuşundan örnekler verilmektedir.³³ Tam adı Ebû Saïd Osman b. Saïd b. Abdillâh el-Kıbtî olan Verş, aslen Kayrevanlı'dır. 110/728 yılında Mısır'da dünyaya gelmiştir. Hocası Nâfi'in kendisine verdiği Verş lakabıyla çağrılmayı istemiş ve bu şekilde meşhur olmuştur. Kiraat ilmi yanında Arapça ve nahiv konusunda da kendisini yetiştirmiştir. Sırf kiraat öğrenmek için Medine'ye Nâfi'in yanına giden Verş, bir ayda dört hatim yapmak suretiyle onun kiraatini öğrenip memleketine dönmüştür. Ömrünün bundan sonraki kısmını Mısır'da kiraat öğretmek geçirmiştir. Reisülkurrâlık makamı da kendisine tevdi edilen Verş, güzel sesi ve icrasıyla sadece yerleşik halka değil Kuzey Afrika coğrafyasının tamamından kendisine gelenlere de kiraat okutmuştur. Tedris ile geçen ömrü 87 yaşında Kahire'de hitama ermiş, Karâfetüssuğrâ Mezarlığı'na defnedilmiştir.³⁴

Verş'i kiraat ilmiyle işigal eden diğer zevâtan ayıran en önemli farklardan birisi de kiraatte tek hocasının bulunmasıdır.³⁵ Kaynaklar onun kiraatte hocası olarak Nâfi'den başka bir isim, süre bakımından da onun yanında geçirdiği bir aydan başka bir süre zikretmemektedir.³⁶ Dolayısıyla

³² Hasan Hüseyin Havuz, *Temel Tecvid Kuralları -Teyisr/Şâtibiyye ve Mukaddimetü'l-Cezeriyye Çerçevesinde-* (İstanbul: Kitap Dünyası, 2024), 20; Verş'in kiraatinin özellikleri için bk. Adem Çatal, "Nâfi' ve Kiraatinin Özellikleri", *On Dört Kiraat İmamı ve Kiraatlerinin Özellikleri*, ed. Ahmet Gökdemir (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2023), 23-27.

³³ Tayyar Altıkulaç, "Verş", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/63.

³⁴ Biyografisi için bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 9/295-296; Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr*, 1/323-326; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 2/632-633; Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, 1/485; Altıkulaç, "Verş", 43/63.

³⁵ Her ne kadar Verş'in farklı imamların kiraatlerini kendilerinden ahzettği bazı isimleri zikreden âlimler olsa da bk. Ebü'l-Kâsım Yûsuf b. Ali b. Cübâre el-Hüzelî, *el-Kâmil fi'l-kurrâat ve'l-erbaïne'z-zâide aleyhâ*, thk. Cemâl b. es-Seyyid b. Rifâi Şâyib (Kahire: Müessesetü Semâ, 2007), 215. bu bilgi kiraat tabakat kitapları telif eden âlimlerce makbul görülmemiştir. Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr*, 1/323; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 2/632.

³⁶ Detaylı bilgi için bk. Mehmet Emin Maşalı, *Verş ve Rivayeti* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996), 30-31.

Verş'in -talebeleri aracılığıyla diğer vecihlerden haberdar olsa da- başka kıraatler hususunda mukri vasfını haiz olmadığı düşünülebilir.

Mezkûr kıraatin bölgede tekelleşmesinde Abbâsîlerin hilâfet merkezini Irak coğrafyasına kaydırmalarının da etkisi olduğu söylenebilir. Bu durum ilmî faaliyetlerin de oralarda yoğunlaşmasına sebep olmuştur. Mısır'ın Kuzey Afrika ve Endülüs için zorunlu tek meşhur güzergâh olması ve başka ilmî merkezlere mesafesinin uzaklığı diğer kıraatlerle tanışılmasına yeterince imkân tanımamıştır. Öyle ki, Huzâî'nin (öl. 408/1017) ifadesiyle durum şu şekildedir: "Mısır ve Mağrib (Kuzey Afrika) ahalisinin Verş'in Ebû Ya'kûb (Ezrak) (öl. 240/854) tariki üzere olduklarını, bundan başkasını da bilmediklerini gördüm."³⁷ Bölgede yaşanan bazı siyasî olaylar sebebiyle Medine ekolüne mensup âlimlerin yaşadıkları *mihne dönemi* onların okullarına daha sıkı şekilde bağlanmalarına sebep olmuş, mezheplerini gerektiğinde kılıçla toptan savunmuşlardır.³⁸ Onların Verş kıraatine sıkıca tutunmaları noktasında bu durumun da etkili olduğu söylenebilir.³⁹

3. Verş Sonrası 4/10. Asra Kadar Nâfi' Kıraati

Verş, İmam Nâfi'in yanında geçirdiği kısa ancak bereketli zaman diliminin ardından Mısır'a dönmüş ve ömrünün kalan kısmında (yaklaşık 42 yıl) tek kıraati sayısız talebeye öğretmiştir. Tedris faaliyetlerini *Makrau Verş* denilen mekanda (ya da usûlde)⁴⁰ devam ettiren âlim, zaman zaman ikamet mahalli olan Fustat'a yakın şehirlere yaptığı seyahatlerde de bu faaliyetlerini sürdürmüştür. Neticede geneli Mısır ve Kuzey Afrika orijinli talebelere

³⁷ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 4/171.

³⁸ Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*, thk. Muhammed Tâvî et-Tancî ve dğr. (Fas: Vizâretü'l-Evkâf, 1983), 1/26-27.

³⁹ Mısır-Endülüs arası coğrafyada kıraatin seyri için bk. Abdulhalim Başal, *Endülüs'te Kıraat İlmi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 76-104; Demirci, *Kıraat İlminin Endülüs'e İntikalinde Mısır Kıraat Âlimlerinin Etkisi*, 70-82.

⁴⁰ Bu ifadeyi Altıkulaç *ismi mekân* olarak düşünmektedir. bk. Altıkulaç, "Verş", 43/63; Ancak onun da atıfta bulunduğu kaynaktaki söz konusu ibare mekan değil mastar manasında kullanılmış olmalıdır. Çünkü ifadenin devamında Ezrak "Bana senin güzel gördüklerini değil Nâfi'in kıraatini (makraü Nâfi') okut." demektedir. bk. İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 4/181.

oluşan birçok isim kayıtlara geçmiştir. Bu noktada öne çıkan tariklerden bazılarının ismi zikredilmekle iktifa edilecektir.

-Abdullah b. Vehb el-Fehrî

-Dâvûd b. Ebû Tîbe (öl. 223/837)

-Ebû'l-Ezher Abdüssamed b. Abdurrahman (öl. 231/854)

-Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Amr el-Ezrak

-Ebû Ca'fer Ahmed b. Sâlih (öl. 248/862)

-Yûnus b. Abdüla'lâ es-Sadeî (öl. 264/877)

-Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Kurtubî (öl. ?).⁴¹

Yukarıda zikredilen isimlerin her biri Verş kiraatinin yayılmasında etkili olmakla birlikte kiraati ondan doğrudan alıp Endülüs Emevî Devleti emirlerinden Hakem b. Hişâm'ın (öl. 206/822) oğluna aktaran Ebû Abdullah el-Kurtubî erken dönemde Verş kiraatini mezkûr coğrafyaya taşınması açısından önem arz etmektedir.⁴² Bir diğer önemli isim ise daha önce zikredildiği üzere Kuzey Afrika bölgesinde neredeyse Verş'in diğer tariklerini unutturacak kadar meşhur olan Ezrak'tır. O, -zaman zaman farklı şehirlerde- hocasına tahkîk ve hadr üzere okumak sûretiyle yirmi hatim yapmış böylece Verş'in en meşhur tariki olmuştur. Hocasının kiraatine zaman zaman muhalefet etmesi bile bu şöhretin önüne geçememiştir.⁴³ Ezrak'ın Nâfi' kiraatini farklı hocalardan da okumuş olması⁴⁴ onun muhalefetlerinin sağlam zeminler üzerine bina edildiği kanaatine sevk etmektedir.

⁴¹ Ebû Amr Osman b. Saîd b. Osman ed-Dânî, *Câmi'u'l-beyân fi'l-kirââtî's-seb'i'l-meşhûre*, ed. M. Kemal Atik (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1420), 1104-1109; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 9/296; Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr*, 1/324; Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirââtî'l-aşr*, thk. Zekeriyya Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011), 1/88-92; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 2/632; Âlu İsmail, *İlmü'l-kirâât*, 277; Maşalî, *Verş ve Rivayeti*, 37-40.

⁴² İbnü'l-Faradî, *Târîhu'l-ulemâi ve'r-ruvâti li'l-ilmi bi'l-Endelüs*, 2/8.

⁴³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/94.

⁴⁴ Velid Meşhûr Abdüttevâb Fâris, "Medresetü'l-kirâât fi Mısır ve terâcimü kurrâihâ fi'l-kurûnî's-selâseti'l-ülâ", *Mecellütü'd-dirâsâti'l-arabiyye* 42/4 (2020), 1861.

Ezrak'ın bölgede belli bir kıraatin tekelleşmesindeki rolü tartışılmaz olmakla birlikte bunun kendi döneminde gerçekleşmediğini düşünmekteyiz. Zira kıraat tabakat kitapları arz yoluyla ondan kıraat alan sadece dört isimden bahsetmektedirler. Bunlar İsmail b. Abdullah en-Nehhâs (öl. 290/903 civarı), Muhammed b. Saîd el-Enmâtî (öl. ?), Mevvâs b. Sehl el-Meâfirî (öl. ?) ve Ebû Bekr Abdullah b. Mâlik b. Seyf'dir (öl. 307/919). Mezkûr isimler yanında onun derslerine kalabalık bir grubun (cemâ'atün) da iştirak ettiği söylenmektedir.⁴⁵ Ezrak'ın tariklerinden Nehhâs, Verş kıraatinin bölgede yaygınlaşmasında son derece önemli bir yere sahiptir. Onun kıraat okuttuğu talebelerinin birçoğu da kendisi gibi bu ilmin sembol şahsiyetleri arasında zikredilenlerdendir.⁴⁶ Endülüs'e kıraati -doğrudan Nâfi'den alarak ilk defa- getiren Gâzî b. Kays'ın (öl. 199/815) hükümranlılığı Ezrak'a da talebelik yapmış olan Abdüssamed b. Abdurrahman'ın gelmesiyle son bulmuş ve Verş kıraati orada hâkim kıraat haline gelmiştir.⁴⁷ Zamanının en büyük kıraat şeyhi olan uzun, ömrünü mukri olarak geçiren ve Zehebi'nin (öl. 748/1348) kıraat icazetinde adı geçen İbn Seyf'in⁴⁸ de Ezrak tarikinın yaygınlaşmasında etkili olduğu düşünülmektedir.

İbnü'l-Cezerî'nin (öl. 833/1429) kıraat tasnifi on imama ikişer râvi, her iki râviye ikişer tarik ve her iki tarike de ikişer alt tarik şeklindedir.⁴⁹ Bu tasnife göre Ezrak'ın tarikleri olarak Nehhâs ve İbn Seyf tercih edilmiştir.⁵⁰ Dolayısıyla kıraat taliminde alt tariklerin de dahil edildiği nakil sistemine ('Aşrû'l-kübrâ/Takrîb-Tayyibe) göre rivayet zinciri Nâfi'>Verş>Ezrak>Nehhâs ve İbn Seyf şeklinde olmaktadır.

Şekil 1. Nâfi' kıraatinin Ezrak merkezli rivayet seyri

⁴⁵ Zehebi, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr*, 1/373; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 4/180.

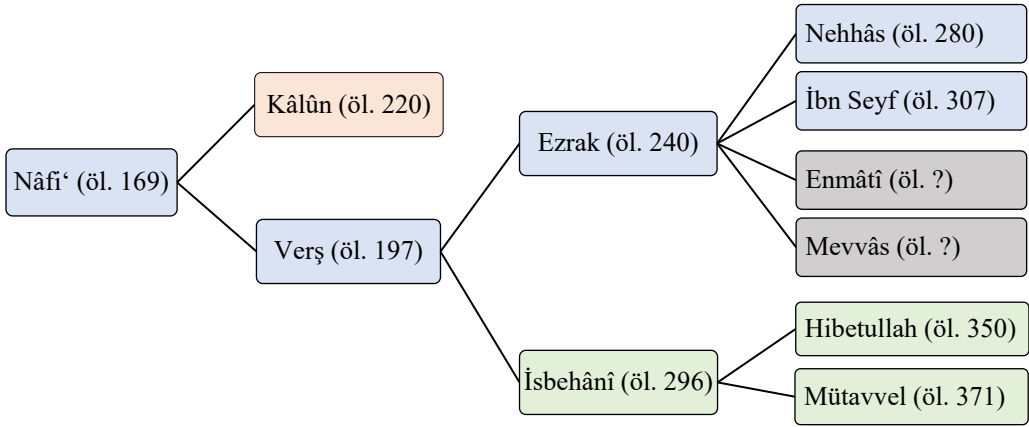
⁴⁶ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/526-528.

⁴⁷ Konuyla ilgili tartışmalar ve değerlendirmeler için bk. Başal, *Endülüs'te Kıraat İlmi*, 35-36.

⁴⁸ İbn Yûnus, *Târîhu İbn Yûnus es-Sadeî*, 1/284; Zehebi, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr*, 1/457-458.

⁴⁹ On kıraatin imam>râvi>tarik>alt tarik tabloları için bk. Recep Koyuncu, *Kıraat İlmi Takrîb Usûlü* (İstanbul: Hacıveyisade İlim ve Kültür Vakfı, 2021), 196-201.

⁵⁰ Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Takrîbü'n-neşr fi'l-kirâati'l-'aşr* (Medine: Mecma'u'l-Melik Fehd, 1433), 154-156; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/48-50.



Görüldüğü gibi Verş'ten sonraki asırda onun kıraati, başta Mısır olmak üzere Kuzey Afrika ve Endülüs coğrafyasının hâkim kıraati haline gelmiştir. Ahval böyle olunca ilk üç asırda diğer kıraatlerin Mısır'daki durumunun ne olduğu sorusu akla gelmektedir. Bu dönemde henüz şâz kıraat kavramının yeterli olgunluğa ulaştığı söylenemez. Dolayısıyla kıraatlerle ilgili yedi, on, on dört gibi bir sınırlandırmanın yapılması da mümkün olmamaktadır. Bundan hareketle Verş kıraatinin yaygınlaşıp kökleştiği zaman diliminde diğer kıraatlere, bu kıraatlerin tedris seyrine ve önde gelen temsilcilerine bir başlık açmak yerinde olacaktır.

4. İlk Üç Asırda Mısır'da Kurrâ ve Diğer Kıraatler

Mısır'ın kıraat ihtilaflarıyla sahâbe döneminde tanışmış olması doğal seyrin bir neticesidir. Çünkü Hz. Peygamber'in sohbetinde bulunmuş yüzden fazla ismin gelip geçtiği, birçoğunun da uzun süre ikamet ettiği bu şehirde⁵¹ tek bir kıraatin varlığını düşünmek imkân dairesinde değildir. Vakıa böyle olmakla birlikte imamlarının tercihleri bağlamında bir kıraat okulunun oluşması daha geç dönemlere tekabül etmektedir. Mamafih kıraatlerin okullaşması noktasında ikinci asırda dört bölgenin adı öne çıkmaktadır. Bunlar Hicaz, Şam,

⁵¹ Ömer b. Muhammed b. Yûsuf İbn Kindî, *Fedâilü Mısır el-Mahrûse*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1417), 20-22.

Basra ve Kûfe kıraat okullarıdır.⁵² Diğer beldeler ise adı geçen okulların birer şubesi mesabesinde. Önceki başlıkta zikredilenler çerçevesinden bakıldığında Mısır kıraatinin de Hicaz okulunun şubesi olarak faaliyet yürüttüğü söylenebilir. Binaenaleyh diğer kıraat okullarının temsilcilerinin de bölgede varlığı bilinmektedir. Bu başlıkta Nâfi' harici kıraatlerin Mısır'daki durumu incelenecektir.

Bölge kıraat okulunun inşasına katkı sunan isimler bunu bazen rihleler vesilesiyle bazen de ikametlerini süreli ya da daimi şekilde Mısır'a taşımak suretiyle yapmışlardır. Fetihten itibaren buraya gelen ilim adamlarının tedris için kullanacağı en elverişli mekanın, şehrin ilk mescidi olan Amr b. Âs Camii (Mısır Camii de denir) olduğu anlaşılmaktadır. Henüz çoğunlukla *mescid* kavramının kullanıldığı bir dönemde buranın *câmi* olarak isimlendirilmesi haddizatında aynı mekanın eğitim için de etkin bir fonksiyon icra ettiğini işaret etmektedir. Camide eğitim veren hocaların vazifeyi fahrî olarak yürüttüğü kaydedilmektedir.⁵³ Bir asırdan fazla yaşamış olan Kabbâs (Kabâs) b. Rezîn (öl. 156/773) bu camide kıraat dersleri verenlerdendir.⁵⁴ Süreç içerisinde ders halkalarının sayısı önemli oranda artmıştır. İlk üç asrın sonunda yüzlerle ifade edilen bu halkaların arasında sayıca en fazla olanı kıraate tahsis edilenler olmuştur.⁵⁵

Hicri ikinci asırda bu camideki kurrânın sayısının bir hayli arttığı ve resmî idareye isyana kalkışacak kadar güçlü hale geldikleri görülmektedir. Hâricilerden Vüheyb el-Yahsubî'nin (öl. 117/735) Yuhanna kilisesinin imarına karşı çıkarak valiyi öldürmeye kalkışması kendisinin ölümüne sebep olmuştur. Vüheyb'in diyeti için isyana kalkışan kurrânın bir kısmı araya giren hatır sahiplerinin talebiyle affedilse de önemli bir kısmı öldürülmüştü. Tarihe *fitnetü kurrâi Mısır* olarak geçen bu isyan hadisesinde sadece kurrâ değil onlarla

⁵² Muhammed Muhtar Vüld Ebbâh, *Târîhu'l-kırâât fi'l-meşrik ve'l-mağrib* (Mağrib: Isesco, 1422), 12-14.

⁵³ Semavi Eyice, "Amr b. Âs Camii", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/82.

⁵⁴ İbn Yûnus, *Târîhu İbn Yûnus es-Sadeî*, 1/398; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb* (Haydarabad: Meclisü Dâirati'l-Maârif, 1325), 8/343-344.

⁵⁵ Muhammed b. Ahmed el-Beşşârî el-Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm fi ma'rifeti'l-ekâlîm* (Leiden: y.y., 1906), 205.

birlikte hareket eden meşhur (fakih, muhaddis) âlimler de aynı cezaya çarptırılmıştı. Bu ağır bedelin ardından hayatta kalmayı başaran kurrâ ise sükûnetle işlerinin başına dönmüşlerdi.⁵⁶ Zikredilen hadise hem Mısır Camii'ndeki kurrânın adedini hem de halk üzerindeki etkisini göstermesi açısından kayda değer bulunmuştur.

Farklı mezheplerin müntesibi olan hocaların bu camide ders halkaları bulunmakla birlikte en az dört asır boyunca Nâfi' kıraatine tâbi olmayanlar imamet görevine getirilmemiştir. Söz konusu teamülü bozan ise *er-Ravza* müellifi Ebû Ali el-Bağdâdî'nin (öl. 438/1046) talebesi Ebû İshâk b. el-Hayyât (öl. ?) olmuştur. Kıraat hususunda daha ehil biri bulunmadığı için -Ebû Amr kıraatine göre okumasına rağmen- imamet vazifesi ona tevdi edilmiştir.⁵⁷

Amr b. el-Âs Camii'nin bir başka özelliği de bu camiye tahsis edilmiş resmî ya da gayri resmî mushaf(lar)ın düzenli okunması faaliyetidir. İlk dönemlerde haftada bir iken daha sonra bu sayı üç güne kadar çıkmıştır. Daha çok kadılığı ile şöhret bulmuş olan Abdurrahman b. Huceyre el-Havlânî (öl. 83/702)⁵⁸ ile başlayan mushaf kâriliği sünneti bu camide asırlar boyunca devam etmiştir.⁵⁹ Mutemed bir mushaf üzerinden düzenli tilâvet uygulamasının hem talebeler hem de halk arasında kıraat ihtilaflarının belli seviyede tutulmasına ya da belli kıraatlerin istikrar bulmasına vesile olduğu düşünülmektedir. Bu noktada Kûfe, Basra, Şâm gibi bölgelerle kıyaslandığında Mısır'ın dezavantajlı konumda olduğu bir hakikattir. Zira Hz. Osman'ın istinsah ettirerek bir kârî eşliğinde adı geçen şehirlere gönderdiği mushaflar⁶⁰ İslâm'a girişlerin daha yoğun şekilde yaşandığı bu yerlerde resmî bir dayanak olarak önemli bir fonksiyon icra etmiştir.

Henüz sahâbe hayattayken başlayan, kârilerin farklı bölgelerden Mısır'a gelmesi süreci, bölge kıraat okulunun inşasına önemli katkılar sunmuş

⁵⁶ İbn Yûnus, *Târîhu İbn Yûnus es-Sadeî*, 1/73; Ebû Amr Muhammed b. Yûsuf el-Kindî, *el-Vülât ve'l-kudât*, thk. Ahmed Ferîd el-Müzenî - Hasan Muhammed İsmail (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424), 59-60; Zehebî, *Tarihü'l-İslâm*, 3/345; Makrîzî, *el-Hitâtü'l-Makrîziyye*, 4/439-440.

⁵⁷ Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlîm*, 202-203.

⁵⁸ Biyografisi için bk. Zehebî, *Tarihü'l-İslâm*, 2/965.

⁵⁹ Makrîzî, *el-Hitâtü'l-Makrîziyye*, 4/19-20.

⁶⁰ Tayyar Altıkulaç, *Günümüze Ulaşan Mesâhif-i Kadîme: İlk Mushaflar Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: IRCICA-İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, 2015), 59-62.

olmalıdır. Bunlardan biri Mısır valisi Abdülaziz b. Mervân'ın (öl. 86/705) mushafında bulduğu hata ile meşhur olan Zür'a b. Süheyl es-Sekafî'dir. Kendisinin Kûfe kurrâsından olarak tavsif edilmesi yetiştği coğrafyanın kıraat birikimini erken dönemde Mısır'a taşıdığını işaret etmektedir.⁶¹ Haddizatında bahsi geçen mushafın vücut bulması da oranın Kur'an tilâveti konusunda başı boş bırakmama gayesine matuf teşebbüslere tepki olarak gerçekleşmiştir. Zira hadise şöyledir: Mushafa nokta ve hareke koyma ameliyesinin mimarı olarak bilenen Haccâc b. Yûsuf (öl. 95/714) istinsah ettirdiği mushaflardan birini Mısır'a göndermiştir. Halifenin kardeşi olan Abdülaziz basit bir komutandan sadır olan bu cüretkar tavrı hoş karşılamamış ve bizzat kendisi bir mushaf yazdırarak kurrânın onayına sunmuştur. Mısır kurrâsının hata tespit edemediği bu mushafta Kûfeli bir kârî hata bulmuş ve vadedilen büyük mükafatı kazanmıştır.⁶² Mushafa nokta ve hareke konmasının ferşi kıraat ihtilafları noktasında ciddi şekilde daralmaya sebep olacağı ehline bilinmektedir. Dolayısıyla Haccâc'ın bu teşebbüsünün Mısır'da mütedavil olan kıraatleri önemli oranda etkilemesi kaçınılmazdır. Vali mushaf yazımını kendi görev muhitinde yaptırarak bölgenin kıraat kültürünü kısmen de olsa kontrol altında tutmuştur.

Kıraatiyle meşhur sahâbîler listesinin başında yer alan İbn Mes'ûd, Hz. Ali, (öl. 40/661), Ebû Mûsâ el-Eş'arî (öl. 42/662-63) gibi isimlerin Kûfe'de ikamet ettikleri malumdur. On kıraat imamının birçoğunun Hz. Peygamber'e ulaşan isnad zincirinde adı geçen sahâbîlerin isimleri yer almaktadır.⁶³ Dolayısıyla -ilk

⁶¹ İbn Yûnus, *Târîhu İbn Yûnus es-Sadeî*, 2/83-84.

⁶² Makrîzî, *el-Hıtatü'l-Makrîziyye*, 4/19.

⁶³ Resul Akcan, "Ebû Amr ve Kıraatinin Özellikleri", *On Dört Kıraat İmamı ve Kıraatlerinin Özellikleri*, ed. Ahmet Gökdemir (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2023), 77-78; İhsan Sütşurup, "İbn Âmir ve Kıraatinin Özellikleri", *On Dört Kıraat İmamı ve Kıraatlerinin Özellikleri*, ed. Ahmet Gökdemir (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2023), 112; Mehmet Kara, "Âsım ve Kıraatinin Özellikleri", *On Dört Kıraat İmamı ve Kıraatlerinin Özellikleri*, ed. Ahmet Gökdemir (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2023), 145; Hasan Hüseyin Havuz, "Âsım Kıraatinin Senedi ve Şu'be-Hafs Rivayetlerinin Temellendirilmesi", *Balıkesir İlâhiyat Dergisi* 12 (29 Aralık 2020), 108-112; Hasan Hüseyin Havuz, *İmâm-ı Âsım ve Âsım Kıraatı -Tayyibe Tariki Çerçevesinde Şu'be ve Hafs Rivâyetleri-* (İstanbul: Kitap Dünyası, 2025), 135; Osman Bostan, "Hamza ve Kıraatinin Özellikleri", *On Dört Kıraat İmamı ve Kıraatlerinin Özellikleri*, ed. Ahmet Gökdemir (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2023), 175-177; Mehmet Maşuk Acar, "Kisâî ve Kıraatinin Özellikleri", *On Dört Kıraat İmamı ve Kıraatlerinin Özellikleri*, ed. Ahmet Gökdemir (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2023), 228-232.

asırda kıraat ihtilafları bağlamında en hareketli bölge olduğu düşünülen Kûfe'den Mısır'a intikal eden söz konusu birikim, oranın kıraat çeşitliliğine katkı sunmuş olmalıdır. Bu katkının sadece kâriyer aracılığıyla olma zorunluluğu da yoktur. Özellikle Abbâsîlerin ilk asrında (2-3/8-9) Irak bölgesinden buraya gönderilen kadıların belli bir kıraat birikimi ile geldiği düşünüldüğünde mezkûr olasılığın kabulü hiç zor olmayacaktır.⁶⁴

Yukarıda zikredilenler çerçevesinde ilk iki asırda Mısır'da belli bir kıraat ekolünün baskınlığından söz edilemeyeceği anlaşılmaktadır. Başta oraya yerleşen sahâbîlerin sonra da onların yetiştirdiği talebelerin kıraatleri okunmaya devam ettiği söylenebilir. Farklı bölgelerden buraya ziyaret ya da yerleşme kastıyla gelenlerin kıraat birikimlerinin de etkisi göz önünde bulundurulduğunda Mısır'da bu dönemde fazlaca heterojen bir kıraat yapısının olduğu kanaati hasıl olmaktadır.

5. 3./9. Asrın Meşhur Kurrâları

Hicri üçüncü asırda -büyük oranda- kıraat imamlarının yerlerini artık râvilerin ya da tariklerin aldığı görülmektedir. Bu durum imamlar etrafında temerküz eden sahih kıraat olgusunun temellerinin tamamlandığı anlamına gelmektedir. Bir diğer ifadeyle, artık *ihtiyâr dönemi* tamamlanıp *iştihâr dönemine* geçilmiştir.⁶⁵ İlmi seyahatlerin daha yoğunlaştığı bu dönemden Mısır da nasibini almıştır. Hasılı kıraat imamlarının ihtiyarlarının belirgin bir şekilde Mısır coğrafyasına girişi 3./9. asırda olmuştur. Söz konusu intikalin öznesi olan belli başlı isimlerin burada zikredilmesi yerinde olacaktır.

Aslen Kûfeli olup Mısır'a yerleşen Ali b. Yezîd b. Keyse (öl. 202/817) -tespit edebildiğimiz kadarıyla- Hamza kıraatini buraya taşıyan en eski isimlerdendir. İmam Hamza'nın en yakın talebesi olan ve onun iki râvisinin -Halef (öl. 229/844) ve Hallâd'ın (öl. 220/835)- da Hamza kıraatini kendisinden aldığı Süleym b. İsa'nın (öl. 108/804) en sağlam tariki İbn Keyse'dir.⁶⁶ İbnü'l-Cezerî'nin bu ikrarına rağmen Hamza'nın râvileri olarak İbn Keyse'nin değil

⁶⁴ Örnek isimler için bk. Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî İbn Hacer, *Ref' u'l-İsr 'an kudâti Mısır*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1418), 23, 88, 124, 458.

⁶⁵ Kıraat ilminin mezkûr dönemleri de kapsayan gelişim evreleri için bk. Mehmet Emin Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi* (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 28-56.

⁶⁶ İbn Yûnus, *Târîhu İbn Yûnus es-Sadefti*, 2/156; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 2/820.

de adı geçen iki ismin kabul edilmesinde onun Mısır'a yerleşmesinin etkisi olduğu düşünülmektedir. Haddizatında seb'a veya aşere tarikinde Mısırlı bir imamın ya da râvinin (Verş hariç) bulunmaması da bahsedilen hususla alakalı olmalıdır.

Âsım'ın râvisi Ebû Bekir Şu'be'nin (öl. 193/809) Mısır'a yerleşen talebeleri özellikle Şu'be rivayetinin burada yaygınlaşmasını sağlamışlardır. Onun talebelerinden olan ve Mısır'ın meşhur kurrâ imamı Bekir b. Sehl ed-Dimyâtî'ye (öl. 289/901) hocalık yapan Ahmed b. İşkâb el-Kûfî (öl. 217/832) ikametini buraya taşıyan önemli isimlerdendir.⁶⁷ Şu'be'nin tariklerinden Yahya b. Süleyman el-Kûfî (öl. 237/851) de Mısır'a yerleşenlerdendir. Onun Şu'be'den derlediği kıraati ihtiva eden bir nüshası bulunmaktadır. Mısır'da devrin önde gelen birçok kurrâsına ve Buhârî dahil olmak üzere birçok muhaddise hocalık yapmıştır.⁶⁸ Mâlikî fakihlerinden kurrâ Ravh İbnü'l-Ferec (öl. 282/892) de onun talebelerindendir.⁶⁹

Mısır'da Nâfi'in Verş rivayetinin şöhreti malumdur. Nâfi'in diğer râvisi olan Kâlûn'un (öl. 220/835) rivayetini Mısır'a getiren tariki ise Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed el-Mekkî'dir (öl. 293/905). Kendisinin Kâlûn rivâyetini semâ yoluyla aldığı ve bu rivâyeti ihtiva eden bir nüshasının bulunduğu nakledilmektedir. Mısır'a gelmeden önce Şam bölgesinde birçok şehirde kadılık yapan Abdullah b. Muhammed'in o bölgenin kıraat imamı olan İbn Âmir'in kıraat ihtiyarları ile Mısır'a gelmiş olması muhtemeldir.⁷⁰

Kıraat ilminde birçok imamın -Ebû Amr, Kisâî (öl. 189/805) ve Hasan-ı Basrî'nin (öl. 110/728)- râvisi olarak adı geçen Dûrî'nin (öl. 248/862) talebesi Ebü'l-Hasen İbnü'n-Neffâh el-Bâhilî (öl. 314/926) kıraati ondan 244/858'de aldıktan sonra Mısır'a yerleşmiş ve burada birçok talebe yetiştirmiştir.⁷¹

⁶⁷ İbn Yûnus, *Târîhu İbn Yûnus es-Sadeî*, 2/20; Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ el-Aynî, *Meğâni'l-ahyâr fî şerhi esâmî ricâli Meâni'l-âsâr*, thk. Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1427), 1/26; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/571.

⁶⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *et-Târîhü'l-kebîr*, thk. Muhammed Abdülmûîd Hân (Haydarabad: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1362), 8/280; Zehebî, *Tarihü'l-İslâm*, 5/962; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 4/113; Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, 1/290.

⁶⁹ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 3/209, 218; 4/113.

⁷⁰ İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimâşk*, 38/103-105; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 2/605.

⁷¹ Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr*, 1/480; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 3/598-599.

Zehebî'nin (öl. 748/1348) yaşı büyük olması hasebiyle aslında bir önceki tabakaya dahil edilmesi gerektiğini söylediği Ebû Bekir er-Râzî'yi (öl. 312/924) bu listeye eklemek uygun olacaktır. O da sonradan Mısır'a yerleşip burada kıraat okutanlardır.⁷²

Başta büyük âlim Ebû Ca'fer et-Tahâvî (öl. 321/933) olmak üzere birçok Mısırlı'nın kıraat hocalarından olan Bağdat asıllı İbn Ebî İmrân (öl. 280/893), aşere imamlarından Halef'in talebesidir. Tahâvî, Halef kıraatini ondan,⁷³ Kisâî kıraatini ise oranın sağlam mukrilerinden Muhammed b. Sinân'dan (öl. 273/887) okumuştur.⁷⁴

6. 4./10. Asırda Mısır'da Kıraatler

Hicretten sonraki üç asır boyunca farklı kıraatlerin müdavimlerine ev sahipliği yapan Mısır'ın bir *kıraat merkezi* olduğunu söylemek pek mümkün olmadığı gibi müstakil bir *kıraat okulu* olduğunu da söylemek zordur. Bahsi geçen zaman aralığında Mısır genelinde özellikle Verş kıraatinin hakimiyeti devam etse de 3./9. asrın sonlarına doğru bölgede kıraat hareketliliği gitgide artmıştır. Bu hareketliliğe Mısır'da takriben bir asırda (254-358/868-969) değişen üç devletin (Tolunoğulları, İhşidîler ve Fâtımîler) de etkisi olmalıdır. Söz konusu devletlerin genelde ilmî özelde de kıraat ilmiyle alakalı tutumlarına kısaca temas edilmesi yerinde olacaktır.

6.1. Siyasî Ortamın Kıraat Faaliyetlerine Etkisi

Tolunoğulları devletinin kurucusu Ahmed b. Tolun (öl. 270/884) ve oğlu Humâreveyh (öl. 282/896) dönemi Mısır tarihinin en parlak dönemlerinden biri olarak tavsif edilmektedir. İlim adamlarına verilen kıymet ve ilmî faaliyetler için sağlanan mümbit ortam içlerinde kıraatçilerin de olduğu birçok âlimin yetişmesini sağlamıştır. İbn Tolun'un inşa ettiği ve kendi adını taşıyan cami o dönemden başlamak üzere asırlar boyunca ilmî faaliyetler için bir merkez olma hüviyetini sürdürmüştür.⁷⁵

⁷² Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr*, 2/540-541.

⁷³ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 3/788.

⁷⁴ Dâni, *Câmi'u'l-beyân fi'l-kırâati's-seb'i'l-meşhûre*, 1/155.

⁷⁵ Hakkı Dursun Yıldız, "Ahmed b. Tolun", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/235.

Muhammed b. Tuğç (öl. 294/906-907) tarafından kurulan İhşîdiler Devleti birçok noktada Tolunoğulları'nı taklit etmiş ilmî ve kültürel faaliyetleri desteklemişlerdir. Bu dönemde İslâmî ilimlerin birçoğunda olduğu gibi kıraat ilmi alanında da önemli isimler yetişmiştir. İhşîdiler devrinde tedris faaliyetlerinin yürütüldüğü mekanlar arasında Amr b. Âs Camii ve İbn Tolun Camii'nin adları ön plana çıkmaktadır.⁷⁶

358/969 yılı Mısır için bir dönüm noktası mesabesindedir. Zira bu tarihten itibaren Fâtımî hakimiyeti başlamıştır. Onların Mısır'dan önceki durakları olan İfrîkiye bölgesinde geçirdikleri 60 yıl kendileri için olduğu kadar ehl-i sünnet âlimleri için de zorlu geçmiştir. Âlimlerin önderliğindeki direniş hareketleri onları Mısır'a doğru itmiştir. Bu olaylar esnasından kıraat âlimlerinin de içinde yer aldığı birçok önemli isim katledilmiştir.⁷⁷ İbnü'l-Cezerî Mısır'da kıraat vecihlerinin bilinmemesini söz konusu elim hadiselerle bağlamıştır.⁷⁸ Anlaşıldığı kadarıyla Mısır'ın fethinden sonra idarecilerle özellikle kurrâ arasındaki buzlar erimiştir. Zira kurrâ, devlet erkânının düzenlemiş olduğu her programda Kur'an tilâveti için onların yanında yer almışlardır. Âlimlere maaş bağlanma işinin de ilk defa onlar tarafından gerçekleştirildiği ifade edilmektedir.⁷⁹ Bu durumun en azından kârilere önemli bir kısmının idarecilere meyletmesine sebep olduğu düşünülmektedir. Mısır'ın meşhûr Ezher Üniversitesi'nin de Fâtımîler tarafından kurulduğu⁸⁰ göz önüne alındığında onların ilmî faaliyetlere imkân sağlama hususunda mutedil bir çizgide oldukları söylenebilir.

Bir başka açıdan bakıldığında ehl-i sünnet âlimleri arasında Şîi/Fâtımî çizgisine muhalefet hususunda en az problem yaşayanların kıraatçiler olduğu görülecektir. Zira kurrâ daha çok metninde ihtilaf olmayan ilâhî vahyin

⁷⁶ Necati Tetik, *Başlangıçtan IX. Asra Kadar Kıraat İlminin Talimi* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1990), 156; Ahmet Ağrakça, "İhşîdiler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/552; Nadir Özkuyumcu, "İhşîdiler", *Yeni Türkiye* 22/83 (2016), 92.

⁷⁷ Eymen Fuâd Seyyid, "Fâtımîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/229.

⁷⁸ İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukri'în*, 26.

⁷⁹ Muhammed Ahmed Ahmed İbrahim, "Kurrâü'l-Kur'ân ve devrühümü'l-hadâriyyi fî Mısır fî 'ahdi'l-Fâtımî", *Vakâi' Târîhiyye* 34/2 (2021), 474-475.

⁸⁰ Saîd Abdülfettâh Âşûr, "Ezher (Eğitim Öğretim ve Sosyal Hayat)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/59.

telaffuzu ile iştigal ettiğinden itikâdî/amelî meselelerde onlar için hedef olmaktan kısmen daha uzaktırlar. Ayrıca idareciler halkın teveccühünü kazanmak için kurrâya, kurrâ da dünyalık kaygılarından kurtulmak için idareye yakınlaşarak karşılıklı faydalanma yoluna gitmiş olmalıdırlar.

6.2. Dönemin Meşhur Kiraatçileri

Mısır'da 3./9. asrın sonlarında başlayan kiraat hareketliliği 4./10. asrın başlarında hızlanarak devam etmiştir. Bu asırda kiraat ilmi açısından bölge tarihinde görülmemiş bir dönüşüm yaşanmıştır. Endülüs'ten Hicaz'a, Bağdat'a, Şam'a vs. gidip gelenler ya da aksi güzergâhtaki rihleler Mısır'ın kiraat birikimine önemli katkılarda bulunmuştur. Kısa veyahut uzun süreli konaklamalara paralel şekilde daimi ikametgâh olarak burayı seçenlerin sayısı da artmıştır. Nil deltasında kurulan yeni şehirler ve eğitim kurumlarına siyasî iradenin olumlu tavrı da eklenince mezkûr dönüşüm kaçınılmaz olmuştur. İbnü'l-İmâm Ebû 'Adî (öl. 381/991) gibi âlimler sayesinde farklı bölgelerden kârilere akın akın buraya gelmeye başlamıştır. Öyle ki bu asır için "Kiraatçilerin kiblesi Mısır oldu." benzetmesi yapılmaktadır.⁸¹

Kiraat ilmine yön veren birçok âlim ve bu alanda müracaat edilen birçok önemli eser 4./10. asra aittir. Söz konusu kurrâdan öne çıkan bazıları şunlardır:

-Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî (öl. 310/923)⁸²

-Ahmed b. Hilâl el-Ezdî (öl. 310/923)⁸³

-Ebû Ca'fer et-Tahâvî⁸⁴

-Ebû Gânim Muzaffer b. Ahmed b. Hamdân (öl. 333/944)⁸⁵

-Ebû Ca'fer en-Nehhâs (öl. 338/950)⁸⁶

⁸¹ Ebbâh, *Târîhu'l-kırâât fi'l-meşrik ve'l-mağrib*, 156.

⁸² İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 3/261-263.

⁸³ Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr*, 2/542-543.

⁸⁴ Lokman Yılmaz, "Bir Kiraatçi Olarak Ebû Ca'fer et-Tahâvî ve Müşkilü'l-âsâr'da Kiraatler", *Diyanet İlmî Dergi* 59/3 (2023), 817-848.

⁸⁵ Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr*, 2/565.

⁸⁶ İbn Yûnus, *Târîhu İbn Yûnus es-Sadeffî*, 1/19.

-Ebû İshâk İbrahim b. Muhammed b. Mervân (öl. 363/973)⁸⁷

-İbnü'l-İmâm Ebû 'Adî⁸⁸

-Ebû Ahmed Abdullah b. Hasnûn es-Sâmirî (öl. 386/996)⁸⁹

-Muhammed b. Ali el-Üzfûvî (el-Üdfuvî) (öl. 388/998)⁹⁰

-Ebû Hafs İbn Arrâk (öl. 388/998)⁹¹

-Ebü't-Tayyib Abdülmün'im b. Galbûn (öl. 389/999)⁹²

-Tâhir b. Abdilmün'im b. Galbûn (öl. 399/1009)⁹³

Suyûtî (öl. 911/1505) *Hüsnü'l-muhâdara* adlı eserinde Mısır kıraat okulunun inşasına hizmet eden kurrâ imamları derlediği bir başlık açmış ve ilk dört asra dair kırk ismin tanıtımını yapmıştır.⁹⁴ Bu âlimlerin kıraat ilmine hizmetleri Mısır'la sınırlı kalmamış, Endülüs'e kadar tüm Kuzey Afrika'ya yayılmıştır.⁹⁵

6.3. Kıraat Telifatı

Özellikle 4./10. asırda Mısır'da ya da Mısır etkisiyle kıraat ilmine dair pek çok eser telif edilmiştir. Bunlardan bazıları şunlardır:

-İbn Cerîr et-Taberî, *el-Câmi' fi'l-kırâ'ât*⁹⁶

-Ebû Gânim Muzaffer b. Ahmed b. Hamdân, *İhtilâfî'l-kurrâi's-Seb'a*⁹⁷

⁸⁷ Âlu İsmail, *İlmü'l-kırâât*, 280.

⁸⁸ Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr*, 2/661.

⁸⁹ Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, 1/489.

⁹⁰ Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr*, 2/675-676.

⁹¹ Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr*, 2/676-677.

⁹² İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 2/555-556.

⁹³ Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr*, 2/698-699; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 2/219-220.

⁹⁴ Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, 1/485-492.

⁹⁵ İlk 4 asırda Endülüs kıraat okuluna etki eden âlimler için bk. Demirci, *Kıraat İlminin Endülüs'e İntikalinde Mısır Kıraat Âlimlerinin Etkisi*, 81-95.

⁹⁶ Mustafa Fayda, "Taberî, Muhammed b. Cerîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/317.

⁹⁷ Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd ez-Ziriklî, *el-A'lâm: Kamûsu terâcîm li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-Arab ve'l-müstarebîn ve'l-müsteşrikîn* (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 2002), 7/255.

-Ebû Ca'fer en-Nehhâs, *Kitâbü'l-Kat' ve'l-i'tinâf*⁹⁸

-Ebû Bekir b. Eşte, *Kitâbü'l-Muhabber*⁹⁹

-Abdûlmün'im b. Galbûn, *Kitâbü'l-İstikmâl ve Kitâbü'l-İrşâd fî ma'rifeti mezâhibi'l-kurrâ'i's-seb'a*¹⁰⁰

-Tâhir b. Galbûn, *et-Tezkire fî'l-kırâ'âti's-semân*¹⁰¹

-Ebû'l-Feth Fâris b. Ahmed el-Himsî, *el-Menşe' fî'l-kırâ'âti's-semân*.¹⁰²

Bu asır ile başlayan kıraat telifatı sonraki dönemlerde artarak devam etmiştir.¹⁰³

7. Mısır Kıraat Okulu'nun Etki Alanı

Coğrafi konum itibarıyla Kuzey Afrika ve Endülüs için mecburi güzergâh olan Mısır'ın mezkûr bölgelerin ilmî hayatına etkisi kaçınılmaz olmuştur. Hem hac yolculukları hem de ilmî seyahatler için buradan geçenler bazen hoca bazen de talebe olarak Mısır'ın ilmî birikimine katkı sunmuşlardır. Kıraat ilmi özelinde de aynı durumun geçerli olduğu görülmektedir. Ancak bir kıyaslama yapılacak olursa ilk beş asırda Mısır kıraatinin batıya etkisinin doğuya etkisinden fazla olduğu söylenebilir. Bu asırlardan sonra İslâm dünyası Moğol istilasası gibi önemli sorunlarla mücadele ederken Endülüs bölgesi kıraat ilminin sistematik hale getirilmesi noktasında önemli aşama katetmiştir. İlerleyen dönemlerde burada yazılan eserlerin kıraat ilminin yeniden doğuşuna

⁹⁸ Muhammed Ahmed Müflih el-Kudât vd., *Mukaddimât fî 'ilmi'l-kırâât* (Amman: Dâru Ammâr, 2001), 201.

⁹⁹ Tayyar Altıkulaç, "İbn Eşte", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/477.

¹⁰⁰ Nasuhi Ünal Karaarslan, "İbn Galbûn, Ebû't-Tayyib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/501.

¹⁰¹ Tayyar Altıkulaç, "İbn Galbûn, Ebû'l-Hasan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/500.

¹⁰² Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1/813.

¹⁰³ Mezkûr dönem ve sonrasında (8/14. asra kadar) Mısır'da kıraatle ilmi alanında telif edilen eserler için bk. Recep Koyuncu - Süleyman Kılıç, "İbnü'l-Cezerî Öncesi Kıraat Ekollerine Genel Bakış", *Kilitbahir* 23 (2023), 211-212.

kaynaklık etmesi zikredilen hususun en bariz göstergesidir.¹⁰⁴ Osmanlı'nın kuruluş dönemindeki ilim adamları dahi kıraat tahsili için Mısır'a gitmektedirler.¹⁰⁵

Endülüslü kıraat âlimlerinin Bağdât ve Hicaz'a seyahatleri olsa da onlar kıraat ilmi birikimini çoğunlukla Mısır'da edinmişlerdir.¹⁰⁶ Bu vakıayı daha ileri taşıyıp Endülüs kıraat birikiminin tek kaynağının Mısır kıraat okulu olduğunu söyleyenler olsa da bu iddia abartılı bulunmuştur.¹⁰⁷ Kendi okullarını inşa sürecinde Endülüs'ün yetiştirdiği meşhur kıraat âlimlerinin tamamına yakınının Mısırlı hocalardan istifade ettiği bir hakikattir. Bu bağlamda 3-4./9-10. asırda öne çıkan bazı isimler şunlardır:

- İbn Vaddâh (öl. 287/900)
- İbn Hayrûn
- Antâkî (öl. 377/987)
- Kudâî (öl. 378/988-989)
- İbnü'd-Debbâğ (öl. 393/1003)
- Talemenkî (öl. 429/1037)
- Mekkî b. Ebû Tâlib (öl. 437/1045)
- Verrâk (öl. 439/1047-1048)
- Dânî (öl. 444/1053)
- Abdülvehhâb b. Muhammed el-Kurtubî (öl. 461/1069)
- İbn Abdülberr en-Nemerî (öl. 463/1071)
- Muhammed b. Şüreyh (öl. 476/1084).¹⁰⁸

¹⁰⁴ Başal, *Endülüs'te Kıraat İlmi*, 130-132.

¹⁰⁵ Ahmet Gökdemir, "Osmanlı Kıraat Eğitiminde Tarikler, Meslekler ve Mesleklerin Temel Eserleri", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 13 (2019), 99.

¹⁰⁶ Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*, 68.

¹⁰⁷ Başal, *Endülüs'te Kıraat İlmi*, 131.

¹⁰⁸ Mısır kıraatinden istifade eden Endülüslü âlimlerin geniş listesi için bk. Demirci, *Kıraat İlmi-nin Endülüs'e İntikalinde Mısır Kıraat Âlimlerinin Etkisi*, 104-140.

Her ne kadar 4./9. asırdan sonra *kıraatçilerin merkezi* olma vasfı bir vakıa olarak karşımızda dursa da Mısır'daki kıraat birikiminin çeşitliliği ya da kapsayıcılığının, yaygınlığıyla doğru orantılı olduğu söylenemez. İbnü'l-Cezerî, Ebû Hayyân'ın (öl. 745/1344) da desteğini alarak bu hususta geniş açıklamalar yapmakta, ilk beş asırda Mısır'ın kıraat birikiminin kıtlığını vurgulamaktadır. İbn Mücâhid (öl. 324/936) öncesi zaten sınırlı olan kıraat rivayetleri ondan sonra da *kıraat-i seb'a* çerçevesinde şekillenmiştir. Buradan beslenen Endülüs kıraatinin seyrinin de aynı şekilde olması beklenen bir neticedir. Moğol istilasından sonra tersten akımla Ortadoğu'ya yayılan kıraat tedris usûlü İbnü'l-Cezerî'ye kadar çoğunlukla *yedi kıraat* merkezli olarak devam etmiştir. Osmanlı kıraat eğitiminde de günümüze kadar süren Mısır etkisi göz ardı edilemez seviyededir.¹⁰⁹ Netice itibariyle Mısır kıraati sadece ismini taşıdığı coğrafyayı değil tüm İslâm dünyasını asırlar boyunca etkilemiştir. İlginç bir tevafuk olarak bu makus talihi değiştiren ve sahih kıraatlerin sayısının on olduğunu ispat eden de yine Mısır'ın yetiştirdiği bir âlim -yani İbnü'l-Cezerî- olmuştur.

Sonuç

Kıraat tâlimi hususunda Hz. Peygamber'in yanında yetişen sahâbe, ondan ya da onun verdiği isimlerden aldıkları telaffuz hususiyetlerini -inisiyatif kullanmadan- takip edilmesi gereken bir sünnet/yol şuuru ile içselleştirmiş ve bu doğrultuda aktarmışlardır. Bu durum Hz. Peygamber'in vefatından henüz on yıl geçmeden fethedilen ve birçok sahâbînin durağı veya konağı olan Mısır için de geçerlidir.

Mısır'a gelen ya da yerleşen sahâbe arasında Kur'an tilâveti hususunda rol model olarak işaret edilenler de vardır. Bu durum doğal olarak kıraat ihtilaflarının oraya girişinin erken döneme tekabül ettiğini göstermektedir. "Size öğretildiği gibi okuyun!" ya da "Biz, bize öğretildiği şekilde okuruz." fehvasınca hareket ettiği anlaşılan sahâbenin -hatta onların talebeleri olan

¹⁰⁹ Ahmet Gökdemir, "Kıraat Eğitiminde Ali b. Süleyman el-Mansûrî Öncesi Mısır Tarikinin Arka Planı: Biyografik Bir İnceleme", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 18/1 (2018), 178-179; Ahmet Gökdemir, "Osmanlı Kıraat Eğitiminde XIX. Yüzyıl Mısır Tarikinin Arka Planı: Biyografik Bir İnceleme", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2019), 4-7.

tâbiînin- kıraat farklılıkları bağlamında bir anlaşmazlığa düştüğüne dair bir kayda rastlanmamıştır.

2./8. asırdan itibaren imamların ihtiyarları etrafında şekillenen kıraat ekollerinin geç uğradığı bölgelerden biri de Mısır'dır. Zira Endülüs-Mısır-Medine çizgisi üzerinde kurulan sıkı bağ mezkûr coğrafyanın Medine ekolüne bağlılığını da arttırmıştır. Nâfi' kıraatine yönelik rağbet, asırlar boyunca Vers haricindeki diğer kıraatlerin bölgede kök salmasına imkân tanımamıştır. Tedris mekanı olarak çoğunlukla camilerin tercih edildiği Mısır'da kıraat ders halkaları büyük oranda aynı ekol üzere devam etmiştir.

3./9. asrın sonları kıraat müktesabatına sahip âlimlerin ya da ilim taliplerinin seyahatlerinin yoğunlaştığı bir dönemdir. Bundan mütevellit Kûfe, Basra, Şam gibi bölgelerin kıraat birikiminin Kuzey Afrika coğrafyasına girişi daha yoğun şekilde gerçekleşmiştir. Siyasî idarelerin sağladığı mümbit ortamın da etkisiyle 4./10. asırda Mısır kurrânın buluşma merkezi haline gelmiştir. Kanaatimize göre *Mısır Kıraat Okulu* diye bağımsız bir okuldan bahsedilmesi ancak bu dönemden sonra mümkün olabilmektedir. Mamafih İbn Mücâhid'in yedi sahih kıraat anlayışının ya da şâz kıraatlere dair tartışmaların Mısır'da istikrar bulması aynı tarihlere tekabül etmektedir.

Mısır kıraat okulunun kurulmasında ve yaygınlaşmasında birçok önemli ismin katkısı bulunmaktadır. Mevzubahis âlimlerin eserleriyle zenginleşen birikim Kuzey Afrika ve Endülüs kıraat okullarının kuruluşuna da önemli oranda etki etmiştir. Endülüs'ün yetiştirdiği kıraat ilminde köşe taşı mesabesindeki âlimlerinin tamamına yakını Mısır kıraat okulundan mezundur. Süreç içerisinde Mısır kıraat ilminin merkezi haline gelmiş ve "Kur'an Mısır'da okundu." darbimeselini hak etmiştir.

Kaynakça

Acar, Mehmet Maşuk. "Kisâi ve Kıraatinin Özellikleri". *On Dört Kıraat İmamı ve Kıraatlerinin Özellikleri*. ed. Ahmet Gökdemir. 215-248. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2023.

Ağırakça, Ahmet. "İhşîdiler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/551-553. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

- Ahmed İbrahim, Muhammed Ahmed. "Kurrâü'l-Kur'ân ve devrühümü'l-hadâriyyi fî Mısır fî 'ahdi'l-Fâtımî". *Vakâi' Târîhiyye* 34/2 (2021), 1-44.
- Akcan, Resul. "Ebû Amr ve Kiraatinin Özellikleri". *On Dört Kiraat İmamı ve Kiraatlerinin Özellikleri*. ed. Ahmet Gökdemir. 65-103. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2023.
- Altıkulaç, Tayyar. *Günümüze Ulaşan Mesâhif-i Kadîme: İlk Mushaflar Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: IRCICA-İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, 2015.
- Altıkulaç, Tayyar. "İbn Eşte". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/477. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Altıkulaç, Tayyar. "İbn Galbûn, Ebü'l-Hasan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/499-500. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Altıkulaç, Tayyar. "Verş". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/63. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Âlu İsmail, Nebîl b. Muhammed İbrahim. *İlmü'l-kırâât -neş'etühû, etvâruhû, eseruhû fi'l-'ulûmi'-ş-şer'iyye-*. Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1421.
- Âşûr, Saîd Abdülfettâh. "Ezher (Eğitim Öğretim ve Sosyal Hayat)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/59-63. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ. *Meğâni'l-ahyâr fi şerhi esâmî ricâli Meâni'l-âsâr*. thk. Muhammed Hasan İsmail. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1427.
- Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsâru'l-musannifîn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Basrî. *el-İntisâr li'l-Kur'ân*. thk. Muhammed İsâm el-Kudât. Amman/Beyrut: Dâru'l-Feth/Dâru İbn Hazm, 2001.
- Başal, Abdulhalim. *Endülüs'te Kiraat İlmi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.

- Bostan, Osman. "Hamza ve Kıraatinin Özellikleri". *On Dört Kıraat İmamı ve Kıraatlerinin Özellikleri*. ed. Ahmet Gökdemir. 167-213. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2023.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *et-Târîhü'l-kebîr*. thk. Muhammed Abdülmüîd Hân. 8 Cilt. Haydarabad: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1362.
- Cemmâîlî, Abdülganî b. Abdilvâhid b. Ali el-Makdisî. *el-Kemâl fî esmâî'r-ricâl*. thk. Şâdî b. Muhammed b. Sâlim. 10 Cilt. Kuveyt: el-Hey'etü'l-âmme, 1437.
- Çatal, Adem. "Nâfî' ve Kıraatinin Özellikleri". *On Dört Kıraat İmamı ve Kıraatlerinin Özellikleri*. ed. Ahmet Gökdemir. 9-28. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2023.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd b. Osman. *Câmi'u'l-beyân fî'l-kırââtî's-seb'i'l-meşhûre*. ed. M. Kemal Atik. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1420.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed. *el-Mü'telif ve'l-muhtelif*. thk. Muvaḥḥak b. Abdullah. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1406.
- Demirci, Nur Kübra. *Kıraat İlminin Endülüs'e İntikalinde Mısır Kıraat Âlimlerinin Etkisi*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Derman, M. Uğur. "Hat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/427-437. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Ebbâh, Muhammed Muhtar Vüld. *Târîhu'l-kırâât fî'l-meşrik ve'l-mağrib*. Mağrib: Isesco, 1422.
- Eyice, Semavi. "Amr b. Âs Camii". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/81-82. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Fâris, Velîd Meşhûr Abdüttevâb. "Medresetü'l-kırâât fî Mısır ve terâcimü kurrâihâ fî'l-kurûnî's-selâseti'l-ûlâ". *Mecellütü'd-dirâsâti'l-arabiyye* 42/4 (2020), 1843-1886. <https://doi.org/10.21608/dram.2020.161501>
- Fayda, Mustafa. "Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/130-131. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

- Fayda, Mustafa. "Taberî, Muhammed b. Cerîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/314-318. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Gökdemir, Ahmet. "Kiraat Eğitiminde Ali b. Süleyman el-Mansûrî Öncesi Mısır Tarikinin Arka Planı: Biyografik Bir İnceleme". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 18/1 (2018), 177-192. <https://doi.org/10.33420/marife.403018>
- Gökdemir, Ahmet. "Osmanlı Kiraat Eğitiminde Tarikler, Meslekler ve Mesleklerin Temel Eserleri". *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 13 (2019), 91-123. <https://doi.org/10.16947/fsmia.582365>
- Gökdemir, Ahmet. "Osmanlı Kiraat Eğitiminde XIX. Yüzyıl Mısır Tarikinin Arka Planı: Biyografik Bir İnceleme". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2019), 1-27.
- Hamîtü, Abdülhâdî. *Kırâetü'l-İmâm Nâfi' 'inde'l-meğâribe min rivâyeti Ebî Sa'îd Verş*. 6 Cilt. Fas: Menşûrâtü Vezâreti'l-Evkâf, 1424.
- Havuz, Hasan Hüseyin. "Âsım Kiraatinin Senedi ve Şu'be-Hafs Rivayetlerinin Temellendirilmesi". *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 12 (29 Aralık 2020), 105-128.
- Havuz, Hasan Hüseyin. *İmâm-ı Âsım ve Âsım Kiraatı -Tayyibe Tariki Çerçevesinde Şu'be ve Hafs Rivâyetleri-*. İstanbul: Kitap Dünyası, 2025.
- Havuz, Hasan Hüseyin. *Temel Tecvid Kuralları -Teyisr/Şâtibiyye ve Mukaddimetü'l-Cezeriyye Çerçevesinde-*. İstanbul: Kitap Dünyası, 2024.
- Hüzelî, Ebü'l-Kâsım Yûsuf b. Alî b. Cübâre. *el-Kâmil fi'l-kırâât ve'l-erbaîne'z-zâide aleyhâ*. thk. Cemâl b. es-Seyyid b. Rifâi Şâyib. Kahire: Müessesetü Semâ, 2007.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf en-Nemerî. *el-İstîâb fî ma'rifeti'l-ashâb*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1412.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh ed-Dimaşkî. *Târîhu medîneti Dimaşk*. thk. Muhibbüddin Ebî Saîd Ömer b. Garâme el-Amravî. 80 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1372.

- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî. *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavviz. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî. *Lisânü'l-mîzân*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. 10 Cilt. Beyrut: Mektebü'l-matbuati'l-İslâmiyye, 2002.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî. *Ref'u'l-ısr 'an kudâti Mısr*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1418.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî. *Tehzîbü't-tehzîb*. 12 Cilt. Haydarabad: Meclisü Dâirati'l-Maârif, 1325.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*. thk. İhsan Abbas. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1398.
- İbn Kindî, Ömer b. Muhammed b. Yûsuf. *Fedâilü Mısr el-Mahrûse*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1417.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Musa b. el-Abbas et-Temîmî. *Kitâbü's-seb'a fi'l-kırâât*. thk. Şevkî Dayf. Mısır: Dâru'l-Maârif, 1400.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Menî' el-Kâtib. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir 'Atâ. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410.
- İbn Vehb, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim el-Fihri. *el-Câmi'-Tefsîrü'l-Kur'ân*. thk. Miklos Muranyi. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.
- İbn Yûnus, Ebû Saîd Abdurrahman b. Ahmed es-Sadeî el-Mısrî. *Târîhu İbn Yûnus es-Sadeî*. thk. Abdülfettah Fethî Abdülfettah. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed. *en-Neşr fi'l-kırââtü'l-aşr*. thk. Zekerriyya Umeyrât. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 4. Basım, 2011.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *Gâyetü'n-nihâye fî esmâi ricâli'l-kırâât evle'r-rivâye*. thk. Ebû İbrahim Amr b. Abdullah. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Lü'lüe, 1438.

- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *Müncidü'l-mukri'în ve mü'rşidü't-tâlibîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *Takrîbü'n-neşr fi'l-kırâati'l-'aşr*. Medine: Mecma'u'l-Melik Fehd, 1433.
- İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed İzzeddin. *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*. thk. Ali Muhammed Muavviz - Adil Ahmed Abdülmevcûd. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424.
- İbnü'l-Faradî, Ebü'l-Velîd Abdullah b. Muhammed b. Yûsuf el-Kurtubî. *Târîhu'l-'ulemâi ve'r-ruvâti li'l-'ilmi bi'l-Endelüs*. 2 Cilt. Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 2. Basım, 1408.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî. *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*. thk. Muhammed Tâvî et-Tancî ve dğr. 8 Cilt. Fas: Vizâretü'l-Evkâf, 2. Basım, 1983.
- Kandemir, M. Yaşar. "Muâz b. Cebel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/338-339. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Kara, Mehmet. "Âsım ve Kıraatinin Özellikleri". *On Dört Kıraat İmamı ve Kıraatlerinin Özellikleri*. ed. Ahmet Gökdemir. 137-166. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2023.
- Karaarslan, Nasuhi Ünal. "İbn Galbûn, Ebü't-Tayyib". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/500-501. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kâsım b. Sellâm, Ebû Ubeyd el-Herevî el-Ezdî. *Fedâilü'l-Kur'ân*. thk. Mervan Atıyye vd. Beyrut/Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1995.
- Kindî, Ebû Amr Muhammed b. Yûsuf. *el-Vülât ve'l-kudât*. thk. Ahmed Ferîd el-Müzenî - Hasan Muhammed İsmail. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424.
- Koyuncu, Recep. *Kıraat İlmi Takrîb Usûlü*. İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı, 2. Basım, 2021.
- Koyuncu, Recep - Kılıç, Süleyman. "İbnü'l-Cezerî Öncesi Kıraat Ekollerine Genel Bakış". *Kilitbahir* 23 (2023), 191-218.

- Köse, Saffet. "İbn Vehb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/441-442. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Makdisî, Muhammed b. Ahmed el-Beşşârî. *Ahsenü't-tekâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlîm*. Leiden: y.y., 2. Basım, 1906.
- Makrîzî, Ebû Muhammed Takıyyüddîn Ahmed b. Alî. *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-hutât ve'l-âsâr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418.
- Mâriğânî, İbrâhim b. Ahmed. *Delilü'l-hayrân 'alâ Mevridi'z-zamân fî fenni'r-resm ve'z-zabt*. thk. Abdüsselam Muhammed el-Bekkârî. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2005.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*. Ankara: Otto Yayınları, 2016.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Verş ve Rivayeti*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- Moğultay b. Kılıç, Ebû Abdillâh Alâüddîn el-Bekcerî. *İkmâlü Tehzîbi'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*. thk. Muhammed Osman. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.
- Muhammed Ahmed Müflih el-Kudât vd. *Mukaddimât fî 'ilmi'l-kırâât*. Amman: Dâru Ammâr, 2001.
- Müstağfirî, Ebû'l-Abbâs Ca'fer b. Muhammed b. el-Mu'tez. *Fedâilü'l-Kur'ân*. thk. Ahmed b. Fâris. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1427.
- Özen, Şükrü. "Leys b. Sa'd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/164-168. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Özkuyumcu, Nadir. "İhşîdîler". *Yeni Türkiye* 22/83 (2016), 66-93.
- Seyyid, Eymen Fuâd. "Fâtımîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/228-237. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Sûsan bint Hasan. "Tabakâtü kurrâi'l-medreseti'l-Mısriyye min bidâyeti'l-karni'l-evveli'l-hicrî ilâ nihâyeti'l-karni'r-râbi'i'l-hicrî". *Mecelletü'r-râsihûn* 9/4 (2023), 77-96.

- Sütşurup, İhsan. "İbn Âmir ve Kıraatinin Özellikleri". *On Dört Kıraat İmamı ve Kıraatlerinin Özellikleri*. ed. Ahmet Gökdemir. 105-136. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2023.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Hüsnü'l-muhâdara fî târîhi Mısır ve'l-Kâhire*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. 2 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, 1387.
- Tetik, Necati. *Başlangıçtan IX. Asra Kadar Kıraat İlminin Talimi*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1990.
- Yıldız, Hakkı Dursun. "Ahmed b. Tolun". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/141-143. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Yılmaz, Lokman. "Bir Kıraatçi Olarak Ebû Ca'fer et-Tahâvî ve Müşkilü'l-âsâr'da Kıraatler". *Diyanet İlmi Dergi* 59/3 (2023), 817-848. <https://doi.org/10.61304/did.1269641>
- Yüksel, Yakup. "Kıraatlerin Mâhiyeti ve Tarihi". *Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi* 5 (15 Mart 2021), 127-168. <https://doi.org/10.5281/zenodo.4322646>
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr 'ale't-tabakâti ve'l-a'sâr*. thk. Tayyar Altıkulaç. 4 Cilt. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1995.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1985.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târîhü'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1424.
- Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd. *el-A'lâm: Kamûsu terâcîm li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-Arab ve'l-müstarebîn ve'l-müsteşrikîn*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.

Bir Ritüel Unsuru Olarak Geleneksel Afrika Dinleri'nde Müzik ve Dans
Music and Dance as a Ritual Element in Traditional African Religions

Bayram AKBULUT

Dr. Öğr. Üyesi, Kütahya Dumlupınar Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi ABD,
Dr., Kütahya Dumlupınar University,
Faculty of Theology Department of History of Religions
Bayram.akbulut@dpu.edu.tr
ORCID: 0000-0003-0867-7852

DOI: 10.47424/tasavvur.1656469

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 12 Mart / March 2025

Kabul Tarihi / Date Accepted: 23 Mayıs / May 2025

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2025

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Akbulut, Bayram. "Bir Ritüel Unsuru Olarak Geleneksel Afrika Dinleri'nde Müzik ve Dans". *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 11/1 (Haziran 2025): 243-265. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.1656469>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. **Plagiarism:** This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected. web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal
Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Tekirdağ Namık Kemal
University, Faculty of Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0



Konuşabiliyorsan, şarkı söyleyebilirsin; yürüyebiliyorsan, dans edebilirsin.

Shona (Şona) Atasözü

Öz

Afrika kıtası, çok sayıda din, dil, kültür ve etnik grubu barındıran büyük bir çeşitlilik sunmaktadır. Bu çeşitlilik, müzik ve dans alanında da kendini göstermektedir. Müzik ve dans doğum, düğün, cenaze, hasat, savaş, ibadet ve festival gibi birçok sosyal ve dini etkinlikte merkezi bir role sahiptir. Müzik ve dans, bireylerin ve toplumların duygularını, inançlarını ve kimliklerini ifade etmesinin yanı sıra, iletişim ve şifa gibi işlevlere de sahiptir. Afrika'da müzik ve dans, özellikle dini ritüellerde ruhlarla ve tanrılarla iletişim kurmak için kullanılan temel araçlardan biridir. Ata ruhlarına saygı gösterme, ibadet etme ve manevi arınma süreçlerinde önemli bir rol oynamaktadır. Ayrıca şifa ritüellerinde, toplumsal dayanışmada ve bireylerin manevi gelişimlerinde etkili bir yöntem olarak kullanılmaktadır. Bu açıdan müzik ve dans, Afrika toplumlarında sadece bir eğlence unsuru değil, aynı zamanda yaşamın ve inancın ayrılmaz bir parçasıdır. Çalışmanın amacı, Geleneksel Afrika Dinleri'nde müzik ve dansın ritüel unsuru olarak oynadığı merkezi rolü ortaya çıkarmaktır. Geleneksel Afrika Dinleri'nde müzik ve dansın dini ritüellerde, toplumsal bütünleşmede ve ruhsal iletişimde mühim bir rol oynadığını ortaya koyarak kültürel mirasın anlaşılmasına katkı sağlaması bu araştırmayı önemli hale getirmektedir. Araştırma, Afrika müziği ve dansının ne olduğu, karakteristik yapısı ve Geleneksel Afrika Dinleri'nde müzik ve dansın dini yönü ve fonksiyonu ile sınırlandırılmıştır. Çalışma, Geleneksel Afrika Dinleri'nde müzik ve dansın yalnızca estetik bir sanat formu değil, aynı zamanda toplumsal dayanışmayı güçlendiren, dini ritüellerde kutsal ile iletişimi sağlayan, bireysel ve kolektif kimliği pekiştiren ve hatta şifa uygulamalarında kullanılan çok yönlü bir ifade biçimi olduğu sonuçlarına ulaşmıştır.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Afrika, Geleneksel Afrika Dinleri, Müzik, Dans.

Abstract

The African continent offers a great diversity of religions, languages, cultures and ethnic groups. This diversity manifests itself in the field of music and dance. In Africa, music and dance have a fundamental place in many social and

religious events such as birth, weddings, funerals, harvests, wars, worship and festivals. In addition to expressing the feelings, beliefs and identities of individuals and societies; music and dance also have functions such as communication and healing. In Africa, they are one of the main tools used to communicate with spirits and gods, especially in religious rituals. They play an essential role in honoring ancestral spirits, worship and spiritual purification. They are also used as an effective method in healing rituals, social solidarity and spiritual development of individuals. In this respect, music and dance are not only an entertainment element in African societies but also an integral part of life and faith. The study aims to reveal the central role of music and dance as a ritual element in African Traditional Religions. This research is important because it contributes to understanding cultural heritage by revealing that music and dance play a significant role in religious rituals, social integration and spiritual communication in African Traditional Religions. This study focuses on defining African music and dance, examining their structural characteristics, and exploring their religious aspects and functions within African Traditional Religions. The study concluded that music and dance in African Traditional Religions are not only an aesthetic art form but also a versatile form of expression that strengthens social solidarity, enables communication with the sacred in religious rituals, reinforces individual and collective identity, and are even used in healing practices.

Keywords: History of Religions, Africa, African Traditional Religions, Music, Dance.

Giriş

Afrika, her biri kendine özgü benzer ve farklı kültürel karışımlara sahip birçok ülkeden oluşan büyük bir kıtadır. İçerisinde barındırdığı binlerce farklı din, dil, kültür ve etnik grup ile devasa bir çeşitlilik sunmaktadır. Söz konusu çeşitliliğin görüldüğü alanlardan biri de müzik ve danstır.

Birçok Afrika toplumunda müzik ve dansın oldukça yaygın olması bu amaçla kullanılan aletlerin çeşitliliğini artırmış, müzik ve dans için kullanılan enstrümanların çeşitliliği muazzam sayılara ulaşmıştır. Birçok şekil, boyutlara sahip ve farklı amaçlar için kullanılan davul, ksilofon, flüt, düdük, çan, arp, trompet, lir, ziter, keman ve çingiraklar en sık kullanılan enstrümanlar

arasındadır.¹ Söz konusu enstrümanlar ahşap, deri, su kabağı, bambu, metal, çubuklar, ağaç gövdeleri, hatta günümüzde teneke ve konserve kutularından yapılmaktadır.²

Afrika müziği yakın döneme kadar yazılı bir tarihe dayanmamı  ve sözlü olarak nesilden nesile aktarılmıştır. Dolayısıyla Afrika müziğinin yazılı tarihi yeni sayılabilecek bir zamana tekabül etmektedir. Afrika müziğine karşı bilinen ilk bilimsel çalışmalar on dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru ba lamı ; ilk kayıt 1905 yılında Peter F. White tarafından yapılmıştır. Yazılı bir kaydın olmaması ise Afrika müziğinin tarihsel seyrinin belirlenmesini oldukça g  le tirmi tir.³

Afrika'da müzik ve dansın toplumsal düzeni sağlamada,  ifa süreçlerinde ve kutsal ile iletişimde nasıl bir rol oynadığı konusunda yeterli akademik çalışmaların bulunmaması, bu konunun daha ayrıntılı bir şekilde ele alınmasını gerekli kılmaktadır. Bu  alı mada, Geleneksel Afrika Dinleri'nde müzik ve dansın dini, sosyal ve kültürel bağlamlardaki rolü ele alınmaktadır. Öncelikle, konuyla ilgili literatür taraması ve akademik g r   ler çerçevesinde Afrika müziği ve dansının ne anlama geldiği, karakteristik yapısı, kullanılan enstrümanlar ve ritmik yapılar tartışılmaktadır. Ardından müzik ve dansın ibadetlerde, ruhlarla iletişimde, toplumsal dayanışmanın sağlanmasında, bireyler arasındaki iletişimi sağlamada, ahlaki mesajların taşınmasında ve  ifa ritüellerinde oynadığı işlevler değerlendirilmektedir. Son bölümde ise, çalışmanın ula ığı sonuçlar

-
- 1 "Birçok Afrika toplumunda, belirli enstrümanları  alma hakkı bazı kişilerle sınırlı tutulur. Belirli durumlarda kullanılacak enstrümanların seçimi ve bunları  almasına izin verilen müzisyenler ise katı kurallara tabidir. Örneğin Ruanda'da, Mwami'nin (Tutsi halkının kralı) kraliyet amblemi olan altı kraliyet davulunu  alma ayrıcalığı belirli bir müzisyene ayrılmıştır. Diğer topluluklarda, yalnızca en üstün yeteneğe sahip gençler, 'resmi' davulculardan birinin ölümüyle bo alan yeri doldurmak için çağrılabilir. Böyle bir olay, ölen müzisyenin görevini resmen halefine devrettiği önemli bir törenle kutlanır. Müzisyenin cesedi, hayattayken çaldığı davulun önüne oturtulur ve davulun sopası sağ eline verilir. Kabilenin ya lılarından biri ya da orkestra lideri, ölünün elini hareket ettirerek sopanın davulun başına değmesini sağlar. Ardından yeni gelen kişi davul sopasını alır ve tam olarak aynı noktaya vurur. Daha sonra resmen kabul edilmiş sayılır ve topluluğun orkestrasındaki yerini alabilir." Francis Bebey, *African Music: A People's Art, African Arts* (New York: Lawrence Hill Books, 1975), 9/17.
 - 2 John Mbiti, *Introduction to African Religion* (London: Heinemann, 1975), 8.
 - 3 Karolyi Otto, *Traditional African and Oriental Music* (London: Penguin, 1998), 3-4.

özetlenmekte ve gelecekte yapılabilecek araştırmalara yönelik öneriler sunulmaktadır. Çalışmada, müzik ve dansın sadece bir eğlence aracı değil, aynı zamanda kutsal ile dünyevi arasındaki bağları güçlendiren önemli bir ritüel unsuru olduğu vurgulanmaktadır. Bu kapsamda, çalışmanın amacı, müzik ve dansın Afrika toplumlarındaki çok yönlü işlevini ortaya koyarak, bu unsurların dini ve toplumsal hayat üzerindeki etkilerini, inanç sistemleriyle nasıl iç içe geçtiğini ve ritüellerin ayrılmaz bir parçası haline geldiğini anlamaktır.

1. Afrika Müziği ve Dansı

Afrika kültüründe müzik ve dans düğün, festival, tören, kutlama, doğum, cenaze, avlanma, hasat gibi birçok eğlence ve matem törenlerinde öne çıktığı gibi dini ayinlerin de vazgeçilmez bir unsuru olarak görülmektedir. Afrikalılar müzik ve dans ile iç içe geçmiş bir hayat tarzına sahip olduklarından müzik ve danstan uzak kaldıklarında varoluşsal açıdan eksiklik hissettiklerini ifade etmektedirler.⁴ Bu durumu eski bir köle olan Oluadah Equiano şöyle izah etmiştir: “Bizler hiç şüphesiz dansçıların, müzisyenlerin ve şairlerin ulusuyuz... Bu nedenle her büyük olay halka açık oyunlarla kutlanır ve bu oyunlara, duruma uygun şarkılar ve danslar eşlik eder.”⁵ Başka bir alıntıda ise şunlar ifade edilmiştir: “Gerçek şu ki, müzisyenler olmadan bir köy eksik kalır. İnsanlar şarkı söylemek ve dans etmek ister. Bazı önemli köy etkinlikleri müzisyenler olmadan gerçekleştirilemez. Köylüler müzisyenlerin son derece önemli insanlar olduğu konusunda hemfikirdir. Onlar olmadan hayat çekilmez olur.”⁶ Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere Afrika’da müzik ve dans pratiğe dayanan bir yere sahip olmakla birlikte günlük yaşamın vazgeçilmez bir parçası haline gelmiştir.

Afrika’da müzik ve dans seyircinin sadece gözlemci olarak katılımı ile sınırlı kalmamaktadır. Seyircinin teşvik edildiği, performansa ve seyircinin ilgisine göre coşkunluğun artıp azaldığı sosyal bir etkinlik olarak tezahür etmektedir. Dolayısıyla müzik ve dansta seyirci, performansın bir parçası

⁴ Ejikemeuwa Ndubisi - Ikechukwu Anthony Kanu, “The Value of African Music: The Past, the Present and the Future,” *Journal of Humanities and Cultural Studies* 3/ (2022), 21.

⁵ Jean Ngoya Kidula, “Music Culture: African Life,” *Music in the Life of the African Church*, ed. Roberto R. King et al. (Waco: Baylor University Press, 2008), 39.

⁶ Otto, *Traditional African and Oriental Music*, 5.

olarak kabul edilmekte ve bazen de seyirci ile müzisyenin rolleri birbirinin yerine geçmektedir.

Afrika'da icra edilen müzik ve dansın çoğunlukla bir amacı vardır. Çeşitli müzik ve dans hareketleri, birey ve toplum olarak insanların hayatlarındaki bazı önemli olayları temsil etmektedir. Bu husus doğum, sünnet, evlilik, ölüm, ekim, hasat, avlanma, savaş, ayın değişimi, şeflik⁷ kutlamaları gibi törenlerde gözlemlenmektedir. Mesela cenaze ve arınma gibi trajik olaylar sırasında yapılan müzik ve dansın ifade ettiği duygular farklıdır. Bu sebeple hareket, ritim ve tempo bakımından evlilik, isim verme ve taç giyme törenleri sırasında yapılan müzik ve danstan farklı olabilmektedir.⁸ Bu açıdan çok çeşitli müzikal sesler ile dans hareketleri görmek oldukça mümkündür. Bunlar arasında ise en çok öne çıkanlardan biri ritüel maksadıyla yerine getirilen ve ibadet olarak kabul edilen müzik ve dans çeşitleridir.

Afrika müziği ve dansının ne olduğuna dair farklı tanımlar görmek mümkündür. Söz konusu tanımları ortak bir paydada buluşturan birçok unsur bulunmaktadır. Müziğin ve dansın sosyal, toplumsal ve kültürel bir olgu olması; yalnızca eğlence amaçlı kullanılmaması, çeşitli ritüel ve pratiklerde yer alması ve günlük yaşamın ayrılmaz bir parçası hâline gelmesi bu unsurlardan bazılarıdır. Mesela John Miller Chernoff, Afrika müziğini şöyle tanımlamaktadır: "Afrika müziği, bir grup insanın kendi toplumsal ilişkilerini düzenlediğini ve bunlara dahil olduğunu ortaya koyan kültürel bir etkinliktir; deyim yerindeyse, katılımcı ve gözlemcinin birlikte yaşama süreçlerine ilişkin yorumudur."⁹ Başka bir açıklamada ise Afrika müziği, grup ya da topluluk

⁷ Kabile şefleri Afrika'da önemli rollere sahip olan kişilerin başında gelmektedir. Konu ile ilgili detaylı bilgi için bk. Hammet Arslan, "Krallar, Şefler ve Bilgeler: Afrika Topluluklarında Önemli Şahsiyetler," *İlahiyat Alanında Araştırma Makaleleri*, ed. Nurullah Agitoğlu - Mehmet Sait Uzundağ (Ankara: Gece Akademi, 2019), 112-115.

⁸ Nwafor, "The Development of Indigenous African Dance: A Paradigmatic Appraisal of Nkpokiti of Umuze," 182.

⁹ John Miller Chernoff, *African Rhythm and African Sensibility: Aesthetics and Social Action in African Musical Idioms* (Chicago: The University of Chicago Press, 1981), 36.

üyelerinin boş zamanlarını değerlendirmek ve eğlenmek için bir araya geldikleri halka açık performanslar olarak açıklanmaktadır.¹⁰

Karakteristik bir geleneğe sahip olan Afrika müziği günlük yaşamın önemli bir parçasını oluşturmakta; kültürel yaşamın ve bireylerin ayrılmaz ve temel bir ögesi olarak öne çıkmaktadır.¹¹ Afrikalılar evde, pazar yerinde, toplantılarında kısacası hayatın her alanında ve her zaman diliminde müzik ile iş-tigal etmektedirler. Afrika'da müzisyenlerin amacı sesleri kulağa hoş gelecek şekilde bir araya getirmek yerine yaşamı tüm yönleriyle ses aracılığı ile ifade etmektir.¹² Bu açıdan Afrika müziği ancak kıtanın kültürü, geleneği, dini ve değerleri ile bağlantılı olarak anlaşılabilir.¹³ Geleneksel Afrika yaşamı göz önüne alınmadan Afrika müziğini anlamak mümkün gözükmemektedir. Tüm bu alanlarda ise Afrika müziğinin birçok fonksiyona sahip olduğu müşahade edilmektedir. Ahlaki kuralların öğretilmesi, felsefi meselelerin izah edilmesi veya hiciv örneklerinin sunulması gibi örnekler bunlar arasındadır. Ayrıca öfke, sevgi, eleştiri, heyecan gibi duyguların da ifade edilmesinde müzik yaygın olarak kullanılmaktadır. Hatta bazı araştırmacılar, Afrikalıların dünyadaki diğer tüm milletlerden müziğe daha duyarlı olduğunu savunmaktadır.¹⁴ Bu sebeple Afrika müziği, Afrikalıları birbirine bağladığı ve onlara ortak özellikler kazandırdığı için temel kültürel özelliklerden biri olarak öne çıkmaktadır.

Afrika geleneğinde, müzikte olduğu gibi, dans da birçok anlam ve işleve sahiptir. Dansın insanların zevkine ve anlayışına göre icra edildiğine ve duyguların dışa dönük ritmik ifadesi olduğuna inanılmaktadır. Mesela geleneksel Afrika dansı ritüelistik ve şifa uygulamalarıyla bağlantılıdır ve birçok rahatsızlığın iyileştirilmesi ile ilişkilendirilmektedir. Dans, bireysel ve

¹⁰ Givewell Munyaradzi - Webster Zimidzi, "Comparison of Western Music and African Music," *Creative Education* 3/2 (2012), 193.

¹¹ Philip Ndungu Wakaba, *Preserving Traditional Agikuyu Music: The Development of a Comprehensive Teaching Guide* (Ball State University, 2009), 11-12.

¹² Andrew H. Gregory, "The Roles of Music in Society: The Ethnomusicological Perspective," *The Social Psychology of Music*, ed. David J. Hargreaves - Adrian C. North (Oxford: Oxford University Press, 1997), 124.

¹³ Fela Sowande, "African Music," *Journal of the International African Institute* 14/6 (1944), 340.

¹⁴ Celestine Chukwuemeka Mbaegbu, "The Effective Power of Music in Africa," *Open Journal of Philosophy* 05/03 (2015), 177.

toplumsal iyileşmenin bir aracı olarak kabul edilmektedir.¹⁵ Bu bağlamda dans sadece estetik bir eğlenceden öte, tedavi edici bir ritüel ve duyguların ifadesi olarak açıklanmaktadır.¹⁶ Yukarıdakilere ek olarak ve daha genel anlamda Afrika müziği ve dansı kıta içerisinde herhangi bir ülke veya kabile arasında ortaya çıkan ve farklı amaçlarla sergilenen performanslar olarak da tanımlanabilir.

Afrika'da dans, duyguların, hislerin ve inançların birtakım hareketler yoluyla gösterildiği bir iletişim kaynağıdır. Bu nedenle, farklı etnik gruplar ve diller olduğu kadar çok sayıda dans çeşidi bulunmaktadır. En donuk hareketlerden dinamik olanlara, en sofistike sunumlardan basit olanlara kadar danslar çeşitlilik göstermektedir.¹⁷ Ayrıca Afrika dansı, birçok farklı dans formundan oluşan hareketler ifadesidir. Her bir form kendi tekniği, stili ve kültürel referansı ile tanımlanmaktadır. Her ülkenin kendine özgü bir dans formu, tarzı ve ifade ediliş biçimi vardır. Her dans formu, içinde uygulandığı kültürel yapı ile ilişkilidir. Yani Afrikalı için dans, kültürün somut bir ifadesidir.

Afrika kültüründe ilk dönemlerden beri var olan dans, kutlamaların ve ritüellerin ayrılmaz bir parçası, tanrılar ile insanlar arasında bir iletişim aracı ve temel bir eğlence kaynağı olmuştur.¹⁸ Aynı zamanda dans, Afrika halkı için bir yaşam biçimidir ve günlük aktivitelerle ilişkilidir. Örneğin, Gana'da günlük yaşamın ayrılmaz bir parçası olan dansı halkı kadar iyi icra edemeyen bir kabile şefinin, bu konudaki yetersizlik nedeniyle tahttan indirilmesi dahi söz konusu olabilir.¹⁹ Afrika dansı, diğer dans türlerinin aksine, insanların yaşamlarından

¹⁵ Nicole Monteiro - Diana Wall, "African Dance as Healing Modality Throughout the Diaspora: The Use of Ritual and Movement to Work Through Trauma," *Journal of Pan African Studies* 4/6 (2011), 234-235.

¹⁶ Ofobuike Nwafor, "The Development of Indigenous African Dance: A Paradigmatic Appraisal of Nkpokiti of Umunze.," *Creative Artist: A Journal of Theatre and Media Studies* 7/1 (2013), 180.

¹⁷ Pearl Primus, "African Dance," *African Dance: An Artistic, Historical and Philosophical Inquiry*, ed. Kariamu Welsh (Trenton: Africa World Press, 1998), 4.

¹⁸ Kariamu Welsh, *African Dance* (Philadelphia: Chelsea House Publishers, 2004), 6.

¹⁹ Doris Green, "Traditional Dance in Africa," *African Dance: An Artistic, Historical and Philosophical Inquiry*, ed. Kariamu Welsh (Trenton: Africa World Press, 1998), 26.

kopuk değildir, aksine insanların kendiliğinden ortaya çıkardığı bir şeydir.²⁰ Bu bağlamda müzik gibi dans da Afrikalıların doğasında vardır.

Afrika’da dans sosyal, politik ve dini nedenler başta olmak üzere birçok sebep için icra edilmektedir. Bu açıdan, dansın toplumdaki neredeyse tüm kurumlar üzerinde bir etkisi vardır. Dansın Afrika toplumlarında yaygın oluşu, Afrikalıların günlük yaşamlarındaki öneminin bir göstergesidir. Afrika’da icra edilen danslar insanların kendileri ve doğa ile ilişkileri, din ve inanç sistemleri, beklentiler ve kutlamalar hakkında dahi fikir verebilmektedir.²¹

Afrika’da müzik ve dansın karşılıklı ilişkisi sanıldığından çok daha güçlüdür. Hatta kendisine eşlik edecek bir müzik olmadan dans edilemeyeceği genel kabul gören bir yaklaşımdır. Müziğin sesi ile dansçının beden dilinin aynı olduğu ifade edilmektedir. Ritim ve hareketin ayrılmaz bir bütün olduğu düşünülmektedir. Müzik yapımcısının çıkardığı seslere dansçı hareketleri ile eşlik etmekte ve böylece birbirlerini tamamlamaktadır. Müziksiz dans, danssız müzik anormal olarak algılanmaktadır.²² Bu sebeple Oluwatosin Tume, her ikisinin de birbirlerini tamamlamaları vesilesiyle siyam ikizleri olarak kabul edildiğini ileri sürmektedir.²³

2. Afrika Müziği ve Dansının Karakteristik Yapısı

Her toplumun kendine özgü müzik ve dans biçimleri, bunların karakteristik yapısı ve işlevi vardır. Geleneksel Afrika müziği ve dansının ise karakteristik yapısı diğer toplumlara nispeten oldukça farklılıklar gösterebilmektedir. Müzik ve dans, sadece bir eğlence unsuru olarak

²⁰ Green, “Traditional Dance in Africa,” 13.

²¹ Welsh, *African Dance*, 23.

²² Mbaegbu, “The Effective Power of Music in Africa,” 177; Doris Green, “The Creation of Traditional African Dance / Music Integrated Scores,” *Journal of Movement Arts Literacy* 4/1 (2018), 2; Madimabe Geoff Mapaya, “The Study of Indigenous African Music and Lessons from Ordinary Language Philosophy,” *Mediterranean Journal of Social Sciences* 5/20 (2014), 2011.

²³ Oluwatosin Kooshima Tume, “Music and Dance as Emotions of Bridal Processions: An Assessment of the Obitun Performance of the Ijumu People of Kogi State,” *Gender Politics: Women Writings and Film in Northern Nigeria*, ed. Ahmed Yerima (İbadan: Kraft Books Limited, 2012), 166.

kalmamakta kıtadaki toplumların kimliğini, inançlarını ve manevi pratiklerini ifade etme biçimi olarak da öne çıkmaktadır. Müzik ve dans birer sanat formları olmasının yanında insan ve tanrı arasındaki iletişimi güçlendiren köprülerdir. Müzik ve dans, Geleneksel Afrika Dinleri'nin törenlerinde, günlük ve geçiş ritüellerinde merkezi bir role sahiptir. Bu açıdan Afrika'da müzik ve dans karakteristik bir yapıya sahiptir.

Afrika müziğinin ve dansının önemli bir karakteristik yapısı geleneğe alışkın olmayanlar tarafından anlaşılması zor olan çeşitli şarkı ve dans türlerinin varlığına ev sahipliği yapmasıdır. Bu çeşitlilik kısmen dilsel faktörlerden kaynaklanmaktadır zira birçok Afrika müziği, çeşitli dil gruplarının konuşma tarzlarını yansıtmaktadır. Müzik Afrikalılar için bir iletişim aracı haline bile gelmektedir. Hatta onlar bir iletişim aracı olarak müziğe bazen ihtiyaç duymakta ve söz konusu iletişim ihtiyacını müzik yoluyla karşılamaktadır.

Afrika müziğinin göze çarpan en önemli karakteristik özelliklerinin biri ritme yaptığı vurgudur.²⁴ Ritim, Afrika müziğinde merkezi bir unsurdur ve birçok geleneksel Afrika müziğinde hayati bir rol oynamaktadır. Afrika'da müzik ritimleri genellikle karmaşıktır ve aynı anda birden fazla vuruş ve ritim katmanı çalınmaktadır.²⁵ Ayrıca müzik ritimleri güçlü bir "senkop" ve "poliritm" duygusuna sahiptir; burada birden fazla ritim aynı anda çalınarak katmanlı ve dinamik bir ses oluşturulmaktadır. Söz konusu ritimler dans ve hareketle de iç içe geçebilmekte; tören ve ritüel bağlamlarında da kullanılmaktadır. Afrika'da ritmin alışılmadık bir yönü de "metronom hissi" (metronome sense) olarak adlandırılan ve birçok müzisyenin aynı tempodan sapmadan uzun saatler boyunca performans sergileyebilme yeteneğidir.²⁶ Afrika'da ritmin görüldüğü birçok enstrüman vardır ve vurmali çalgılar ön plandadır. Bu bağlamda davul

²⁴ Alan P. Merriam, "Characteristics of African Music," *Journal of the International Folk Music Council* 11/ (1959), 13.

²⁵ Konunun en eski uzmanlarından William Ward bu durumu şöyle izah etmektedir: "Genel olarak konuşmak gerekirse, Afrika ve Avrupa ritimleri arasındaki fark, herhangi bir Avrupa müziği parçasında herhangi bir anda tek bir ritim hakimken, Afrika müziği parçasında her zaman iki ya da üç, bazen dört kadar ritim olmasıdır." W. E. Ward, "Music of the Gold Coast," *The Musical Times* 73/ (1932), 798.

²⁶ Nnamani Sunday Nnamani, "The Role of Folk Music in Traditional African Society: The Igbo Experience," *Journal of Modern Education Review* 4/4 (2014), 305.

kullanımı Afrika müziğinde yaygındır ve genellikle sabit bir ritim oluşturmak için kullanılmaktadır. Davulların yanı sıra ksilofon, marimbaz ve çan gibi diğer vurmalı çalgılar da karmaşık ritimler oluşturmak için yaygın olarak kullanılmaktadır.

Afrika müziği ve dansının diğer bir özelliği ilintili olduğu metafizik boyutudur. Afrika toplumunda müzik sıradan bir şey değildir, iyi veya kötü bütün müziklerin mistik bir çağrışımı olduğuna inanılmaktadır. Müziği icra edenin de mistik güçler ile iletişimde olduğuna inanılmaktadır. Zira besteci veya icracı ya ormanlardan ya da sulardan gelen doğaüstü varlıklar tarafından eğitilmiş ve muhtemelen onlardan ilham almıştır.²⁷ Dolayısıyla gerek çalınan müziklerin gerekse müzisyenlerin belli bir karizması ve dokunulmazlığı bulunduğu düşünülmektedir. Ayrıca Afrika'da geleneksel toplumlar müzik aletlerinin açıkça gözlemlenebilen bir ruha ve karaktere sahip olduğunu kabul etmektedir. Zira atalarının seslerinin armağanı, erkeklerin ve kadınların ihtiyaç duyduklarında erişebilmeleri için ağaçların ve odunların içine saklanmıştır. Bu açıdan onlar davula her vuruşta veya kavalı her üfürüşte atalarına ulaşma imkanını elde etmektedirler.

Müzik ve dansın büyük çoğunluğunun ahlaki bir karaktere sahip olması öne çıkan diğer bir özelliğidir. Ahlaki bir mesaj taşımayan müzikler ise günlük yaşamın sıradan yönlerini, tekrar eden mevsimlerin ritmini, dünyanın doğal döngüsünü tasvir edip ele almaktadır.²⁸ Özellikle müziklerin ahlaki bir karakterde olması ve ahlaki mesajlar taşıması Geleneksel Afrika Dinleri ve toplulukların dine bakışı ile alakalıdır. Bu açıdan öne çıkan en temel husus Geleneksel Afrika Dinleri'nde kutsal ve dünyevi diye bir ayrımın olmamasıdır.²⁹ Kıta halkları din ile iç içe geçmiş bir hayat sürmekte ve din hayatın her alanında görülmektedir. Afrika üzerine çalışmaları ile bilinen en önemli isimlerden biri olan John Mbiti bu durumu şöyle izah etmektedir: "Afrikalılar o kadar çok

²⁷ Nnamani, "The Role of Folk Music in Traditional African Society: The Igbo Experience," 306.

²⁸ Sowande, "African Music," 340.

²⁹ Kwame Gyekye, *African Cultural Values* (New York: Sankofa Publisher, 1996), 4; Gayraud Wilmore, "Historical Perspective," *The Cambridge Companion to Black Theology*, ed. Dwight Hopkins - Edward Antonio (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 6; Jele S. Manganyi - Johan Buitendag, "A Critical Analysis on African Traditional Religion and the Trinity," *HTS Theologiese Studies / Theological Studies* 69/1 (2013), 3.

dindardır ki, din hayatın tüm alanına kalıcı olarak nüfuz etmiştir. Dini izole etmek her zaman kolay ve mümkün değildir.”³⁰ Bahsi geçen yaklaşımın şarkı ve danslarda görülmesi ise oldukça sık karşılaşılan bir durumdur.

Afrika’da müzik ve dansın önemli karakteristik özelliklerinden bir diğeri doğaçlama bir yapıya sahip olmasıdır. Doğaçlama Afrika’da özellikle dans türlerinde büyük bir yere sahiptir. Dansçı ve müzikçinin arasındaki ilişkinin gerçek anlamda vücut bulduğu bir uygulama olarak görülmektedir. Doğaçlama usulü müzik esnasında icracı ve katılımcının birbirine spontane eşlik etmesidir. Doğaçlamanın usul ve metodu müziği icra edenin ve dansa katılanın eğitimi, tekniği, deneyim ve alışkanlıklarıyla sınırlı olmaktadır.³¹

Bunlara ek olarak Afrika müziğinin, özellikle dışarıdan birinin gözlemle-riyle, zihinlerde oluşan izlenimi melodilerinin tekrarlayıcı ve sıkıcı olduğudur. Zira müzik bazen dakikalarca hatta saatlerce hiçbir değişiklik olmadan aynı melodilerle çalınmaya devam edebilmektedir. Mesela eğer müziğe eşlik etmek için el çırpma gibi hareketler varsa uzun saatlerce monoton bir şekilde sürebilmektedir.³² Bu durum özellikle yabancılar açısından müziğin takip edilmesini zorlaştırmaktadır. Bu bağlamda Afrika müziğini sürekli tekrarlayıcı bir yapıda görmek olağan bir durum olarak göze çarpmaktadır. Burada öne çıkan husus ise müziğin tekrara dayalı olması değil Afrikalı müzisyenin döngüsel bir çerçevede çeşitliliği nasıl sağladığı ve ilgiyi nasıl koruduğudur.³³

- Notaya alınmaz; sözlü gelenek yoluyla nesilden nesle aktarılır.
- Toplumsal yönü ağır basar ve dinleyiciler sanatçılardan ayrı değildir.
- Müzik hayatın bir parçasıdır. Birbirlerinden bağımsız değildir.

³⁰ John Mbiti, *African Religions and Philosophy* (New York: Anchor Books, 1970), 1.

³¹ David Locke, “Improvisation in West African Musics,” *Music Educators Journal* 66/5 (1980), 128.

³² A. M. Jones, “African Music,” *African Affairs* 48/193 (1949), 292.

³³ Christopher James, “Melodic and Rhythmic Aspects of Indigenous African Music,” *Folklore Studies* 3/ (1992), 16.

• Müzik topluma mal olmuştur ve kimsenin tekelinde değildir.
• Akorofonlar (yaylılar), membranofonlar (davullar), aerofonlar (nefesliler) ve idiofonlar (kendi kendine ses çıkaran) altında gruplandırılan çok çeşitli enstrümanlar vardır.
• El çırpma, müzik yapımında vurgulu bir araç olarak kullanılır.
• Karmaşık ve çoklu ritimlerin kullanımı yaygındır. Mesela Afrika müzik parçaları her zaman 2, 3 ya da 4 farklı ritme sahiptir.

Tablo 1: Afrika müziğinin karakteristik yapısı.³⁴

3. Afrika’da Müzik ve Dansın Dini Yönü ve Fonksiyonu

Dünyanın çeşitli bölgelerindeki geleneksel topluluklarda müzik ve dansın eğlence yönü güçlü olmakla birlikte bundan fazlası vardır. Söz konusu topluluklar eğlencenin yanı sıra müzik ve dansa dini bir ritüel veya kutlama yapmak için de başvurmaktadır. Afrika’da yer alan topluluklarda ise dinin, müzik ve dans ile etkileşimi ve ilişkisi o kadar iç içe geçmiştir ki hangisinin dini veya eğlence amacıyla icra edildiğini anlamak zordur. Bu sebeple bazen müzik ve dans uygulamaları dini hayat ve yaşayışı bazen de dini bir takım yaklaşımlar müzik ve dansı etkilemektedir.

Geleneksel Afrika kültüründe müziğin dini açıdan temelde üç işlevi bulunmaktadır: Taziye, şükran ve yakarma (dua).³⁵ Bunlara ek olarak müzik ve dansın iyi ahlakı öğütlemesi, erdemli bireyler ve toplum oluşturmaya çalışması, insanları ibadete teşvik ederek manevi ve sosyal gelişimlerinde rol alması, biyolojik ve ruhsal hastalıklara şifa sunması gibi birçok işleve de sahiptir. Örneğin İdanre halkının³⁶ kutladığı “Olofin, Orosun, Ogun, Ulesun,

³⁴ Munyaradzi - Zimidzi, “Comparison of Western Music and African Music,” 195.

³⁵ Mbaegbu, “The Effective Power of Music in Africa,” 180.

³⁶ Mkanres olarak da bilinen İdanre Halkı Yoruba kabilesinin bir parçasıdır. Geleneğe göre İdanre halkının kurucusu olan Aremitan (lakabı Olofin), Nijerya’daki Yorubaların asıl

Agheregbe" gibi geleneksel festivallerin öne çıkan özelliği, müzik ve dans ritüelleri yoluyla fiziksel ve ruhsal hastalıkları iyileştirmesidir. Zira söz konusu festivallerde dans ritüelleri sayesinde çocuk sahibi olamama, evlenememe, kötü ruhların etkisinde kalma gibi problemler yaşayan katılımcıların dertlerine şifa buldukları genel bir inanç ve gözlem haline gelmiştir.³⁷

Geleneksel Afrika Dinleri ve toplumlarında şifanın merkezi bir yeri vardır.³⁸ Şifa uygulamaları çoğunlukla dini ve müzikal bir yöntemle icra edilmekte, müzik ve dans önemli bir iyileştirme fonksiyonu olarak görülmektedir. Bahsi geçen şifa işlevi toplum veya bireyler fark etmeksizin hem fiziksel hem de ruhsal alanlarda yaşanan sıkıntıları kapsamaktadır. Örneğin Mali geleneğinde, müzik ve özellikle de davul ritimleri şifa amacıyla oldukça yaygın bir şekilde kullanılmaktadır. Aynı gelenekte müzisyen, hastayı sakinleştiren bir müzik ritmi bulmaya çalışmakta ve söz konusu ritmi birkaç saat boyunca çalarak hastanın iç huzura kavuşması amaçlanmaktadır.³⁹ Nijerya'daki Orosun festivalinde ise dansa katılan kişilerin gerek kutsanması gerek hastalıklarına çare bulması gerekse verimli bir yıla sahip olması için dua ve ibadet ritüelleri yapılmaktadır. Amaçlarına ulaşmak isteyen insanlar sırayla ve dans ederek mabedin ön kısmına gelmekte, bu esnada kendilerine müzisyenler eşlik etmekte; izleyiciler bu insanların isteklerinin kabul olması için dua etmektedir.⁴⁰ Böylece müzik ve mezkur uygulamalar yolu ile insanlar şifaya kavuştuklarını ifade etmektedirler.

Nijerya'da Oyarore Tuz festivali müzik, dans ve dinin iç içe olduğu festivaller arasındadır. Bu festivalin temel amacı yıl içinde bol miktarda tuz çıkarmak, tanrıların ve ataların eğer varsa öfkesini teselli etmek ve onlara şükran duygularını iletme. Dolayısıyla bahsi geçen festivalin hem eğlence hem de dini bir yönü bulunmaktadır. Ayrıca genellikle yedi gün süren bu

kurucusu olan Oduduwa'nın küçük kardeşidir. Idanreland, "Idanre People (Makanres)" (Erişim 15.01.2025).

³⁷ Adesina Adegbite, "The Impact of African Traditional Dance: Orósun Example," *Journal Media and Communication Studies* 2/6 (2010), 135.

³⁸ Detaylı bilgi için bkz: Bayram Akbulut, "Afrika Hristiyanlığının Ayırıcı Özelliği Olarak Şifa Bağışı," *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/2 (2022), 443-461.

³⁹ Gregory, "The Roles of Music in Society: The Ethnomusicological Perspective," 132.

⁴⁰ Adegbite, "The Impact of African Traditional Dance: Orósun Example," 136.

festival toplum içinde kaynaşmayı sağlamaya, gençler ve yetişkinler arasında iletişimi etkilemeye dolayısıyla kültürün de aktarımına yardımcı olmaktadır.⁴¹

Şilluk halkı (Shilluk people)⁴², Tanrı'nın⁴³ insanları çeşitli killerden yarattığına, bu vesile ile insanların farklı renklerde vücut bulduğuna inanmaktadır. Onlara göre Tanrı insana yürümesi ve koşması için bacaklar, ekin ekmesi için eller, yemesi için bir ağız vermiştir. Ayrıca Tanrı insana konuşması ve şarkı söylemesi için dil, müziğin ve dansın keyfini çıkarması için de kulaklar vermiştir.⁴⁴ Şilluk halkının bu inancı müzik ve dansın Tanrı tarafından kendilerine verilmiş bir nimet olarak algılanması gerektiği şeklinde yorumlanmaktadır. Tanrının kendilerini özellikle müziğe ve dansa teşvik etmesi sebebiyle söz konusu gelenekte müzik ve dansın özel bir yerinin olması ise oldukça doğaldır.

Afrika'daki birçok topluluk ve kabilede çeşitli amaçlarla kutlanan yıllık festival ve aktivitelerin amaçlarından bir diğeri ibadet ve ritüellerin eksiksiz bir şekilde yerine getirilmesidir. Bu sebeple dini bayram ve festivallerde müzik ve dans ile sıklıkla karşılaşmaktadır. Zira müzik ve dans söz konusu kutlamaları tamamlayan en önemli unsurlardan biri olarak kabul edilmektedir. Buna ek olarak özellikle uzun saatler süren gerek ibadetlerde gerekse festival ve aktivitelerde müzik bütünleştirici bir güç olmakta ve insanları bir arada tutma görevini üstlenmektedir.⁴⁵ Müzik ve dans sayesinde insanlar dini ritüellere

⁴¹ Idanreland, "Idanre People (Makanres)" (Erişim 06.12.2024).

⁴² Güney Sudan'ın üçüncü en büyük etnik grubu olan Şilluk halkı günümüz Şilluk Krallığını oluşturan halktır. Geleneğe göre krallık 15. yüzyılın ikinci yarısından sonra kurulmuştur. Şilluk halkının büyük çoğunluğu tarımcıdır ve dünyanın en uzun insanları arasında kabul edilir. Britannica, "Shilluk People", (Erişim 20.01.2025).

⁴³ Afrika kıtasındaki topluluklarda Tanrı'ya birçok farklı isimler verilmekte ve her Tanrının toplumdaki işlev ve görevi birbirinden farklılıklar göstermektedir. Geleneksel Afrika Dinleri'nde Tanrı'nın algılanış biçimi ve toplumdaki önemi hakkında detaylı bilgi için bk. Hammet Arslan, "'Geleneksel Afrika Dini'nde Tanrı Tasavvuru," *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/4 (2015), 7-26.

⁴⁴ Mbiti, *African Religions and Philosophy*, 121.

⁴⁵ Paschal Yao Younge, *Enhancing Global Understanding Through Traditional African Music and Dance: A Multicultural African Music Curriculum for American Middle Schools* (West Virginia University, 1998), 83.

fiziksel ve duygusal olarak katılmakta, bu sayede bedenler yorulsa bile ruhlar manevi bir haz almaktadır.⁴⁶

Afrika kıtasında müzik ve dansın yukarıda ifade edilen işlevleri dışında dini ve ahlaki açıdan başka görevleri de bulunmaktadır. Bunlardan biri müzik ve dansın toplumda âdeta ahlaki bir sınır çizmesi ve güzel şeyleri teşvik ederken kötü şeylerin önünde bir barikat olarak durmasıdır. Mesela Nijerya'da Igbo halkı arasında hicivli şarkı türleri vardır. Bahsi geçen şarkılar toplumda olumsuz tutum ve davranış içinde olan kişiler için yaptırım işlevi görmektedir. Buna karşın toplumdaki her bir birey erdemli ve ahlaki işler yaptığında veya cesaret örneği gösterdiğinde söz konusu kişi şarkılar aracılığıyla övülmekte ve onurlandırılmaktadır.⁴⁷ Böylece müzik ve dans Afrika toplumunda dini ve ahlaki açıdan iyi ve doğru olan davranışları desteklemekte; uygun olmayan, hoş gözükmeyen meselelerde de bir bariyer görevi üstlenmektedir. Ayrıca müzik ve dans, birçok ritüelde üstlendiği roller nedeniyle kutsal ile profan, doğal ile doğaüstü arasındaki sınırların dönüştürülmesine yönelik bir araç olarak bile düşünülebilmektedir. Mesela bazı Afrika toplumlarında müzik ve dans; toplumsal değerleri, bunlarla ilişkili davranışları ve bunların altında yatan ahlaki kodları ve kavramları kapsamaktadır.⁴⁸ Bahsi geçen bu rol ise, müziğin kutsallığını ve gücünü oluşturmaktadır.

Afrika toplumlarında müzik ve dansın diğer bir fonksiyonu iletişimdir. Söz konusu iletişim gerek bireylerin kendi aralarında gerekse Tanrı ile ilişkisinde etkin bir rol oynamaktadır. Böyle bir iletişimde genellikle kelimelerin ve cümlelerin yetersiz kaldığı düşünülmektedir. Burada devreye müzik ve dans girmektedir çünkü müzik ile dansın duygu ve hislerin karşı tarafa aktarılmasında kelimelerden daha kuvvetli olduğu kabul edilmektedir. Özellikle müzik ve dans çeşitli enstrüman ve çalgı aletleri ile desteklendiğinde iletişim kanalları daha da güçlenmektedir. Bu sebeple bazı festivallerde müzik ve dans toplum ile doğaüstü güçler arasındaki iletişimi düzenleyen en önemli araç olarak görülmektedir. Bu tür festivallere örnek olarak Asala Festivali

⁴⁶ Mbiti, *Introduction to African Religion*, 61.

⁴⁷ Mbaegbu, "The Effective Power of Music in Africa," 181.

⁴⁸ Mhoze Chikowero, *African Music, Power, and Being in Colonial Zimbabwe* (Bloomington: Indiana University Press, 2015), 1.

(Enugu Eyaleti), Ameru Yanyan Festivali (Ekiti) ve Egungun Festivali verilebilir.⁴⁹

Dini bir ritüel olarak uygulanan müzik ve dansın toplumun üyeleri ile insanlar üzerinde etkisi olduğuna inandıkları doğaüstü güçler arasındaki ilişkiyi düzenlediği düşünülmektedir. Müzik ve dans, belirli bir dini hareketin üyeleri için tören veya festivallerde merkezi bir unsur olarak öne çıkmaktadır. Böyle durumda müzik ve dans genellikle işin uzmanları tarafından icra edilmekte ve toplumun önde gelen üyeleri de katılmaktadır.⁵⁰ Medyum olarak kabul edilen ve psişik güçlere sahip olduğuna inanılan insanların müzik ve dans yoluyla ruhlar ve tanrılar ile iletişim kurduğunu iddia etmesi buna örnektir. Söz konusu amaca ulaşmak için medyumlar önce transa geçmek gayesiyle davul başta olmak üzere çeşitli enstrümanlar kullanmakta ve dans ederek şarkı söylemektedir. Zira kıta halkı için yaygın olan ruhlar⁵¹ veya başka güçler ile iletişime geçmenin yolu çoğu zaman müzik ve danstan geçmektedir. Bu bağlamda ruhlar, müzik ve dans aracılığıyla çağrılmakta; gelen ruhun, kişiyi ele geçirmesi beklenmektedir. Nihayetinde dini bir ritüelin parçası olarak müzik ve dans ruhani güçlerle doğrudan ve dolaylı olarak bir iletişim biçimi ve kişileri transa sevk eden hareketler olarak kabul edilmektedir.⁵²

Afrika'da ruhlar söz konusu olunca öne çıkanlardan biri şüphesiz ata ruhlarıdır.⁵³ Ata ruhları ile iletişime geçmek için müzik ve dansın rolü oldukça kritiktir. Zira müzik ve dans özellikle dini törenlerde ölmüş ataların ruhlarına bağlanılmasında en temel işlevi görmektedir. Ata ruhları ile iletişime geçmek isteyen kişinin ise en öncelikli yolu transa geçmektir ki bu da müzik ve dans sayesinde gerçekleşmektedir. Böylece transa geçen kişi ruhlar tarafından ele geçirilmekte, ateşin üstünde yürümek gibi normal zamanda mümkün olmayan

⁴⁹ Albert Oikelome, "The Music of the Dance: A Study of Music and Dance in African Culture," *Awka Journal of Research in Music and the Arts (AJRMA)* 13/ (2019), 197.

⁵⁰ Jeleel Olasunkanmi Ojuade, "The Nigerian Dance and the National Question," *Nigerian Theatre Journal* 7/2 (2004), 240.

⁵¹ Hammet Arslan, "Afrika Topluluklarında Tabiat Kültü ve Tabii Unsurlara Atfedilen Güçler," *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 4/8 (2017), 3.

⁵² Oikelome, "The Music of the Dance: A Study of Music and Dance in African Culture," 195.

⁵³ Hammet Arslan, "Afrika Topluluklarında Atalar Kültünün Önemi ve İşlevi," *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 3/6 (2016), 11.

şeyler yapabilmekte ve ruhlar dünyası ile iletişim kurabilmektedir.⁵⁴ Bu açıdan müzik ve dansın gerek Tanrı gerekse ruhlar ile iletişimde önemli bir yerinin olduğu görülmektedir. Ayrıca bu tarz müzik ve dans ritüelleri sırasında, özellikle de medyum gibi psişik güçlere sahip olduğuna inanılan kişilerin çıkardığı seslerin de kutsal bir anlam taşıdığı kabul edilmektedir.

Cenaze törenlerinde ve ölünün başında müzik ve dansın icra edilmesi geleneksel Afrika topluluklarında diğer bir önemli rol olarak görülmektedir. Burada icra edilen müzik en derin, dokunaklı ve hüznü şarkılardan seçilmektedir. Zaman zaman şarkılara ölen kişilerinin akrabalarının ağlama ve feryatları eşlik etmektedir. Bazen de yakın akrabaları ölen kişi için övgü ve hürmet dolu besteleri anlık olarak icra etmektedir.⁵⁵ Böylece cenaze törenleri müzik ve dans aracılığıyla yapılmaktadır.

Cenaze sırasında veya ölünün başında icra edilen müzik ve dansın birçok farklı anlam ve amacı bulunmaktadır. Buradaki en temel amaç ölen kişinin ruhunu memnun etmek ve geride kalan yası aileye teselli vermektir. Ayrıca ölen kişinin ataların dünyasına geçişini onurlandırmak için de müzik ve dansa başvurulmaktadır. Mesela Senufo cenazelerinde kederli yakınları teselli etmek, ölüyü onurlandırmak ve hepsinden önemlisi toplumsal birlikteliği güçlendirmek amacıyla müziğin sürekli çalındığı ifade edilmektedir.⁵⁶ Bu açıdan cenaze ritüellerinde müzik ve dansın dini ve toplumsal açıdan merkezi bir rol oynadığı görülebilmektedir.

Oldukça meşhur ve kölelik karşıtı bir yazar olan Olaudah Equiano (ö. 1797) biyografisinde Afrikalıları tanımlamak için “Neredeyse dansçılardan, müzisyenlerden ve şairlerden oluşan bir milletiz.”⁵⁷ ifadesini kullanmıştır. Eğlenme başta olmak üzere kıtadaki toplulukların birçok amaçla müzik ve dansa başvurdukları görülmektedir. Doğum, ölüm, ekinlerin hasadı, şifa bulma, kötü ruhları kovma, ruhlarla iletişime geçme, kutsama, tazimde bulunma, milli veya dini kutlamalar, üzüntü ve sevinç gibi akla gelebilecek her türlü durumda müzik ve dans devreye girmektedir. Hatta birkaç kişi veya

⁵⁴ Mbiti, *Introduction to African Religion*, 156.

⁵⁵ Mbiti, *African Religions and Philosophy*, 201.

⁵⁶ Oikelome, “The Music of the Dance: A Study of Music and Dance in African Culture,” 194.

⁵⁷ Olaudah Equiano, *The Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano* (London, 1789), 14.

kalabalık bir grup bir araya geldiğinde genellikle müzik çalınmakta ve dans edilmektedir. Bu durum ibadet için toplansalar bile değişmemektedir. Zira onlar için müzik ve dans ibadetin ana unsurlarından biri olarak tezahür etmektedir.

Sonuç

Bireysel ve toplumsal yaşamın ayrılmaz bir parçası olan müzik ve dans Afrika kıtasında dini, sosyal ve kültürel birçok işleve sahiptir. Bahsi geçen gelenekte müzik ve dans sadece bir eğlence aracı değil, aynı zamanda ibadet, iletişim, şifa ve toplumsal birlikteliğin sağlanmasında önemli bir araçtır. Dini ritüellerde müzik ve dans, tanrılar ve ata ruhlarıyla iletişim kurmanın, manevi arınmanın ve ruhsal deneyimlerin ayrılmaz bir parçası olarak görülmektedir. Ritüelistik danslar ve müzikler, kutsal ve dünyevi arasındaki sınırları aşarak bireyleri trans haline sokabilmekte ve mistik deneyimler yaşanmasını sağlayabilmektedir.

Afrika toplumlarında müzik ve dansın sosyal düzeni sağlamaya katkıda bulunduğu gözlemlenmektedir. Bireyler, müzik aracılığıyla sosyal normları ve ahlaki değerleri öğrenirken, toplumsal aidiyet duygusunu da pekiştirmektedir. Hicivli şarkılar aracılığıyla kötü davranışlar eleştirilirken, kahramanlık ve erdemli hareketler övgüyle anılmaktadır. Böylelikle müzik ve dans toplumsal normların, ahlaki değerlerin ve kültürel kimliğin aktarımında etkili birer mecra olarak kullanılmaktadır. Özellikle müzik aracılığıyla bireyler, topluluklarının değer sistemini öğrenmekte ve bu sistemle özdeşleşme sürecine dâhil olmaktadır. Bu yönüyle, müzik ve dans, kültürel sürekliliğin sağlanmasında ve toplumsal yapının istikrarının korunmasında merkezi bir konuma sahiptir; statik bir kültürel mirastan ziyade, toplumun nabzını tutan ve onu dönüştüren canlı bir organizmadır.

Müzik ve dans, aynı zamanda şifa ritüellerinde de önemli bir yer tutarak ruhsal ve fiziksel hastalıkların tedavisinde kullanılmaktadır. Müzik ve dans, bireyin ve toplumun kimliğini şekillendiren, ruhsal bağlantılar kuran, dini ve sosyal yapıyı besleyen temel unsurlar arasında yer almakta; bireyin bedenzihin-ruh dengesinin yeniden sağlanmasında merkezi bir rol oynamaktadır. Bu ritüellerde kullanılan ritimler, melodiler ve bedensel hareketler, hastanın iyileşme sürecine hem psikolojik hem de sembolik düzeyde katkı sunmakta,

topluluk üyelerinin de bu sürece katılımıyla kolektif bir iyileşme atmosferi oluşturulmaktadır. Bu unsurlar, Afrika kültürünün ahlaki ve toplumsal açıdan da ne kadar güçlü bir yapı sunduğunu göstermektedir.

Geleneksel Afrika Dinleri'nde müzik ve dansın ritüel, sosyal ve kültürel işlevleri üzerine yapılan bu çalışma, konunun anlaşılmasına katkı sağlamaktadır. Gelecekteki araştırmalarda farklı Afrika toplulukları özelinde karşılaştırmalı çalışmalar yapılması, müzik ve dansın dini ritüellerdeki rolünün modern etkiler karşısında nasıl değiştiğinin incelenmesi ve özellikle ata ruhlarıyla iletişim ile madde manevi hastalıklara şifa arayışında müzik ve dansa başvurulması konularında saha araştırmalarının gerçekleştirilmesi, konunun daha geniş bir perspektiften ele alınmasına yardımcı olacaktır.

Kaynakça

- Adegbite, Adesina. "The Impact of African Traditional Dance: Orósùn Example." *Journal Media and Communication Studies* 2/6 (2010), 133-137.
- Akbulut, Bayram. "Afrika Hristiyanlığının Ayrıcı Özelliği Olarak Şifa Bağışı." *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/2 (2022), 443-461. <https://doi.org/10.51447/uluifd.1063469>
- Arslan, Hammet. "Afrika Topluluklarında Tabiat Kültü ve Tabii Unsurlara Atfedilen Güçler." *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 4/8 (2017), 2-16.
- Arslan, Hammet. "'Geleneksel Afrika Dini'nde Tanrı Tasavvuru." *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/4 (2015), 7-26.
- Arslan, Hammet. "Krallar, Şefler ve Bilgeler: Afrika Topluluklarında Önemli Şahsiyetler." *İlahiyat Alanında Araştırma Makaleleri*. ed. Nurullah Agitoğlu - Mehmet Sait Uzundağ. 102-129. Ankara: Gece Akademi, 2019.
- Bebey, Francis. *African Music: A People's Art*. African Arts. New York: Lawrence Hill Books, 1975. <https://doi.org/10.2307/3335127>
- Chernoff, John Miller. *African Rhythm and African Sensibility: Aesthetics and Social Action in African Musical Idioms*. Chicago: The University of Chicago Press, 1981. <https://doi.org/10.21504/amj.v6i3.1173>

- Chikowero, Mhoze. *African Music, Power, and Being in Colonial Zimbabwe*. Bloomington: Indiana University Press, 2015. <https://doi.org/10.21504/amj.v10i2.2045>
- Equiano, Olaudah. *The Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano*. London, 1789. <https://doi.org/10.1017/cbo9781139583657>
- Green, Doris. "The Creation of Traditional African Dance / Music Integrated Scores." *Journal of Movement Arts Literacy* 4/1 (2018), 1-14.
- Green, Doris. "Traditional Dance in Africa." *African Dance: An Artistic, Historical and Philosophical Inquiry*. ed. Kariamu Welsh. Trenton: Africa World Press, 1998. <https://doi.org/10.2307/1161262>
- Gregory, Andrew H. "The Roles of Music in Society: The Ethnomusicological Perspective." *The Social Psychology of Music*. ed. David J. Hargreaves - Adrian C. North. 123-140. Oxford: Oxford University Press, 1997. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198523840.003.0007>
- Gyekye, Kwame. *African Cultural Values*. New York: Sankofa Publisher, 1996.
- Hammet ARSLAN. "Afrika Topluluklarında Atalar Kültünün Önemi ve İşlevi." *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 3/6 (2016), 7-27.
- Idanreland, "Idanre People (Makanres)" (Erişim 06.12.2024). <https://idanreland.com/idanre-people-makanres/>
- James, Christopher. "Melodic and Rhythmic Aspects of Indigenous African Music." *Folklore Studies* 3/ (1992), 15-28.
- Jones, A. M. "African Music." *African Affairs* 48/193 (1949), 290-297. <https://doi.org/10.1093/oxfordjournals.afraf.a093756>
- Kidula, Jean Ngoya. "Music Culture: African Life." *Music in the Life of the African Church*. ed. Roberto R. King et al. 37-57. Waco: Baylor University Press, 2008. <https://doi.org/10.1163/157006610x497563>
- Locke, David. "Improvisation in West African Musics." *Music Educators Journal* 66/5 (1980), 125-133. <https://doi.org/10.2307/3395790>
- Manganyi, Jele S. - Buitendag, Johan. "A Critical Analysis on African

Traditional Religion and the Trinity." *HTS Teologiese Studies / Theological Studies* 69/1 (2013), 1-14. <https://doi.org/10.4102/hts.v69i1.1934>

Mapaya, Madimabe Geoff. "The Study of Indigenous African Music and Lessons from Ordinary Language Philosophy." *Mediterranean Journal of Social Sciences* 5/20 (2014), 2007-2014. <https://doi.org/10.5901/mjss.2014.v5n20p2007>

Mbaegbu, Celestine Chukwuemeka. "The Effective Power of Music in Africa." *Open Journal of Philosophy* 05/03 (2015), 176-183. <https://doi.org/10.4236/ojpp.2015.53021>

Mbiti, John. *African Religions and Philosophy*. New York: Anchor Books, 1970.

Mbiti, John. *Introduction to African Religion*. London: Heinemann, 1975.

Merriam, Alan P. "Characteristics of African Music." *Journal of the International Folk Music Council* 11/ (1959), 13-19. <https://doi.org/10.2307/834848>

Monteiro, Nicole - Wall, Diana. "African Dance as Healing Modality Throughout the Diaspora: The Use of Ritual and Movement to Work Through Trauma." *Journal of Pan African Studies* 4/6 (2011), 234-253. <http://www.jpnafrican.com/docs/vol4no6/4.6-13AfricanDance.pdf>

Munyaradzi, Givewell - Zimidzi, Webster. "Comparison of Western Music and African Music." *Creative Education* 3/2 (2012), 193-195. <https://doi.org/10.4236/ce.2012.32030>

Ndubisi, Ejikemeuwa - Kanu, Ikechukwu Anthony. "The Value of African Music: The Past, the Present and the Future." *Journal of Humanities and Cultural Studies* 3/ (2022), 20-36.

Nnamani, Nnamani Sunday. "The Role of Folk Music in Traditional African Society: The Igbo Experience." *Journal of Modern Education Review* 4/4 (2014), 304-310. [https://doi.org/10.15341/jmer\(2155-7993\)/04.04.2014/008](https://doi.org/10.15341/jmer(2155-7993)/04.04.2014/008)

Nwafor, Ofobuike. "The Development of Indigenous African Dance: A Paradigmatic Appraisal of Nkpokiti of Umuze." *Creative Artist: A Journal of Theatre and Media Studies* 7/1 (2013), 179-196.

- Oikelome, Albert. "The Music of the Dance: A Study of Music and Dance in African Culture." *Awka Journal of Research in Music and the Arts (AJRMA)* 13/ (2019), 185-202.
- Ojuade, Jeleel Olanakanmi. "The Nigerian Dance and the National Question." *Nigerian Theatre Journal* 7/2 (2004), 236-247.
- Otto, Karolyi. *Traditional African and Oriental Music*. London: Penguin, 1998.
- Primus, Pearl. "African Dance." *African Dance: An Artistic, Historical and Philosophical Inquiry*. ed. Kariamu Welsh. 3-13. Trenton: Africa World Press, 1998. <https://doi.org/10.2307/1161262>
- Britannica, "Shilluk People", (Erişim 20.01.2025). <https://www.britannica.com/topic/Shilluk>
- Sowande, Fela. "African Music." *Journal of the International African Institute* 14/6 (1944), 340-342. <https://doi.org/10.2307/1156558>
- Tume, Oluwatosin Kooshima. "Music and Dance as Emotions of Bridal Processions: An Assessment of the Obitun Performance of the Ijumu People of Kogi State." *Gender Politics: Women Writings and Film in Northern Nigeria*. ed. Ahmed Yerima. 165-180. Ibadan: Kraft Books Limited, 2012.
- Wakaba, Philip Ndungu. *Preserving Traditional Agikuyu Music: The Development of a Comprehensive Teaching Guide*. Ball State University, 2009.
- Ward, W. E. "Music of the Gold Coast." *The Musical Times* 73/ (1932), 797-799. <https://doi.org/10.2307/919789>
- Welsh, Kariamu. *African Dance*. Philadelphia: Chelsea House Publishers, 2004.
- Wilmore, Gayraud. "Historical Perspective." *The Cambridge Companion to Black Theology*. ed. Dwight Hopkins - Edward Antonio. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. <https://doi.org/10.1017/ccol9780521879866.003>
- Younge, Paschal Yao. *Enhancing Global Understanding Through Traditional African Music and Dance: A Multicultural African Music Curriculum for American Middle Schools*. West Virginia University, 1998.



**Edebiyatın Kör Bakışı: Görme Engelli Ebü'l-Alâ el-Maarri'nin
Divanında Göze Dair Unsurların Şiirsel Temsilleri**

The Blind Gaze of Literature: Poetic Representations of Eye-Related
Elements in the Divan of the Visually Impaired Abu al-Ala al-Ma'arri

Recep ÇELİK

Dr. Öğr. Gör. Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı ABD,
Lecturer, Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology,
Department of Arabic Language and Rhetoric
recepcelik@nevsehir.edu.tr

ORCID: 0000-0002-5099-1231

DOI: 10.47424/tasavvur.1622885

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 19 Ocak / January 2025

Kabul Tarihi / Date Accepted: 2 Nisan / April 2025

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2025

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Çelik, Recep. “Edebiyatın Kör Bakışı: Görme Engelli Ebü'l-Alâ el-Maarri'nin Divanında Göze Dair Unsurların Şiirsel Temsilleri”. *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 11/1 (Haziran 2025): 267-299.

<https://doi.org/10.47424/tasavvur.1622885>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdağ, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0



Öz

Bu makalede, 10. ve 11. yüzyılın özgün ve tartışmalı şairlerinden Ebü'l-Alâ el-Maarri'nin edebî mirası incelenmekte ve özellikle kendisinin görme engeli bağlamında eserlerinde işlediği “görme” teması ele alınmaktadır. Şairin âmâ olmasına rağmen eserlerinde “görme” temasını sıkça işlemesi, bu konuyu özellikle ilginç kılmaktadır. Fiziksel olarak gözü görmeyen birinin, eserlerinde bununla ilgili unsurlara yer vermesi, okuyucuyu derin bir tefekkür ve paradoksla karşı karşıya bırakmaktadır. Bu engelinin, şairin içsel bir görme ya da duyuşsal farkındalık boyutunda nasıl bir metafora dönüştüğü, Maarri'nin şiirlerinde açıkça kendini göstermektedir. Antik Çağ'da körlük, doğaüstü güçlerle bağlantılı olarak yorumlanırken, Orta Çağ'da sıkça bir ceza yöntemi olarak kullanılmıştır. Rönesans döneminde ise görme engeli, hem bir cezalandırma biçimi hem de ruhanî idrakin bir işareti olarak farklı bir anlam kazanmıştır. Maarri, küçük yaşta dünya ışığından mahrum olmasına rağmen, felsefî derinliği ve eleştirel yaklaşımıyla döneminin geleneksel şiir anlayışına meydan okumuş ve şüpheli düşünceleriyle dikkat çekmiştir. Makale, şairin divanındaki görme ile ilgili kelimelerin nasıl anlamlandırıldığını ve kişisel deneyimleri ile felsefî sorgulamalarının şiirlerine nasıl yansıdığını incelemektedir. Ayrıca, “görme” metaforu üzerinden insanın varoluşsal soruları ve hayatın anlamı konusundaki derin sorgulamalarına odaklanılmakta ve bu temanın Maarri'nin edebî kişiliği ve düşünsel dünyasında nasıl şekillendiği analiz edilmektedir. Çalışma, Maarri'nin görme engelini edebî ve felsefî bir güce dönüştürdüğünü kanıtlamakta; bu bağlamda, fiziksel sınırların sanatsal yaratıcılığı nasıl besleyebileceğine dair evrensel bir argüman sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Belâgat, Şiir, Edebiyat, Görme Engeli, Ebü'l-Alâ el-Maarri.

Abstract

The literary legacy of Abū al-'Alā' al-Ma'arrī, one of the most unique and controversial poets of the 10th and 11th centuries, is examined in this article, with a particular focus on the theme of “vision” in relation to his blindness. The fact that the poet, despite being blind, frequently addresses the theme of “vision” in his works makes this topic especially intriguing. The inclusion of elements related to vision by someone who is physically devoid of the ability

to see confronts the reader with a profound reflection and paradox. The poet's blindness transforms into a metaphor for inner vision or sensory awareness, a transformation that is clearly visible in Ma'arrî's poetry. In ancient times, blindness was often interpreted in connection with supernatural powers, whereas in the Middle Ages, it was frequently used as a form of punishment. During the Renaissance, blindness gained a dual significance as both a form of punishment and a symbol of spiritual insight. Despite losing his sight at a young age, Ma'arrî defied the conventional poetic understanding of his time with his philosophical depth and critical approach, drawing attention for his skeptical thoughts. This article examines how words related to vision in the poet's *divan* are conceptualized and how his personal experiences and philosophical inquiries are reflected in his poetry. Moreover, through the metaphor of "vision," it delves into the poet's profound exploration of existential questions and the meaning of life, analyzing how this theme shapes Ma'arrî's literary persona and intellectual world. The study proves that Ma'arrî transformed his blindness into a literary and philosophical strength, presenting a universal argument on how physical limitations can nurture artistic creativity.

Keywords: Arabic Language, Rhetoric, Poetry, Literature, Blindness, Abū al-'Alā' al-Ma'arrî.

1. Giriş

Antik Çağ'da (MÖ 3000-MS 500 arası), doğaüstü güçlerin körlüğe neden olduğuna dair inançlar yaygındır. Orta Çağ'da (5. yüzyılın sonlarından 15. yüzyılın sonlarına kadar) ise görme yetisinden mahrum bırakılma, sıkça uygulanan bir ceza yöntemi olarak kendini göstermiştir. Bu nedenle Orta Çağ Avrupa'sında görme engelli bireyler, toplumsal yaşama tam anlamıyla entegre edilememişlerdir. Rönesans Avrupa'sında (14-17. yüzyıllar arası) âmâ olmak, hem bir "ceza" hem de "ruhanî içgörü"nün bir ifadesi olarak bir "ödül" şeklinde değerlendirilmeye devam etmiştir.¹

Görme engelli olan Ebü'l-Alâ el-Maarrî de 10. ve 11. yüzyıl edebiyat dünyasının özgün ve tartışmalı şairlerinden biri olarak edebî mirasıyla öne çıkan

¹ Fatoş Subaşıoğlu - Zeynep Zeren Atayurt Fenge, "Dünyada ve Türkiye'de Görme Engellilik: Zaman Çizelgesi", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 59/1 (26 Haziran 2019), 595.

bir isimdir. Hayatının büyük bir kısmını âmâ olarak geçiren Maarrî, felsefî derinliği ve eleştirel yaklaşımıyla döneminin geleneksel şiir normlarına meydan okuyan bir şair olarak bilinmektedir. Şüpheli düşünce yapısı, dinî ve toplumsal kurumlara yönelik eleştirileriyle tanınan Maarrî'nin, eserlerinde işlediği "görme" teması, hem kişisel deneyimlerinden hem de felsefî sorgulamalarından beslenir. Maarrî'nin divanında, doğrudan ya da dolaylı olarak âmâlık ile ilişkili kelimeler dikkat çekmektedir. Henüz akıl bâliğ olmadan gözlerini kaybeden bir şairin, gözle ilgili anlatımları nasıl işlediği, edebiyat literatürü açısından ilginç ve araştırmaya değer bir olgudur. Şiirlerinde görmeye dair birçok unsur hem hakikî hem de mecâzî anlamda kullanması, renkler gibi ancak görerek anlaşılabilecek çeşitli unsurlar üzerine yaptığı yorumlar, kendi iç dünyasında bu unsurları nasıl anlamlandırdığı bağlamında oldukça dikkat çekicidir.

Ebü'l-Alâ el-Maarrî'nin genel olarak Arap Dili ve belâgatindeki yerine dair kaleme alınan doktora tezi² ve Maarrî'nin şiirlerinde körlük ve inzivanın psikolojik boyutunu ele alan çalışmalar olmakla birlikte³ bu makale, onun âmâ bir şair olarak divanındaki şiirlerinde "görme" temasını nasıl temsil ettiğini incelemeyi amaçlamaktadır. Makalede Maarrî'nin, "görme" metaforunu kullanarak insanın varoluşsal sorularına ve hayatın anlamına dair derin sorgulamalarını nasıl dile getirdiği ve bu temanın onun edebî kişiliğinde ve düşünsel dünyasında nasıl anlamlandığı incelenecektir. Yöntem olarak şairin divanında geçen "görme" ile ilgili kelimelerin semantik ve metaforik anlamlarına bakılacak ve ayrıca şiirlerdeki varoluşsal sorgulamalar ve eleştirel düşünceler felsefî bir analizle ele alınacaktır. Bu çalışma, klasik Arap edebiyatında âmâ bir şairin dil ve metafor dünyasını nasıl inşa ettiğini inceleyerek edebiyat araştırmalarına yeni bir perspektif kazandıracaktır. Bu bağlamda, Maarrî'nin şiirlerinde "görme" temasının nasıl şekillendiğini analiz etmek, klasik Arap şiirinde görme duyusunun temsilini ortaya koyarken, aynı zamanda engellilik ve edebiyat arasındaki ilişkiye dair özgün bir değerlendirme sunacaktır.

² Muhammet Yasir İnce, *Ebü'l-Alâ el-Maarrî ve Arap Dili ve Belâgatındaki Yeri* (Türkiye: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlahiyat Fakültesi Bölümü, Doktora Tezi, 2021).

³ Aydın Kudat - Halid Duhamî, "Ebü'l-Alâ el-Ma'arrî'nin Şiir ve Arapça Edebiyatında Körlük ve İnzivanın Psikolojik Boyutu", *İlahiyat Arşiv* 3 (2019), 87-109.

2. Ebü'l-Alâ el-Maarri'nin Hayatı ve Edebî Kişiliği

Ebü'l-Alâ el-Maarri, 25 Aralık M. 973 yılında Halep ile Humus arasında bulunan Maarretünnu' mân' da doğdu. Dedesi, babası ve amcası kadılık görevlerinde bulunmuş köklü bir aileye mensuptur. Üç dört yaşlarında⁴ çiçek hastalığı⁵ nedeniyle gözlerini kaybeden Maarri, ilk eğitimini babasının yanında almış, Halep'te dil, edebiyat ve hadis dersleri görmüştür. M. 1007 yılında Bağdat'a giderek burada dil, edebiyat, fıkıh ve kelâm âlimleriyle tanışan Maarri, edebiyatın yanı sıra felsefî eserlerle de ilgilenmiş ve bundan bir buçuk yıl sonra annesinin vefatı üzerine memleketine dönerek uzlete çekilmiştir. Körlük ve münzevî yaşamından dolayı kendisine döneminin şairleri tarafından "rehînü'l-mahbiseyn" (iki bakımdan mahpus) denilmiştir.

Kendisi bu hususu, bir şiirinde şöyle dile getirmektedir:

أَرَانِي فِي الثَّلَاثَةِ مِنْ سُجُونِي فَلَا تَسْأَلُ عَنْ الْخَيْرِ النَّبِثِ
لَقَدْ نَاطِرِي وَلُزُومِ بَيْتِي وَكَوْنِ النَّفْسِ فِي الْجَسَدِ الْحَبِثِ⁶

"Kendimi üç türlü zindanda görüyorum, artık kötü haber sorma. Gözlerimi kaybettim, evime mahkûm oldum ve canım bu çürümüş bedende sıkışıp kaldı."

يَا هَفَ نَفْسِي عَلَى أَنِّي رَجَعْتُ إِلَى هَذِهِ الْبِلَادِ وَمَ أَهْلِكَ بِيَعْدَادَا
إِذَا رَأَيْتُ أُمُورًا لَا تُوَافِقُنِي، قُلْتُ: الْإِيَابُ إِلَى الْأَوْطَانِ أَدَى ذَا⁷

"Ne yazık ki bu topraklara geri döndüm, keşke Bağdat'ta ölmüş olsaydım! Burada hoşuma gitmeyen şeyler görünce, 'Vatana dönüş yolculuğu işte böyle sonuçlanır' dedim."

⁴ Musa Carullah Bigiyef, *el-Lüzûmiyyât* (Kazan: Şeref Matbaası, 1907), 9.

⁵ Mustafa Kırkız, "Şair Ebü'l-Alâ el-Ma'arri, Hayatı, Eserleri ve Edebî Anlayışı", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (Haziran 2011), 157.

⁶ Ahmed b. Abdullah b. Süleyman Ebü'l-Alâ el-Ma'arri, *el-Luzûmiyyât*, thk. Emin Abdulaziz Hancı (Kahire: Mektebetu'l-Hancı, 1924), 188.

⁷ Ebü'l-Alâ el-Ma'arri, *el-Luzûmiyyât*, 1924, 292.

Hayatı boyunca resmi görev almayan Maarri, M. 1057 yılında Maarretünnu'mân'da vefat etmiş⁸ ve mezarı başında yetmiş⁹ veya seksen¹⁰ şair, mer-siye okumuştur. Yaklaşık 84 yıllık hayatı boyunca, manzum ve mensur olarak yetmişten fazla eser kaleme alarak ardında zengin bir edebî miras bırakmıştır. Kısa boyu, zayıf ve çirkin görünümü sebebiyle hayatı boyunca aşağılık duy-gusundan kurtulamadığı, güvensizlik ve karamsarlık içinde yaşadığı anlaşılmaktadır. Toplumdaki fakih, kelâmcı, sûfî ve idarecileri sürekli olarak eleştiren Maarri, bu eleştirileri sayesinde tanınmış ve talebelerinin sayısını artırmayı başarmıştır. Maddî zorluklar içinde yaşamış olmasına rağmen sade bir hayat sürmüştür ve dünyevî değerlere önem vermemiştir.¹¹

Ebü'l-Alâ Maarri'nin edebiyat ve şiir hakkındaki görüşleri, onun özgün düşünce dünyasını ve eleştirel yaklaşımını yansıtır. Âmâ bir şair olarak yaşamının büyük bir bölümünü inzivada geçiren Maarri, şiirlerinde ve eserlerinde derin bir felsefi sorgulama ve toplumsal eleştiri geleneğini sürdürmüştür. Onun edebiyat ve şiir anlayışı, döneminin genel eğilimlerinden ayrılan, özgün ve eleştirel bir nitelik taşımış, bununla birlikte mecaz ve sembollerle örülü bir anlatım üslubundan dolayı kriptik bir kişilik olarak değerlendirilmiştir.¹²

Ebü'l-Alâ Maarri'nin edebî yaklaşımı, şüphecilik ve düşünsel özgürlük temeline dayanır. İslam dünyasında, "şüpheli" ve "düşünsel özgürlüğü savunan" bir figür olarak tanınan Maarri, şiirlerinde din, toplum, gelenek ve ahlak kurallarını sıkça eleştirir. Eserlerinde, insanın varoluşsal sorgulamaları üzerine derin bir endişe ve kuşku yansır. Onun körlüğü, içsel dünyasındaki duygusal boyutuyla Kemal Tahir'in (öl. 1973) şu sözünü çağırıştır: "Ne demiş

⁸ İsmail b. Ömer İbn Kesir, *el-Bidâye ve'l-Nihâye* (Beyrût: Mektebü'l-Me'ârif, trs), 12/73; Şemsuddin Sâmî, *Kâmûsu'l-Alâm* (Ankara: Kaşgar Neşriyat, 1996), 6/4325-4326.

⁹ Sahbân Halifât, "Ebü'l-Alâ el-Ma'arri", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/287-291.

¹⁰ Abdurrahman Celaluddin Suyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Mısır: Matba'atu's-Sa'âde, 1952), 113.

¹¹ Halifât, "Ebü'l-Alâ el-Ma'arri", 10/287-291.

¹² Soner Gündüzöz, "Filozof Şair Ebü'l-Alâ el-Ma'arri'nin 'es-Sâhil ve's-Şâhic' Adlı Fablına Dair Bir Değerlendirme", *Kırıkkale İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 1/2 (08 Aralık 2016), 10.

Köroğlu'nun babası? Biz kör olduysak, dünyanın da bakılacak bir yüzü kalmadı ya!"¹³ Maarî'nin körlüğü, dünya üzerindeki çirkinlikler ve adaletsizliklere karşı duyduğu derin hayal kırıklığını ve içsel isyanı ifade eder. Bir şiirinde şöyle demektedir:

مَا لِي رَأَيْتُ دُعَاةَ الْعَمَى نَاطِقَةً وَالرُّشْدُ يَصْنُمْتُ خَوْفَ الْقَتْلِ دَاعُوهُ¹⁴

"Ne oluyor da sapkınlık davetçilerini konuşurken görüyorum, oysa doğruluk davetçileri, öldürülme korkusuyla susuyorlar."

Maarî, insan hayatını ve dünyadaki adaletsizliği sıkça eleştirir, bu bakış açısı onun edebî üslubunu belirgin kılar. Edebî yaklaşımı, şüpheci ve sorgulayıcı düşünceye dayanır; şiirlerinde din, toplum, gelenek ve ahlak kurallarını sorgulayan profan anlatımlar hâkimdir. Ölüm ve insanın faniliği, şiirlerinde merkezî temalar arasında yer alır ve bu konuları işlerken derin bir felsefî sorgulama öne çıkar. Maarî, geleneksel Arap şiir normlarına meydan okuyarak şiirin amacının düşündürmek olduğunu savunur. Bu nedenle etkili kullanımlar sayesinde derin manalar aracılığıyla düşündürmekle beraber sade, doğrudan ve açık bir dil kullanmayı tercih eder. Dönemin edebî akımlarıyla kesişen ancak onlardan ayrılan özgün bir çizgiye sahip olan Maarî, şüpheci, eleştirel ve sorgulayıcı tutumu ile geleneksel şiir anlayışlarından belirgin bir şekilde ayrılır. Bu özgünlük, onu klasik Arap edebiyatında benzersiz bir konuma yerleştirir.¹⁵ Netice olarak sade ve doğrudan bir dil kullanmasıyla felsefî derinliğini birleştirmesi, onun klasik Arap edebiyatında kendine özgü bir konum elde etmesini sağlamıştır.

¹³ Kemal Tahir, *Yorgun Savaşçı* (İstanbul: İthaki, 2007), 204.

¹⁴ Ahmed b. Abdullah b. Süleyman Ebü'l-'Alâ el-Ma'arrî, *el-Luzûmiyyât*, thk. Emin Abdulaziz Hancı (Kahire: Mektebetu'l-Hancı, 1924), 2/410.

¹⁵ Muhammed Hilmi Tammâre, "'Ebü'l-'Alâ el-Ma'arrî' (Osmanlıcaya Çev. Abdüllatif Nevzâd; Osmanlıcadan Sad. Yıldız, Musa-Ceviz Nurettin)", *Nüşa Dergisi* 22 (28 Ocak 2006), 113-134; Halifât, "Ebü'l-'Alâ el-Ma'arrî"; Kırkız, "Şair Ebü'l-'Alâ el-Ma'arrî, Hayatı, Eserleri ve Edebi Anlayışı", 157-175; Rızaeddin Fahreddin, *Ebü'l-'Alâ el-Ma'arrî* (Orenburg: Şark Kütüphanesi, 1908).

3. Maarri'nin Şiirlerinde Görmeye Ait Unsurlar

Mevlana'ya (öl. 1273) göre, "İnsan, gözden ibârettir. Geri kalan deridir, ceseddir."¹⁶ Bu vecizeden hareketle Maarri için doğum, bir insanın dünyaya gelmesinden ziyade, gözlerin dünyaya açılması gibidir.

Bu bölümde Maarri'nin şiirlerinde görme duyusuna dair algısını ve bu algının şiirsel temsillerini gösteren örnekler sunulacaktır. Konunun kapsamını aşmamak adına, görme ile ilgili göz, kaş, kirpik gibi uzuvlar; renk, ışık, parlaklık ve solukluk gibi sıfatları araştırmak yerine, yalnızca "ayn/göz" kelimesi esas alınarak bir tarama yapılacaktır. Göz ve görme ile ilişkili diğer kelimelerin taranıp incelenmesi ise başka bir araştırma konusu olacak düzeydedir.

Ebü'l-Alâ el-Ma'arri'nin *el-Lüzûmiyyât / Lüzûmü mâ lâ yelzem*¹⁷ divanında "ayn" kelimesi özelinde göz ve görme imgelerine odaklanarak yapılan tarama sonucunda ulaştığımız şiir örnekleri şunlardır.

Maarri'nin "عين" kelimesini göz ve görme anlamında kullandığı şiirleri:

¹⁶ Mevlâna Celaleddin Rumî, *Mesnevî Tercümesi*, çev. Şefik Can (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1997), 1/107.

¹⁷ "Lüzûmü Mâ Lâ Yelzem / el-Lüzûmiyyât", 11.000 beyitten oluşan ve Ebü'l-Alâ el-Maarri'nin bilgi, ahlak, madde, Allah, ruh, siyaset ve sosyal hayatla ilgili görüşlerini içeren felsefi bir eserdir. Eser, kısa paragraflar halinde alfabetik seci ile seyredir. "Lüzûmü Mâ Lâ Yelzem", cedel ilminde bir terimdir ve Maarri tarafından felsefi bir amaçla kullanılmıştır. Bu tabir, gerekli olmayan bir şeye şairin kendisini zorlayarak geleneksel tek harfli kafiye yerine çift harfli kafiye uygulamasından gelmektedir. Şairin bu zorlamalı üslubu bazıları tarafından eleştirilmiş, hatta sadece lügat bilgisini göstermek için yazdığı iddia edilmiştir. Maarri'nin icadı olan bu çifte kafiye tekniği, kendisinden sonra *iltizam* terimiyle şiir sanatına dâhil olmuştur. Doktora çalışmasını Maarri üzerine yapan Tâhâ Hüseyin (öl. 1973), Maarri'nin asıl fikirlerini gizlemek için bu yöntemi kullandığını belirtmiştir. Halîfât, "Ebü'l-Alâ el-Ma'arri", 10/287-291. Rusyalı bir Tatar düşünürü olan Musa Carullah Bigiyef (öl. 1949), Maarri'nin *el-Lüzûmiyyât* divanını bir seçki olarak eski Tatar Türkçesine tercüme etmiştir. Yazdığı bu çeviri eserinin mukaddimesinde "Lüzûmiyyât" ifadesinin edebî örf anlamının dışında "söz konusu divanda bulunan beyitlerin bilinmesi ve ezberlenmesinin her ilim talebesine lazım olduğu nokta-i nazarından bu ebyât-ı ilmiyye-i edebiyye-i hikemiyyenin "Lüzûmiyyât" adı ile isimlendirilmesinin daha doğru bir yorum gerekçesi olduğunu ifade etmiştir. Bigiyef, *el-Lüzûmiyyât*, 1.

أَقْلُ الَّذِي تَجْنِي الْعَوَانِي تَبْرُجُ، يُرِي الْعَيْنَ مِنْهَا حُلِيِّهَا وَخَضَابَهَا¹⁸

“Güzel kadınların işledikleri en küçük günah, süslerini ve makyajlarını gözler önüne sermeleridir.”

عَجِبَ اللَّيْلُ مِنْ سُورِكَ فِيهِ، وَأَتَى الْعَيْنَ ثَاكِلاً فِي سِلَابٍ¹⁹

“Gece, içinde neşelenmene şaşırdı. Ve (bu neşe) gözlerine yas içinde karanlık bir örtüyle geldi.”

وَمَنْ عَايَنَ الدُّنْيَا بَعَيْنٍ مِنَ النُّهَى، فَلَا جَذْلٌ يُفْضِي إِلَيْهِ، وَلَا كَبْتُ²⁰

“Ve akıl gözüyle dünyayı gören kimse, neşe içinde coşmaz ve hüznü de onu etkilemez.”

فَمَتَى يُنَبَّهُ مِنْ رُقَادٍ مُهْلِكٍ، مَنْ قَدْ أَصَرَ بِعَيْنِهِ هَجَاعُهَا²¹

“Uyuklamaları gözlerine zarar veren bir kimse, ne zaman ölümcül uykusundan uyandırılacak?”

وَإِنْ خَلَجَتْ عَيْنٌ لَيْلِينَ، فَحَسْبُهَا، مِنَ الْبَيْنِ، يَوْمٌ، مِنْ رَدَى، مُتَخَلِّجٌ²²

“Bir göz ayrılıktan dolayı titremişse, ona ayrılıktan nasip olan, ölümle yoğrulmuş bir gündür.”

يَسْتَصْبِحُونَ، وَعَيْنُ الدَّيْكِ نَائِمَةٌ، بِمَهْوَةٍ مِثْلَ عَيْنِ الدَّيْكِ، مِزْرَاجٌ²³

“Onlar, horozun gözü uyurken, horozun gözü gibi kahverengi olan bir kahveyle sabahlıyorlar.”

¹⁸ Ebü'l-'Alâ el-Ma'arrî, *el-Luzûmiyyât*, 1924, 2/94.

¹⁹ Ebü'l-'Alâ el-Ma'arrî, *el-Luzûmiyyât*, 1924, 2/113.

²⁰ Ebü'l-'Alâ el-Ma'arrî, *el-Luzûmiyyât*, 2/149.

²¹ Ebü'l-'Alâ el-Ma'arrî, *el-Luzûmiyyât*, 2/162.

²² Ebü'l-'Alâ el-Ma'arrî, *el-Luzûmiyyât*, 2/200.

²³ Ebü'l-'Alâ el-Ma'arrî, *el-Luzûmiyyât*, 2/201.

سِرَاجُكَ، فِي الدُّجْنَةِ، عَيْنُ ضَارٍ، وَإِلَّا فَالْكَوَاكِبُ خَيْرُ سُرُجٍ²⁴

“Karalık gecede senin kandilin, yırtıcı bir hayvanın gözüdür; aksi takdirde en iyi kandiller yıldızlardır.”

إِذَا الصُّبْحُ أَعْطَى الْعَيْنَ عُنُقُودَ كَرَمَةٍ مُلَاحِيَةٍ، مَا أَمَلْتُ، أَخْذَهُ، الْيَدُ²⁵

“Sabah, gözlere bir salkım üzümleri gösterdiğinde, ellerin onu almayı umması boşunadır.”

تَوَقَّعُوا السَّيْلَ، أَوْفَى عَارِضٌ وَلَهُ فِي الْعَيْنِ بَرْقٌ، وَفِي الْأَسْمَاعِ إِرْعَادُ²⁶

“Yağmurun beklentisi içindeler; ufukta bir bulut belirdi; gözlerde şimşek, kulaklarda gök gürültüsü var.”

يَسْتَحْسِنُ الْمَرْءُ دُنْيَاهُ، فَتُفْلِتُهُ، وَالْعَيْنُ تَسْتَحْسِنُ الْهِنْدِيَّ وَالرُّبْدَا

“İnsan dünyasını beğenir, bu onun yüküdür. Göz ise Hint kumaşını ve kırmızı rengi beğenir.”

الْعَيْنُ مِنْ أَرْقٍ، وَالشَّخْصُ مِنْ قَلَقٍ، وَالْقَلْبُ مِنْ أَمَلٍ، وَالنَّفْسُ مِنْ حَسَدٍ²⁷

“Göz uykusuzluktan, kişi kaygıdan, kalp umutlardan, ruh ise kıskançlıktan etkilenir.”

مَاذَا يَرُوقُ الْعَيْنَ مِنْ أَشْرٍ، عُقْبَاهُ صَائِرَةٌ إِلَى دَرَدٍ²⁸

“Gözün hoşuna giden şeyler, sonunda çamurlaşacak bir hale gelir.”

بَدَتْ لَيْلِيلٍ، كَعَيْنِ الدِّيكِ، عَنْ شَحْطٍ، أَوْ عُرْفِهِ، بِمَحَلٍّ، دُونَهُ أَقْرُ²⁹

²⁴ Ebü'l-'Alâ el-Ma'arri, *el-Luzûmiyyât*, 2/203.

²⁵ Ebü'l-'Alâ el-Ma'arri, *el-Luzûmiyyât*, 2/228.

²⁶ Ebü'l-'Alâ el-Ma'arri, *el-Luzûmiyyât*, 2/243.

²⁷ Ebü'l-'Alâ el-Ma'arri, *el-Luzûmiyyât*, 2/271.

²⁸ Ebü'l-'Alâ el-Ma'arri, *el-Luzûmiyyât*, 2/288.

²⁹ Ebü'l-'Alâ el-Ma'arri, *el-Luzûmiyyât*, 2/311.

“Geceleyin, horozun gözü ya da ibiği gibi, uzaktan veya yakından, erişilemez bir yerde belirdi.”

أَنَحْنُ أَفْضَلُ أَمْ أَشْيَاءُ جَامِدَةٌ، أَضَحَّتْ، سَوَاءً لَدَيْهَا، الْعَيْنُ وَالْأَثَرُ؟³⁰

“Biz mi daha üstünüz, yoksa göz ve iz gibi her şeyin eşit olduğu cansız nesneler mi?”

فَإِذَا بَكَيْتَ بِهَا فَنِلَكَ مَسْرَّةً، وَإِذَا ضَحِكْتَ، فَذَاكَ عَيْنٌ تَعْبُرُ³¹

“Yani ağladığında, bu bir sevinçtir; güldüğünde ise bu sadece bir gözyaşıdır.”

Maarî, “Sönmüş Gözler ve Parlak Gözler” adlı kasidesinde şöyle demektedir:

طَفَفَتْ عُيُونُ النَّاطِرِينَ، وَأَشْرَفَتْ عَيْنُ الْعَزَالَةِ، مَا بِهَا عُورٌ³²

“Bakanların gözleri sönmüşken, geyik gözleri parlıyor; onlarda bir kusur yok.”

وَكَمْ اشْتَكْتَ أَشْفَاؤَ عَيْنٍ سُهْدَهَا، وَشَفَاؤَهَا مِمَّا أَلَمَ شِفَاؤُ³³

“Ne kadar da çok şikâyet etti göz kapakları uykusuzluktan Ve tedavisi, kapağını saran sıkıntıdan kurtulmak oldu.”

إِذَا طَلَعَ الشَّيْبُ الْمُلِمُّ، فَحَيِّهِ، وَلَا تَرْضَ لِلْعَيْنِ الشَّبَابَ الْمُرَوَّرَا³⁴

“Saçta aklar belirdiğinde, onları selamla ve gözün için sahte gençliği tercih etme.”

³⁰ Ebü'l-'Alâ el-Ma'arrî, *el-Luzûmiyyât*, 2/312.

³¹ Ebü'l-'Alâ el-Ma'arrî, *el-Luzûmiyyât*, 2/320.

³² Ebü'l-'Alâ el-Ma'arrî, *el-Luzûmiyyât*, 2/332.

³³ Ebü'l-'Alâ el-Ma'arrî, *el-Luzûmiyyât*, 2/334.

³⁴ Ebü'l-'Alâ el-Ma'arrî, *el-Luzûmiyyât*, 2/353.

وَلَوْ قَرَّرْتَ فِكْرَكَ فِي الْمَنَايَا، إِذَا لَبَكَيْتَ بِالْعَيْنِ الْقَرِيرَةِ³⁵

“Ve eğer ölüm hakkında düşüncelerini derinleştirseydin, kesinlikle huzurlu gözlerinle ağlardın.”

بَنَى آدَمَ كُلُّكُمْ ظَالِمًا، فَمَا تُنْصِفُ الْعَيْنُ أَشْفَارَهَا³⁶

“Ey Âdemoğulları, hepiniz zalimsiniz; bu yüzden gözler, kirpiklerini adil bir şekilde kapatmaz.”

حَصَلْنَا عَلَى التَّمْوِيهِ، وَارْتَابَ بَعْضُنَا بِبَعْضٍ، فَعِنْدَ الْعَيْنِ رَيْبٌ مِنَ الشُّفْرِ³⁷

“Aldatmacayı başardık, birbirimizden şüphelendik; gözde, kirpikten bir kuşku var.”

تَأْمَلْ! هَلْ تَرَى فِي الدَّارِ شَفْرًا؟ كَأَنَّ الْعَيْنَ مَا سِتَرَتْ بِشُفْرِ³⁸

“Düşün! Evde bir kapak (göz kapağı) görüyor musun? Sanki göz kapaklarıyla örtülmemiş gibi.”

يَا نَفْسُ! آه لِمَتَجَرَّ مُتَنَزِّرٍ، جَرَّتُهُ، فَرَجَعْتُ عَيْنَ الْمُحْسَرِ³⁹

“Ey nefsim! Ah, göz kamaştırıcı bir ticaret için! Denedim ama zarara uğramış bir tüccarın gözüyle geri döndüm.”

بَيْضُ دَوَّارٍ لِلْقُلُوبِ، كَأَنَّهَا عَيْنٌ بِدَوَّارٍ وَعَيْنٌ دَوَّارٍ⁴⁰

“Kalpleri şaşkına çeviren beyaz güzeller, sanki baş döndüren bir göz gibi ya da baş döndüren bir daire gibi.”

³⁵ Ebü'l-'Alâ el-Ma'arri, *el-Luzûmiyyât*, 2/366.

³⁶ Ebü'l-'Alâ el-Ma'arri, *el-Luzûmiyyât*, 2/372.

³⁷ Ebü'l-'Alâ el-Ma'arri, *el-Luzûmiyyât*, 2/378.

³⁸ Ebü'l-'Alâ el-Ma'arri, *el-Luzûmiyyât*, 2/399.

³⁹ Ebü'l-'Alâ el-Ma'arri, *el-Luzûmiyyât*, 2/408.

⁴⁰ Ebü'l-'Alâ el-Ma'arri, *el-Luzûmiyyât*, 2/410.

إِنَّ الْكَرَى فِي الْعَيْنِ يُحْمَدُ، وَالْكَرَى عِنْدَ الْبَرَى، كَمَدُ الْحَسَنِ الْآنَسِ⁴¹

“Uyku, gözde övülür; fakat sevdiğinin yanında uyumak, güzel insanların kederidir.”

وَتَزُولُ الْعُيُونُ عَنِّي، إِذَا حُمَّ، بِعَيْنِ الْحَيَاةِ، ثُمَّ انْغِمَاسِي⁴²

“Hayat gözleriyle bana baktığında, gözler üzerimden kayar, o zaman içine dalarım.”

فَصًّا وَخَضَبًا لِأَعْيُنٍ لُمَحِّ، وَلَمْ يَرِدْهُنَّ غَيْرَ إِعْرَاضِ⁴³

“Gözleri sadece saçlarını kestirmek ve boyamakla yetinmiş; onlara yalnızca yüz çevirmek eklenmiştir.”

وَمَا اعْتَرَانِي بِغَيْبِ الْجِنْسِ مَنْقَصَةٌ، وَالْعَيْنُ يُعْرِفُ، فِي آنَافِهَا، الدَّلْفُ⁴⁴

“Ve cinsiyetin kusurlarını kabul etmem, bir eksiklik değildir; göz, burundaki çıkıntıyı belirginleştirir.”

فَقَدْ لَاحَتْ مَخَائِلُ صَادِقَاتٍ، تَرَوْقُ الْعَيْنَ بِاللَّمْعِ الْوَلَافِ⁴⁵

“Gerçek nişaneler belirdi, gözleri parlak ve çekici olan şeyler gibi.”

وَنَاطِرُ الْعَيْنِ وَالْدُّنْيَا بِهِ رُئِيتَ، مَا إِنَّ دَرَى أَسْوَادًا حَلَّ أُمَّ زُرْقًا⁴⁶

“Gözlerin bakışıyla dünya böyle görüldü; ne kara ne de mavi mi olduğunu bilmiyor.”

⁴¹ Ebü'l-'Alâ el-Ma'arrî, *el-Luzûmiyyât*, 2/48.

⁴² Ebü'l-'Alâ el-Ma'arrî, *el-Luzûmiyyât*, 1924, 2/53.

⁴³ Ebü'l-'Alâ el-Ma'arrî, *el-Luzûmiyyât*, 2/70.

⁴⁴ Ebü'l-'Alâ el-Ma'arrî, *el-Luzûmiyyât*, 2/104.

⁴⁵ Ebü'l-'Alâ el-Ma'arrî, *el-Luzûmiyyât*, 2/114.

⁴⁶ Ebü'l-'Alâ el-Ma'arrî, *el-Luzûmiyyât*, 2/133.

وَنَابِثُ الْوَجْهِ زَيْنٌ فِي النَّدِيِّ لَهُ، كَالْأَرْضِ حَسَنَهَا فِي الْعَيْنِ إِنْقَالَ⁴⁷

“Yüzümün değişmesiyle birlikte, onun nurlu yüzü, gözde toprağın yerşmesi gibi güzelleşti.”

تَنَسَّكَ الْأَسَدُ الضَّرْعَاءُ، وَابْتَكَرْتُ جَاذِرُ الْعَيْنِ آسَادًا رَأَيْلًا⁴⁸

“Güçlü ve korkusuz arslan, inzivaya çekildi; gözleri ceylan gibi olan güzel kadınlar ise vahşi aslanları bile evcilleştirdi”

عَمَى الْعَيْنِ يَنْلُوهُ عَمَى الدِّينِ وَاهْدَى فَلَيْلَتِي الْقُصُوصَى ثَلَاثَ لَيَالٍ⁴⁹

“Gözlerin körlüğünü, dini ve hidayeti kaybetmenin körlüğü takip eder; en uzun gecem üç gecedir”

وَأَوْدَى بِظُلْمِ الثَّغْرِ صُبْحٌ وَحَنْدِسٌ، مَتَى يَنْظُرًا فِي نَيْرِ الْعَيْنِ يُظْلَمُ⁵⁰

“O gediğin karanlığı, sabahı ve geceyi yok etti; gözün parlak ışığına baktıklarında kararıyorlar.”

غُيِّبَ مَيِّتٌ، فَمَا رَأَتْهُ عَيْنٌ سِوَى رُؤْيَا الْمَنَامِ⁵¹

“Bir ölü gömüldü, artık hiçbir göz onu göremez, sadece rüyalarda görülebilir.”

فَاخْلَمْ عَنِ الْجَاهِلِ مُسْتَكْبِرًا، فَالْعَيْنُ إِنْ تَلَقَّى الْكَرَى تَحْلَمُ⁵²

“Kibirli cahil hakkında sabırlı ol; gözler uykuyu aldığında rüya görür.”

47 Ebü'l-'Alâ el-Ma'arri, *el-Luzûmiyyât*, 2/183.

48 Ebü'l-'Alâ el-Ma'arri, *el-Luzûmiyyât*, 2/205.

49 Ebü'l-'Alâ el-Ma'arri, *el-Luzûmiyyât*, 2/224.

50 Ebü'l-'Alâ el-Ma'arri, *el-Luzûmiyyât*, 2/303.

51 Ebü'l-'Alâ el-Ma'arri, *el-Luzûmiyyât*, 2/318.

52 Ebü'l-'Alâ el-Ma'arri, *el-Luzûmiyyât*, 2/326.

سِنَّكَ خَيْرٌ لَّكَ مِنْ دُرَّةٍ زَهْرَاءَ، تُعْشِي أَعْيُنَ النَّاطِرِينَ⁵³

“Dişlerin, gözleri kamaştıran beyaz inci tanesinden daha iyidir.”

وَلَوْ بِمُشَارِ الْعَيْنِ يُوحَى إِلَيْهِمَا، لَوْشِكَ اغْتِرَالِ الْعَيْشِ، لَا عَتَرَلَاهُ⁵⁴

“Eğer gözlerin işaretleriyle yaşamdan uzaklaşmaları için ona ilham gelseydi, yaşantıdan ayrılmayı neredeyse kabul ederdi.”

وَالْمَوْتُ يَغْدُو عَلَى الْأَسَادِ، مُحَدَّرَةً، وَالْعَيْنُ بَيْنَ خُرَامَاهَا وَأَرْطَاهَا⁵⁵

“Ölüm, aslanlar üzerine hızla gelir, hâlbuki onun gözleri lavanta ve kekik arasındadır.”

4. Ebü'l-Alâ Maarri'nin Şiirlerinde “عَيْن” Kavramının Çok Yönlü Kullanımı

Maarri, şiirlerinde pek çok temaya yer vermekle birlikte, yukarıda *el-Luzûmiyyât* adlı eserinden aktardığımız beyitlerde dikkat çeken en önemli husus, görme engelli olmasına rağmen “göz” ve “görme” ile ilgili olan (عين) kavramını yaklaşık kırk beytinde farklı şekillerde kullanmış olmasıdır. Her bir beyitte “göz” (عين) kelimesi, hem doğrudan hem de dolaylı olarak çeşitli bağlamlarda kullanılarak, farklı anlam katmanları oluşturulmuş ve derin sembolik imgelerle zenginleştirilmiştir. Bu durum, metnin hem edebî sanat açısından değerini artırmakta hem de şairin duygusal ve düşünsel derinliğini göstermektedir.

Şimdi Maarri'nin bu beyitleri özelinde işaret ettiği ve dikkat çeken anlamları inceleyelim. Maarri'nin söz konusu beyitlerinin geneline bakıldığında

⁵³ Ebü'l-Alâ el-Ma'arri, *el-Luzûmiyyât*, 2/404.

⁵⁴ Ebü'l-Alâ el-Ma'arri, *el-Luzûmiyyât*, 2/409.

⁵⁵ Ebü'l-Alâ el-Ma'arri, *el-Luzûmiyyât*, 2/425.

bu anlamlar, biyolojik ve psikolojik perspektif, kültürel ve simgesel perspektif, sosyal ve ahlakî perspektif, felsefî ve manevî perspektif şeklinde dört başlıkta kategorize edilebilir:

4.1. Psikolojik ve Biyolojik Perspektif

Göz, yalnızca görme işlevini yerine getiren bir organ olmanın ötesinde, insanın fiziksel ve duygusal dünyasıyla derin bir etkileşim içindedir. Biyolojik açıdan göz, dış dünyayı algılamamızı sağlayan en önemli duyu organlarından biri olup ışık ve renkleri algılama, mekânsal farkındalık sağlama gibi temel işlevlere sahiptir. Ancak göz, psikolojik olarak da insanın iç dünyasını yansıtan bir araçtır; duyguların ifadesinde, sosyal iletişimde ve estetik algıda önemli bir rol oynar.

Maarri'nin beyitlerinde göz, hem fizyolojik hem de psikolojik işlevleriyle birlikte ele alınmıştır. Mesela;

مَاذَا يَرُوقُ الْعَيْنَ مِنْ أَشْرٍ، عُقْبَاهُ صَائِرَةٌ إِلَى دَرَدٍ⁵⁶

“Gözün hoşuna giden şeyler, sonunda çamurlaşacak bir hale gelir” ifadesi, gözün aldatıcı doğasına gönderme yapmaktadır. Gözün gördüğü şeylerin aslında gerçekte ne kadar yanıltıcı olabileceği ve dünya hazlarının geçiciliği bu beyitlerde ortaya konmuştur.⁵⁷ Beyit, gözün gördüğü şeylerin aslında hakikatten uzak olduğu fikrini desteklerken, dünya hazlarını eleştiren didaktik bir vurgu barındırmaktadır. “العين” kelimesinin, burada sadece fiziksel bir organ değil, aynı zamanda insanın dünyevî hırslara ve hazlara kapılmasını simgeleyen mecazî bir anlamı da bulunmaktadır.

4.1.1. Göz ile Duygusal Hallerin İlişkisi

Maarri'nin birçok beytinde göz ve duygusal durumlar arasındaki bağlantı vurgulanmıştır. Örneğin;

⁵⁶ Ebü'l-Alâ el-Ma'arri, *el-Luzûmiyyât*, 2/288.

⁵⁷ Derya Samur, *Sanat Yapıtında Renklerin Fizyolojik ve Psikolojik Etkilerinin Sarı Renk Bağlamında İncelenmesi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

وَمَنْ عَايَنَ الدُّنْيَا بَعَيْنٍ مِنَ النُّهَى، فَلَا جَذَلَ يُفْضِي إِلَيْهِ، وَلَا كَبْتَ⁵⁸

“Ve akıl gözüyle dünyayı gören kimse, neşe içinde coşmaz ve hüznü de onu etkilemez” beytinde, akıl gözünün dünyaya bakışının duygusal tepkilerden arınmış olduğu ifade edilir. Gözün algıladığı şeyin zihinsel ve duygusal etkilerine atıfta bulunur. Gözün gördüğü dünya, neşeyi ya da hüznü uyandırabilir. Ancak aklın gözü, bu duygusal iniş çıkışlardan etkilenmez. Bu da aslında züht esaslı bir bakış açısını yansıtır; dünya ve onun getirdiği geçici hazlar ya da üzüntüler, hakikati gören bir göz için yanıltıcı olabilir.⁵⁹ Ahmed Şevkî'nin (öl. 1931) şiirlerinde de benzer bir düşünsel yaklaşım göze çarpmaktadır. Şevkî, aşk, insan doğası ve toplumsal dinamikleri şiirsel bir dille ele alırken, Maarî gibi duygusal iniş çıkışlardan bağımsız, daha derin bir felsefi bakış açısını benimsemiştir. “Onu Aldattılar” kasidesinde, bireyin içsel çatışmalarını ve aldatılma duygusunu işlerken aynı zamanda insanın çevresel algılarını sorgulayan bir üslup geliştirmiştir. Maarî'nin dünyaya akıl gözüyle bakma anlayışı, Şevkî'nin şiirinde bireyin kendini ve çevresini algılama biçimiyle paralellik göstermektedir.⁶⁰

Maarî'nin bu beyitte “رَأَى” (görmek) yerine “عَايَنَ” fiilini kullanması, Arap dilinin inceliklerini yansıtan derin bir tercihtir. Bu tercihin arkasında felsefi sebeplerin yanında dilbilimsel nükteler de bulunmaktadır.

“رَأَى” fiili genel anlamda “görmek” veya “düşünmek” anlamına gelir.⁶¹

Fiziksel görme veya zihinsel bir kanaati ifade edebilir. Ancak “عَايَنَ” fiili, “bir

⁵⁸ Ebü'l-'Alâ el-Ma'arrî, *el-Luzûmiyyât*, 2/149.

⁵⁹ Zafer Erginli, “Temel Tasavvuf Klasiklerinde Dünyâ Algısına Toplu Bir Bakış”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (Haziran 2006), 13-76.

⁶⁰ L. Yasin - A. D. Müezzîn, “قصيدة ‘خَدَعُوها’ لأحمد شوقي وفق المناهج النقدية الحديثة”, *Nûsha* 20/51 (2020), 299-332.

⁶¹ Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, *el-Hucce alâ ehli'l-medine*, ed. Mehdi Hasan el-Geylânî el-Kâdirî (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1403), 1/36; İsâ b. Sehl el-Esedî el-Ceyyânî, *Dîvânü'l-Ahkâmü'l-Kübrâ veya el-I'lâm bi-Nevâzili'l-Ahkâm ve Katr min Siyeri'l-Hükkâm*, ed. Yahyâ Murâd (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2007), 54.

şeyi bizzat gözlemlemek, deneyimlemek veya yakından müşahade etmek" anlamı taşır.⁶² Kökü olan ع-ي-ن (ayn), "göz" veya "kaynak" anlamıyla ilişkilidir. Dolayısıyla "عَايَنَ" fiili pasif bir bakış değil, aktif ve derinlemesine bir gözlemi vurgular.

Beyitteki bağlam ve vurgu dikkate alındığında "مَنْ عَايَنَ الدُّنْيَا بَعَيْنٍ مِنْ" ifadesi, "النُّهَى" ifadesi, "عَايَنَ مِنْ النُّهَى" (aklın gözü) tamlamasıyla birlikte kullanılan "عَايَنَ", dünyayı sıradan bir gözle değil, aklın eleştirel ve analitik perspektifiyle gözlemlemeyi îma eder. "رَأَى" fiili kullanılsaydı, bu vurgu kaybolurdu. Zira "رَأَى", dışsal bir görme eylemini ifade ederken, "عَايَنَ" içsel bir idrak ve tecrübeyi öne çıkarır. Çünkü "عَايَنَ" fiili, mufâ'ale kalıbının içerdiği işteşlik (müşâreket) anlamı ile birlikte, bakan ile bakılan şey arasında karşılıklı aktif bir etkileşimi hatırlatır.⁶³

Maarri, dünyanın gerçek yüzünü ancak aklın keskin gözüyle (النُّهَى) müşahade edenlerin onun aldatıcılığını fark edeceğini vurgulamak istemiştir.

Beyitteki lafzî ve semantik uyuma bakıldığında aynı cümle içerisinde kullanılan "عَايَنَ" (göz) ve "عَايَنَ" (gözlemledi) kelimeleri aynı kökten (ع-ي-ن) türemiştir. Bu da, şiirde lafzî bir ahenk sağlar.

Beyite, Maarri'nin fikirlerinin felsefî arka planı bağlamında bakıldığında şöyle bir temellendirme yapılabilir. Ebü'l-Alâ el-Maarri, dünyanın geçiciliğini ve aldatıcılığını eserlerinde sıkça vurgulayan bir filozof-şairdir. Ona göre dünya, insanı yanıltan süsler ve aldatıcı görüntülerle doludur. Ancak hakikate

⁶² Ümeyye Ebî's-Salt, *Şerhu Dîvânü Ümeyye b. Ebî's-Salt*, ed. Ahmed Isâm el-Kâtib Seyfeddîn el-Kâtib (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, ts.), 80.

⁶³ Ebû Sa'îd el-Hasan b. Abdullâh b. el-Merzubân Ebû Sa'îd es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, ed. Ahmed Hasen Mehdî - Ali Seyyid Ali (Beyrut, 2008), 1/249.

ulaşmak, yüzeysel bir algıyla değil aklın ışığıyla mümkündür. Bu nedenle Maarî, dünyayı gerçek anlamda görmeyi ifade etmek için “عَايَنَ” fiilini tercih eder. Çünkü bu kelime, dünyanın süslerine kapılmadan, hakikati sorgulayan derin bir bakışı temsil eder. Buna karşılık, “رَأَى” fiili ise daha çok yüzeysel bir algıyı ifade eder ve Maarî’nin dünya eleştirisindeki keskinliğini yeterince yansıtmaz. Onun felsefesi, duyuların aldanmaya açık olduğunu, ancak akıl ve eleştirel düşünce sayesinde insanın hakikate yaklaşılabileceğini savunur. Bu bakış açısıyla Maarî, dünyaya eleştirel ve mesafeli yaklaşarak, insanları aldatıcı görünenin ötesine bakmaya davet eder.

Beyitin devamında “فَلَا جَدَلَ يُفْضِي إِلَيْهِ، وَلَا كَبْتَ” (Ne ona ulaştıran bir sevinç, ne de bir üzüntü) denilmiştir. Burada, dünyayı aklın gözüyle gören kişinin ne aşırı sevineceği ne de umutsuzluğa kapılacağı vurgulanmıştır. “عَايَنَ” kelimesi, bu dengeli ve eleştirel bakış açısını desteklemektedir. Zira “عَايَنَ”, duygusal tepkilerden ziyade soğukkanlı bir gözlemi çağırıştırır.

Diğer bir açıdan beyit, Platoncu bir idealar dünyası eleştirisi ile de ilişkilendirilebilir: “Görünümler dünyası yanıltıcıdır, hakikat ise aklın süzgecinden geçen kavramlarla bilinir.”⁶⁴ Bu beyitte “العين” kelimesi yalnızca fiziksel bir organ olarak değil, aynı zamanda algının ve idrakin çelişkisini içeren güçlü bir metafor olarak kullanılmıştır. Bu bağlamda, hem semantik hem de yapıöküm (deconstruction) açısından değerlendirildiğinde, Maarî’nin duyulara güvenmeyen felsefi yaklaşımının beyitte derin bir şekilde yankı bulduğu görülmektedir.

Sonuç olarak Maarî, “رَأَى” yerine “عَايَنَ” fiilini tercih ederek; dünyanın aktif ve eleştirel bir gözlemlenmesini, aklın keskinliğiyle gerçeğin özüne nüfuz etmeyi, şiirde lafzî ve anlamsal bir uyumu ve dünyaya dair felsefî derinliği vurgulamayı amaçlamıştır.

⁶⁴ Kamran Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi* (Ankara, 1987), 54-55.

4.1.2. Gözün Fiziksel Unsurlarla İlişkisi

Maarri'nin beyitlerde yer verdiği, göz ve fiziksel unsurlar arasında kurulan bağlantılar da dikkat çekicidir. Örneğin;

يَسْتَصْبِحُونَ، وَعَيْنُ الدِّيكِ نَائِمَةٌ، بِفَهْوَةٍ مِثْلَ عَيْنِ الدِّيكِ، مِثْرَاجٌ

“Onlar, horozun gözü uyurken, horozun gözü gibi kahverengi olan bir kahveyle sabahlıyorlar” ifadesi, horozun gözünün kahverengi olmasından hareketle, sabah vakti ile ilişkilendirilen bir renk/kahverengi tasviri kullanır. Göz, burada doğanın bir parçası olarak işlev görür; gözle sabah arasında, uyanıklık ve farkındalık anlamında bir paralellik kurulmuştur. Burada dikkat çeken husus, görme engelli bir kişinin kahverengi gibi bir renkten bahsetmesidir.⁶⁵

Bu beyit mecaz, teşbih, tezat ve kinaye gibi sanatsal unsurları ustaca birleştirerek derin bir anlam katmanı oluşturuyor. Dış dünyaya dair bir betimleme (kahve-horoz-göz) üzerinden, insanın algısı ve gerçekliği sorgulaması vurgulanıyor. Horozun uykuda olması, bilgelik veya farkındalık iddiasındaki kişilerin gaflet içinde olabileceğini ima eden bir eleştiri içerebilir. Sabahı haber vermesi gereken horozun uykuda olması, ironik bir eleştiri ile dünyanın düzensizliğine veya insanın yanılgısına bir gönderme olarak okunabilir. Son olarak kahve gibi dünyevi bir haz ile göz gibi algının aracı olan bir organın ilişkilendirilmesi, duyuların aldatıcılığına dair felsefî bir imgelem oluşturur.

4.2. Kültürel ve Simgesel Perspektif

Göz, sadece biyolojik bir organ olmanın ötesinde, kültürel ve simgesel bir anlam taşır. Farklı toplumlar, gözün görme işleviyle sınırlı olmayan derin anlamlar yükler. Göz, bazen bilgelik, bazen de tehlike ya da kötülükle ilişkilendirilir. Çeşitli kültürlerde göz, bir bakışla güç kazanma, ruhsal derinliği keşfetme ya da insanın içsel dünyasına ışık tutma gibi simgesel anlamlarla donatılmıştır. Bu nedenle gözün kültürel bağlamda nasıl algılandığı ve simgesel

⁶⁵ Diler Ezgi Tarhan, “Wittgenstein’da ‘Renk’ Fenomeni”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları* 44 (2021), 97.

anlamalarının nasıl şekillendiğinin incelenmesi, onun farklı kültürlerdeki temsili ve işlevi açısından büyük önem taşımaktadır.

4.2.1. Gözün Meczâ ve Sembol Anlamları

Maarrî'nin tematik olarak topladığımız beyitlerinde, mecaz ve sembolle rin yoğun kullanımı dikkat çekmektedir. Mesela Maarrî'nin,

وَأَتَى الْعَيْنَ ثَاكِلاً فِي سِلَابٍ عَجَبَ اللَّيْلِ مِنْ سُورِكَ فِيهِ

“Gece, içinde neşelenmene şaşırdı” ifadesi, geceyi bir şahıs gibi düşünerek ona insanî bir özellik atfeder⁶⁶ ve şaşkınlığını dile getirir. Devamındaki “ve (bu neşe) gözlerine yas içinde karanlık bir örtüyle geldi” ifadesi fiziksel olarak bir perdenin kapanması gibi algılansa da burada mecazî anlamda derin bir üzüntü, hüznün veya kederin gözleri kaplayarak kişinin neşesini boğduğunu anlatır. Karanlık örtü, içsel bir çöküş ve kederin bir sembolü olup⁶⁷ kişinin ruhsal bir karanlığa sürüklenmesini ve hayattan aldığı zevkin örtülmesini temsil eder. Bu tarz bir kullanım, göz ve görme kavramlarının sınırlarını genişleterek, onları sadece fiziksel bir eylem olmanın ötesine taşır. Tunuslu şair, Ebü'l-Kâsım eş-Şâbbî (öl. 1934) de neredeyse Maarrî ile aynı temaları işlemiştir. Görme engelini getirdiği sınırlamaları aşma çabası, duyuların keskinleşmesi ve içe dönük sorgulamalar, her iki şairin eserlerinde ortak bir tema olarak öne çıkmaktadır.⁶⁸

⁶⁶ Fatih Sonmez - Sima Nart, “Antropomorfizm: Kavramın Tarihi, Teoriler Ve Tüketici Davranışları Bağlamında Bir Literatür İncelemesi”, *İnönü University International Journal of Social Sciences (INIJOSS)*, (07 Kasım 2022), 581-582.

⁶⁷ Emine Kılınç, *Cahit Zarifoğlu'nun Şiirlerinde Görme ve Gösterme Biçimleri* (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 50.

⁶⁸ Alparslan Yener - Ahmet Derviş Müezzîn, “Ebu'l-Kâsım Eş-Şâbbî'nin 'Ey Gece' Adlı Şiiri Üzerine Eleştirel Ve Edebi Bir İnceleme”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 56 (Haziran 2024), 155-184.

İstiare, kinaye ve teşhis gibi sanatsal öğelerle derin anlam katmanları oluşturulmuştur. Beytin bir yarısı hüznün, diğer yarısı neşe ve şaşkınlık içerdiği için tezat sanatıyla (tībāk)⁶⁹ gece-hüzün ve sevinç arasındaki ironi belirlenmiştir. Zamir kaydırması (iltifat) ve metaforik anlatım, okuyucuyu düşündürmeye sevk eden belagat unsurlarıdır. “وَأَتَى الْعَيْنَ” cümlesinde failin belirsiz olması, anlamı yoruma açık hale getirir. (Gece, senin sevincine şaşırdı.) Gecenin (اللَّيْلُ) şaşırması mümkün olmadığına göre burada “gece” insana özgü bir nitelikte kullanılarak teşhis (kişiselleştirme)⁷⁰ ve istiare yapılmıştır.

4.2.2. Göz ve Simgesel Aşk İlişkisi

Maarri'nin şiirlerinde göz ve aşk arasındaki ilişki de belirgin bir temadır. Örneğin;

إِنَّ الْكَرَى فِي الْعَيْنِ يُحْمَدُ، وَالْكَرَى عِنْدَ الْبَرَى، كَمَدُ الْحَسَنِ الْأَنْسِ⁷¹

“Uykunun, gözde olması övülür; fakat güzel insanların (sevdiğinin) yanında uyumak, güzel insanların kederi gibidir” beytinde, göz ve aşk arasındaki bağlantı, bir paradoks üzerinden ele alınır. Gözün uyuması, dinlenme ve huzur anlamına gelirken, sevgilinin yanında uyumak bir keder kaynağı olarak tasvir edilir. Yani sıradan bir uykunun güzel olduğu, ancak sevgili ya da güzel insanların yanında uyumanın (onları görememenin ya da onlarla zaman geçi-

⁶⁹ Ebü Hilâl Askerî, *Kitâbü's-sinâ'ateyn*, ed. Ali Muhammed el-Bicâvî Muhammed Ebü'l-Fazl (Kahire, 1952), 307; İbnu'l Mu'tezz Ebü'l Abbâs Abdullâh b. Muhammed Abbâsî, *el-Bedî fî'l-Bedî* (Dâru'l Cîl, 1990), 46.

⁷⁰ Abdülaziz Atik, *İlmü'l-Beyân* (Beyrut Lübnan: Dârün Nahdati'l Arabiyye li't Tîbâati ve'n Neşri ve't Tevzî, ts.), 172; İbn Ebil Hadîd Abdulhamîd b Hibetullah, *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, ed. Muhammed Abdülkerim Nemerî (Beyrut: Dâru'l Kutubil İlmîye, 1998), 1/56.

⁷¹ Ebü'l-Alâ el-Ma'arri, *el-Luzûmiyyât*, 2/48.

rememenin) bir tür keder olduğu yönündedir. Göz imgesi ve aşk teması arasındaki bu ilişki, aşkın ve sevginin gözle başlayan bir serüven olduğunu, ancak nihayetinde bir içsel yolculuğa dönüştüğünü vurgular.⁷²

Maarri'nin felsefi yaklaşımına uygun olarak bu beyitte göz, uyku ve ölüm arasında metaforik bir bağ kurarken dilbilgisi açısından da sağlam bir yapı sergilemektedir. *الْكُرى* uyku, gevşeme anlamında mastardır.⁷³ *الْبَرى* "Ölüm döşegi, zayıflık, güçsüzlük" anlamındadır.⁷⁴ Bu noktada, göz, uyku ve ölüm arasındaki bağ, insanın varoluşsal sürecini temsil eder: Göz açıkken, insan yaşamın farkındadır, hakikati görebilir. Uyku, geçici bir kopuş, bir esenlik ya da bir kayıtsızlık olabilir. Ölüm ise gözün bir daha açılmamak üzere kapanmasıdır. Maarri'nin felsefi duruşu açısından bu beyitte şu vurgu vardır: Gerçek hayatta "göz" ile algılananlar geçicidir. Uyku huzur verse de, ölüm gibi bir kayıtsızlık ve unutuluşa dönüşebilir. O yüzden, yaşamı ve aşkı idrak etmek, gözün açık olmasıyla mümkündür.

4.3. Sosyal ve Ahlakî Perspektif

Gözün sosyo-kültürel ve ahlakî işlevleri olarak Maarri'nin bu tematik beyitlerinde uyguladığı sanatlardan biri de gözün sosyal yaşamdaki rolünü, bireyin ahlakî ve manevî bütünlüğüyle ilişkilendirmesidir. Mesela;

وَتَزُولُ الْعُيُونُ عَنِّي، إِذَا حُمِّ، بِعَيْنِ الْحَيَاةِ، ثُمَّ انْغِمَاسِي⁷⁵

"Gözler benden uzaklaşır, hayatın tam ortası kızıştığında; sonra da (her şeye) dalışım/gömülüşüm gelir" gibi ifadeler, gözün bir tür toplumsal ve ahlakî kontrol mekanizması olarak kullanıldığını gösterir. Göz, insanın kendi nefesine ve topluma karşı nasıl bir duruş sergilediğini ve bunun hangi duygusal ve zihinsel durumlarla ifade edildiğini anlatır.

⁷² Nevzat Hafis Yanık, "Arap Şiirinde Göz İmgesi", *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi* 37 (2016), 114-143.

⁷³ Teabbata Şarran, *Dîvânü Teabbata Şarran ve Ahbâruh*, ed. Ali Zulfikâr Şâkir (Beyrut: Dâru Garbi'l-İslâmî, 1984), 118.

⁷⁴ Ebû Sa'îd es-Sükkerî, *Şerhu Eş'âr el-Hezle'teyn*, ed. Abdülsettar Ahmed Ferac (Kahire: Mektebetü Dâr el-'Urûbe - Matbaat el-Medeni, 1965), 2/898.

⁷⁵ Ebû'l-Alâ el-Ma'arrî, *el-Luzûmiyyât*, 2/53.

Bu beyitte, çeşitli edebî sanatlar ustalıkla bir araya getirilerek anlam derinliği ve estetik zenginlik sağlanmıştır. Maarri, kelimeleri hem mecaz hem de doğrudan anlamlarıyla kullanarak okuyucuyu çok katmanlı bir yorum sürecine davet eder. Mecaz-ı mürsel, tezat, kinaye, istiare ve tecâhül-i ârif gibi sanatların iç içe geçtiği bu dizeler, yalnızca dilsel bir incelik değil, aynı zamanda felsefî bir perspektif de sunmaktadır.

Beyitteki “الْعُيُونُ” (gözler), “bakışlar” veya “insanların ilgisi” anlamında kullanılmıştır. “بَعَيْنِ الْحَيَاةِ” (hayatın gözü) “merkez” veya “en kritik an” mecazını taşır.

“تَرْوُلُ الْعُيُونُ” (gözlerin uzaklaşması) ifadesi ile “انْغِمَاسِي” (gömülüşüm) ifadesi arasında tezat vardır.

İnsanların terk edişi ile kişinin yalnız kalıp hayata dalışı karşılaştırılmıştır.

“حُمَّ بَعَيْنِ الْحَيَاةِ” (hayatın ortası kızıştığında) terkibindeki ısınma fiili, “zorlukların artması” veya “kaosun doruk noktası” anlamında kinayedir.

“انْغِمَاسِي” (dalışım) ifadesi, kişinin hayatın zorluklarına teslim oluşu, “suya dalma” metaforuyla anlatılmıştır.

Yine bu beyitte tecâhül-i ârif (bilmezden gelme sanatı) kullanılarak, şair “gözlerin neden uzaklaştığını” doğrudan ifade etmez; bu anlamı okuyucunun yorumuna bırakarak bilinçli bir belirsizlik oluşturur.

4.4. Felsefî ve Manevî Perspektif

Felsefî düşünce ve manevî boyut, Maarri'nin beyitlerinin birçoğunda önemli bir tema olarak öne çıkmaktadır. Mesela;

وَلَوْ قَرَّرْتَ فِكْرَكَ فِي الْمَنَايَا، إِذَا لَبَكَيْتَ بِالْعَيْنِ الْقَرِيرَةِ⁷⁶

⁷⁶ Ebü'l-Alâ el-Ma'arri, *el-Luzûmiyyât*, 2/366.

“Eğer ölüm hakkında düşüncelerini derinleştirseydin, işte o zaman sâkin gözle (dahi) ağlardin” beytinde olduğu gibi, insanın dünya hayatına bakışı, metafizik bir sorgulama ile derinleştirilir. Göz, burada sadece fizikî bir organ olarak değil, aynı zamanda ruhun ve aklın sembolik bir uzantısı olarak işlev görür. İnsanın dünyayı, yaşamı ve ölümü algılama biçimi, gözün gördüğü şeylerle sınırlandırılmamış, aksine daha derin bir idrak seviyesine taşınmıştır.

“الْقَرِيرَة” kelimesi, “sâkin”, “dingin” veya “soğukkanlı” anlamını taşır.⁷⁷

Burada, daha önce ağlamamış bir gözün bile (ölüm düşüncesi karşısında) göz-yaşı dökceği vurgulanmakta ve şiirsel bir üslupla, “ölümü düşünmenin insanı en metin gözleri bile ağlatacağı” teması işlenmiştir.

Retorik olarak العين القَرِيرَة ifadesi mecaz-ı mürseldir. Keskin/berrak göz, aslında yoğun gözyaşını ifade etmek için kullanılmıştır. Burada göz ile göz-yaşı arasında külliyet/cüz’iyet ilişkisi vardır. العين القَرِيرَة ifadesi, tam olarak “keskin/berrak göz” demektir. Ancak, burada “göz” ile kastedilen, gözün bir parçası olan gözyaşındır. Gözyaşı, gözün bir parçası olduğu için bütün-parça ilişkisi (külliyet/cüz’iyet) vardır.⁷⁸

Yine bu beyitte teşbih sanatı, الْمَنَايَا kelimesinin çoğul olarak kullanılmasıyla ortaya çıkmaktadır. Bu kullanım, ölümlerin çokluğunu ve çeşitliliğini vurgulayarak teşbihi güçlendirmekte ve ölümün kaçınılmazlığını daha belirgin hale getirmektedir.

Bu başlıkların ortak noktası olarak Maarî’nin “göz” kavramını çeşitli yönleriyle ele aldığı ve onu farklı bağlamlarda değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Böylece göz olgusu, yukarıda değindiğimiz şekilde biyolojik ve psikolojik perspektif, kültürel ve simgesel perspektif, sosyal ve ahlakî perspektif, felsefi

⁷⁷ Ahmed ibn Hanbel, *Müsned el-İmam Ahmed ibn Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnâvût vd. (Beyrut: Mektebetü’r-Resâle, 2001), 41/505.

⁷⁸ Abdu’l-Muteâl Saidî, *Bugyetu’l-idâh li-Telhisi’l-Miftah fî ulûmi’l-belâga* (Mektebetu’l-Âdab, ts.), 3/466.

ve manevî perspektif şeklinde dört farklı başlıkta merkezi bir konumda yer almıştır.

Sonuç olarak, şiir beyitlerinde göz ve görmeye dair kullanılan motifler ve imgeler, sadece fizikî bir eylemi değil, aynı zamanda derin manevî, felsefî ve sosyal anlamları da ifade eden çok katmanlı bir anlatı oluşturur. Maarri, gözün fiziksel işlevlerinin ötesinde, onun ruhsal ve zihinsel dünyadaki yansımalarını da ustalıkla işlemiştir.

5. Maarri'nin Şiirlerinde Görme Temalarının İşlenişi

Maarri'nin divanındaki şiirlerinde, göz ve görme ile ilişkili kavramları çok boyutlu bir şekilde ele aldığı görülmektedir. Maarri, görmeye dair temaları metafiziksel, epistemolojik ve felsefî bağlamlarda sıkça kullanmış ve bunları edebî bir dille işlemiştir. Onun şiirlerinde görme, sadece fiziksel bir eylem değil, aynı zamanda zihinsel ve ruhsal bir algı biçimi olarak öne çıkar. Bu bağlamda, görme engelli bir şair olarak Maarri'nin görme eksikliğinin diğer duyusal algılarını nasıl güçlendirdiği⁷⁹ ve bunun şiirlerindeki çeşitli yansımaları, onun şiirlerinin özgün bir yönünü oluşturur.

Maarri'nin şiirlerinde görme deseninin ifade ettiği anlamlar şu şekildedir.

5.1. Bilgi ve Görme

Maarri'nin şiirlerinde görme, bilginin bir sembolü olarak karşımıza çıkar. Ancak bu bilgi, sadece fiziksel gerçekliklerle sınırlı kalmaz; daha çok metafiziksel ve soyut gerçekliklerle ilgilidir.⁸⁰ Görme, insanın evreni ve kendini anlama sürecinde bir metafor haline gelir. Maarri'nin şiirlerinde sıkça karşılaşılan bir başka tema da insanların sınırlı bilgiyle yetinmesi ve bu sınırlı bilginin onları yanıltmasıdır. O, zikredilen şiirlerinde hakikatin peşinde koşmanın zorluğunu ve gözlerin göremediği şeylerin aslında gerçek olduğunu vurgular.⁸¹

⁷⁹ Birgül Cumurcu vd., "Sexuality among People with Physical Disability", *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar - Current Approaches in Psychiatry*, (2012), 86.

⁸⁰ Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu* (İstanbul: İsam Yayınları, 2010).

⁸¹ Hüseyin Gazi Topdemir, "Platon'da Bilgi Kaynağı Olarak Görme", *Felsefe Dünyası* 46 (Aralık 2007), 67-83.

5.2. Körlük ve Manevî Aydınlanma

Maarrî, çocukluğunda geçirdiği hastalık sonucu gözlerini kaybettiği için bu onun şiirlerinde önemli bir tema oluşturur. Körlük, dış dünyaya karşı duyularına dair bir sınırlama getirmiş ancak manevî dünyasını derinleştirmiştir.⁸² Maarrî'nin şiirlerinde körlük, fiziksel bir eksiklikten ziyade manevî bir aydınlanma olarak ele alınır. Hakikate ulaşmak, gözlerle değil, ruhsal ve içsel bir sezgiyle mümkün görülür. Maarrî, bu durumu şiirlerinde “gözlerin ötesinde bir görüş” olarak tanımlar ve dünyevî algılardan bağımsız bir manevî aydınlanmaya işaret eder. O, insanın ahlak ve davranışlarına bakarak âmâ olmasının kendisi için bir noksanlık olmadığını belirtmiş ve halkın içinde yaşayan ahlaksızlıkları görmediği için kendi haline şükretmiştir.

أَبَا الْعَلَاءِ بْنِ سُلَيْمَانَ إِنَّ الْعَمَى أَوْلَاكَ إِحْسَانًا
لَوْ أَبْصَرْتَ عَيْنَاكَ هَذَا الْوَرَى لَمْ يَرِ إِنْسَانُكَ إِنْسَانًا⁸³

“Ey Süleymanoğlu Ebü'l-'Alâ! Doğrusu körlük senin için büyük bir ih-sandır. Şayet senin gözlerin bu insanları görseydi o zaman gözlerin hiç insan görmemiş olacaktı.”

Şiirin bu bağlamda sunduğu derin anlam, körlüğün Maarrî'ye tanıdığı bir “aydınlık”tır. Bu aydınlık, gerçeklerin acımasız ve adaletsiz yönlerinden bağımsız olarak dünyayı bir tür saf bilinçle, yalnızca zihinsel bir kavrayışla görme fırsatıdır. Maarrî, körlük sayesinde dış dünyadan bağımsız bir içsel gözlemi mümkün kılmaktadır. Bu bakış açısı, onu geleneksel dinî, toplumsal ve kültürel normlara karşı sorgulayıcı bir tutum geliştirmeye yöneltmiştir. Bu şiir, körlüğün Maarrî'nin edebiyatında nasıl bir metafor haline geldiğini ve onun insanları, toplumu anlamadaki felsefî özgünlüğünü ortaya koymaktadır.

⁸² Yunus Bucuka, “Körlük ve Bilgelik”, *Uluslararası Anadolu Sosyal Bilimler Dergisi* 7/1 (25 Mart 2023), 95-110.

⁸³ Muhammed b. Abdullah el-Kuzâî, *et-Tekmile li-Kitâbi's-Sıla*, thk. Abdusselam el-Herâs (Dâru'l-Fikir, 1995), 4/51.

5.3. Körlük ve Yalnızlık

Maarri'nin körlüğü, onun şiirlerinde sıklıkla yalnızlık temasıyla ilişkilendirilir. Şair, körlüğünü, dünyadan ve insanların sahte davranışlarından bir tür uzaklaşma ve yalnızlığa çekilme nedeni olarak görür. Körlük, burada bir tür inziva ve içsel yolculuğa açılan bir kapıdır. Bu yalnızlık, kendini tanıma, hakikati arama ve dünyevî bağlardan kurtulma süreci olarak ele alınır.

5.4. Görme ve Karanlık Sembolizmi

Maarri'nin şiirlerinde, körlük ve görme eksikliği genellikle karanlıkla ilişkilendirilir; ancak bu karanlık, çoğu zaman olumsuz değil aksine derinlemesine bir tefekkür ve aydınlanma süreci anlamında kullanılır. Karanlık, bilginin ve hakikatin gizemli doğasını simgeler.⁸⁴ Maarri, körlüğü karanlığın içindeki ışığı bulma çabası olarak işler ve fiziksel görmenin yanılsamasını aşan bir bakış açısı geliştirir.

5.5. İnsan ve Evren Arasındaki Görme İlişkisi

Maarri, şiirlerinde insanın evrene dair bilgi arayışında gözün işlevini sorgular. Görme engelli bir şair olarak, evreni ve onun sırlarını anlama çabasını sadece fiziksel gözlerle değil, aynı zamanda akıl ve kalple de gerçekleştirmenin mümkün olduğunu savunur. Bu bağlamda, Maarri'nin şiirleri, insanın evrendeki yerini, bilgisini ve amacını sorgulayan derin bir metafiziksel düşünciyi yansıtır.

5.6. Fiziksel Görmenin Yetersizliği

Maarri, görme duyusunun insanlar arasında genellikle yüzeysel ve yanıltıcı bir işlev gördüğüne inanır. Ona göre, insanlar gördükleriyle yetinir, ancak bu görme çoğu zaman hakikatin sadece bir kısmını ya da tamamen yanlış bir yansımasını sunar. Bu nedenle fiziksel görme, insanı yanıltabilir ve gerçek bilgiyi kavramaktan alıkoyabilir. Maarri'nin felsefî duruşu, duyuların ötesindeki bilgiyi arayan bir septisizm/kuşkuculukla şekillenmiştir.⁸⁵ O, duyulara dayalı

⁸⁴ Hamide Ulupınar, "Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde Gece Sembolü", *Eskiye* 49 (Haziran 2023), 501-517.

⁸⁵ Josef Van Ess, "İslam Dini Düşüncesinde Septisizm", çev. Murat Memiş, *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2005), 167-183.

bilginin güvenilirmez olduğunu savunur ve bunu görme üzerinden sıkça eleştirir.

Sonuç

Bu çalışma, Ebü'l-Alâ el-Maarri'nin hayatı, edebî kişiliği ve şiirlerinde "görme" temalarının nasıl işlendiğine dair odak bir inceleme sunmuştur. Maarri'nin âmâ-körlük durumu, onun edebî dilinin ve metaforlarının şekillenmesinde merkezi bir rol oynamıştır. Makalede ele alınan başlıklar, Maarri'nin şiirlerinde "görme" ve "göz" kavramlarının nasıl çok yönlü ve sembolik bir şekilde kullanıldığını anlamamıza yardımcı olmuştur. İlk olarak, Maarri'nin hayatı ve edebî kişiliği, onun şiirlerinde işlediği temaların ve kullandığı imgelerin arka planını oluşturmuştur. Maarri'nin körlük durumu, onun dünya görüşünü ve sanat anlayışını derinden etkilemiş, bu durum onun şiirlerinde görme ve algı temalarının derinlemesine işlenmesine neden olmuştur.

Maarri'nin şiirlerinde "عين" kavramının çok yönlü kullanımı, bu kavramın sadece fiziksel gözle değil, aynı zamanda zihinsel ve ruhsal algı ile de ilişkili olduğunu ortaya koymuştur. Şiirlerinde göz ve görme ile ilgili unsurları farklı bağlamlarda ele alarak, bu kavramların hem gerçek hem de mecâzî anlamlarını zenginleştirmiştir. Sonuç olarak, Maarri'nin şiirlerinde görme ve algı temalarının işlenişi, onun körlük durumunun, diğer duyuşsal algılarını nasıl güçlendirdiğini ve bu güçlenmenin şiirlerinde nasıl tezahür ettiğini ortaya koymaktadır. Maarri'nin eserlerinde körlük, hem bir sınırlılık hem de bir derinleşme aracı olarak işlev görmüş, bu da onun edebî üslubuna ve düşünsel derinliğine katkıda bulunmuştur.

Modern şiir anlayışında, bireysel sorgulamalar ve varoluşsal temalar giderek daha belirginleşmişken, Maarri'nin şiirlerindeki felsefi sorgulamalar ve insan hakları gibi evrensel temalar hâlâ güncel ve geçerlidir. Şiirlerinde kullandığı şüpheci ve eleştirel yaklaşım, günümüz şiirine de ilham kaynağı olmuştur. Ayrıca, onun etkisiyle yazılmış edebiyat metinleri, bireyin iç dünyasına, varoluşsal kaygılarına ve toplumsal yapılarla olan ilişkisine dair derinlemesine incelemelere kapı aralamaktadır.

Özetle, Maarri'nin sanatsal üslubu, Arap edebiyatında belagat anlayışını dönüştüren, özgün ve sorgulayıcı bir dilin temellerini atmıştır. Bu üslup, günümüz edebiyatında da özgünlük arayışını ve felsefi derinliği sürdüren bir yol açmıştır. Yine onun edebî sanatları ustalıkla kullanması, görme engelinin sanatına hiçbir şekilde zarar vermediğini, aksine derinlemesine bir düşünce ve kavrayış gücüyle eserlerini şekillendirdiğini göstermektedir.

Çalışmamız, Maarri'nin edebî eserlerinin, yalnızca kişisel bir deneyimi değil, aynı zamanda evrensel temaları işleyen zengin bir metaforik dilin örneği olduğunu ortaya koymuştur. İleride yapılacak başka çalışmalar, Maarri'nin bu sembolik dilinin diğer edebî akımlar ve dönemlerle olan ilişkisini daha ayrıntılı bir şekilde inceleyebilir, bu sayede onun edebî mirasının daha geniş bir perspektiften anlaşılmasına katkıda bulunabilir.

Kaynakça

- Abbâsî, İbnu'l Mu'tezz Ebü'l Abbâs Abdullâh b. Muhammed. *el-Bedî fî'l-Bedî*. Dâru'l Cîl, 1990.
- Askerî, Ebû Hilâl. *Kitâbü's-sinâ'ateyn*. ed. Ali Muhammed el-Bicâvî Muhammed Ebü'l-Fazl. Kahire, 1952.
- Atîk, Abdülaziz. *İlmü'l-Beyân*. Beyrut Lübnan: Dârün Nahdati'l Arabiyye lî't Tıbbâati ve'n Neşri ve't Tevzî, ts.
- Bigiyef, Musa Carullah. *el-Lüzûmiyyât*. Kazan: Şeref Matbaası, 1907.
- Birand, Kamuran. *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*. Ankara, 1987.
- Bucuka, Yunus. "Körlük ve Bilgelik". *Uluslararası Anadolu Sosyal Bilimler Dergisi* 7/1 (25 Mart 2023), 95-110. <https://doi.org/10.47525/ulas-bid.1238217>
- Ceyyânî, İsâ b. Sehl el-Esedî el-. *Dîvânü'l-Ahkâmü'l-Kübrâ veya el-İ'lâm bi-Nevâzili'l-Ahkâm ve Katr min Siyeri'l-Hükkâm*. ed. Yahyâ Murâd. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2007.
- Cumurcu, Birgül vd. "Sexuality among People with Physical Disability". *Psi-kiyatride Güncel Yaklaşımlar - Current Approaches in Psychiatry*, 84. <https://doi.org/10.5455/cap.20120406>

- Ebî's-Salt, Ümeyye. *Şerhu Dîvânı Ümeyye b. Ebî's-Salt*. ed. Ahmed Isâm el-Kâtib Seyfeddîn el-Kâtib. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, ts.
- Ebü Sa'îd es-Sîrâfî, Ebü Sa'îd el-Hasan b. Abdullâh b. el-Merzubân. *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*. ed. Ahmed Hasen Mehdelî - Ali Seyyid Ali. Beyrut, 2008.
- Ebü'l-'Alâ el-Ma'arrî, Ahmed b. Abdullah b. Süleyman. *el-Luzûmiyyât*. thk. Emin Abdulaziz Hancî. 2 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1924.
- Ebü'l-'Alâ el-Ma'arrî, Ahmed b. Abdullah b. Süleyman. *el-Luzûmiyyât*. thk. Emin Abdulaziz Hancî. 2 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1924.
- Erginli, Zafer. "Temel Tasavvuf Klasiklerinde Dünyâ Algısına Toplu Bir Bakış". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (Haziran 2006), 13-76.
- Fahreddîn, Rızaeddîn. *Ebü'l-'Alâ el-Ma'arrî*. Orenburg: Şark Kütüphanesi, 1908.
- Gündüzöz, Soner. "Filozof Şair Ebü'l-'Alâ el-Ma'arrî'nin 'es-Sâhil ve's-Şâhic' Adlı Fablına Dair Bir Değerlendirme". *Kırıkkale İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 1/2 (08 Aralık 2016), 9-14.
- Halîfât, Sahbân. "Ebü'l-'Alâ el-Ma'arrî". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 10/287-291. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Hanbel, Ahmed ibn. *Müşned el-İmam Ahmed ibn Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnâvût vd. Beyrut: Mektebetü'r-Resâle, 2001.
- Hibetullah, İbn Ebîl Hadîd Abdulhamîd b. *Şerhu Nehci'l-Belâğa*. ed. Muhammed Abdülkerîm Nemerî. Beyrut: Dâru Kutubil İlmiye, 1998.
- İbn Kesîr, İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'l-Nihâye*. Beyrût: Mektebü'l-Me'ârif, trs.
- İnce, Muhammet Yasir. *Ebü'l-'Alâ el-Ma'arrî ve Arap Dili ve Belâgatındaki Yeri*. Türkiye: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlahiyat Fakültesi Bölümü, Doktora Tezi, 2021.
- Kemal Tahir. *Yorgun Savaşçı*. İstanbul: İthaki, 2007.
- Kılınç, Emine. *Cahit Zarifoğlu'nun Şiirlerinde Görme ve Gösterme Biçimleri*. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

- Kırkız, Mustafa. "Şair Ebü'l-Alâ el-Ma'arri, Hayatı, Eserleri ve Edebi Anlayışı". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (Haziran 2011), 157-175.
- Kudat, Aydın - Duhaymî, Halid. "Ebü'l-Alâ el-Ma'arri'nin Şiir ve Arapça Edebiyatında Körlük ve İnzivanın Psikolojik Boyutu". *İlahiyat Arşiv* 3 (2019), 87-109.
- Kuzâî, Muhammed b. Abdullah el-. *et-Tekmile li-Kitâbi's-Sıla*. thk. Abdusselam el-Herâs. Dâru'l-Fikir, 1995.
- Rumî, Mevlâna Celaleddin. *Mesnevi Tercümesi*. çev. Şefik Can. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1997.
- Saîdî, Abdu'l-Muteâl. *Bugyetu'l-idâh li-Telhisi'l-Miftah fî ulûmi'l-belâga*. Mektebetu'l-Âdab, ts.
- Sâmî, Şemsuddin. *Kâmûsu'l-Alâm*. Ankara: Kaşgar Neşriyat, 1996.
- Samur, Derya. *Sanat Yapıtında Renklerin Fizyolojik ve Psikolojik Etkilerinin Sarı Renk Bağlamında İncelenmesi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Sonmez, Fatih - Nart, Sima. "Antropomorfizm: Kavramın Tarihi, Teoriler Ve Tüketici Davranışları Bağlamında Bir Literatür İncelemesi". *İnönü University International Journal of Social Sciences (INIJOSS)*. <https://doi.org/10.54282/inijoss.1121405>
- Subaşıoğlu, Fatoş - Atayurt Fenge, Zeynep Zeren. "Dünyada ve Türkiye'de Görme Engellilik: Zaman Çizelgesi". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 59/1 (26 Haziran 2019), 595. <https://doi.org/10.33171/dtcjournal.2019.59.1.31>
- Suyûtî, Abdurrahman Celaluddin. *Târîhu'l-Hulefâ*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd. Mısır: Matba'atu's-Sa'âde, 1952.
- Sükkerrî, Ebû Sa'îd es-. *Şerhu Eş'âr el-Hezleteyn*. ed. Abdülsettar Ahmed Ferac. Kahire: Mektebetü Dâr el-'Urûbe - Matbaat el-Medeni, 1965.
- Şarran, Teabbata. *Dîvânu Teabbata Şarran ve Ahbâruh*. ed. Ali Zulfikâr Şâkir. Beyrut: Dâru Garbî'l-İslâmî, 1984.

- Şeybânî, Muhammed b. Hasen eş-. *el-Hucce alâ ehli'l-medine*. ed. Mehdi Hasan el-Geylânî el-Kâdirî. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1403.
- Tammâre, Muhammed Hilmî. "'Ebü'l-'Alâ el-Ma'arrî' (Osmanlıcaya Çev. Abdüllatif Nevzâd; Osmanlıcadan Sad. Yıldız, Musa-Ceviz Nurettin)". *Nüşa Dergisi* 22 (28 Ocak 2006), 113-134.
- Tarhan, Diler Ezgi. "Wittgenstein'da 'Renk' Fenomeni". *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları* 44 (2021).
- Topdemir, Hüseyin Gazi. "Platon'da Bilgi Kaynağı Olarak Görme". *Felsefe Dünyası* 46 (Aralık 2007), 67-83.
- Türker, Ömer. *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*. İstanbul: İsam Yayınları, 2010.
- Ulupınar, Hamide. "Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde Gece Sembolü". *Eskiye* 49 (Haziran 2023), 501-517.
- Van Ess, Josef. "İslam Dini Düşüncesinde Septisizm". çev. Murat Memiş. *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2005), 167-183.
- Yanık, Nevzat Hafis. "Arap Şiirinde Göz İmgesi". *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi* 37 (2016), 114-143.
- Yasin, L. - Müezzîn, A. D. "Kaşîdetu Hada'ûhâ li-Ahmed Şevkî ve-fıxa'l-menahic en-nağdiyye'l-hadîse". *Nüşa* 20/51 (2020), 299-332. <https://doi.org/10.32330/nusha.719809>
- Yener, Alparslan - Müezzîn, Ahmet Derviş. "Ebu'l-Kâsım Eş-Şâbbî'nin 'Ey Gece' Adlı Şiiri Üzerine Eleştirel Ve Edebi Bir İnceleme". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 56 (Haziran 2024), 155-184. <https://doi.org/10.17120/omuifd.1437318>



tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2025, c. 11, s. 1: 301-331

İhvân-ı Safâ Felsefesinde İnsani Nefsin Evrimleşerek

Melek veya Şeytan Olma Teorisi

The Theory of the Human Soul Evolving into an Angel or Devil in the
Philosophy of the Ikhwân al-Safâ

Nusret TAŞ

Doç. Dr., Ardahan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Din Felsefesi ABD

Assoc. Prof. Dr., Ardahan University, Faculty of Theology,

Department of Philosophy of Religion

nusrettas@ardahan.edu.tr

ORCID: 0000-0002-4108-7697

DOI: 10.47424/tasavvur.1657421

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 13 Mart / March 2025

Kabul Tarihi / Date Accepted: 24 Mayıs / May 2025

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2025

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Taş, Nusret. “İhvân-ı Safâ Felsefesinde İnsani Nefsin Evrimleşerek Melek veya Şeytan Olma Teorisi”. *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 11/1 (Haziran 2025): 301-331. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.1657421>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,

İlahiyat Fakültesi / Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of

Theology, Tekirdağ, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0



Öz

Bu çalışmanın konusu, İhvân-ı Safâ felsefesinde insani nefsin evrimleşerek melek veya şeytan olma teorisidir. Çalışmanın amacı, İhvân-Safâ'nın varlık anlayışıyla bağlantılı olarak savunduğu ay altı âlemdeki cüz'î/tikel cisimlerde etkin olan cüz'î/tikel nefislerin cisimleri işlevini yitirtince bir üst türün nefis mertebesine yükselme, özellikle insani nefislerin bedenlerinin ölümüyle birlikte melekî veya şeytani nefisler mertebesine geçiş süreciyle ilgili görüşlerini akademik bir bakış açısıyla değerlendirmektir. İhvân-ı Safâ, bu konuda geleneksel İslam inancıyla uyuşmayan bir teoriyi savunmaktadır. Onların anlayışına göre insan nefsinin bu dünya hayatında bedenle birlikteyken teorik ve pratik yetkinliğine göre bilmüve ya melek ya da şeytan olur. Ölümden, yani bedenden ayrıldıktan sonra ise bilfiil ya melek ya da şeytan olur. İhvân, bu teorisini temellendirmek için yerine göre bazen Kur'ân ayetleri ve hadis rivayetlerine başvurur. Bazen de akla/mantığa dayalı rasyonel/felsefi kanıtlar sunmaya çalışır. Çalışmamızın temel kaynağı, İhvân-ı Safâ'nın Arapça risaleleri ve Türkçe tercümeleridir. Hazırlık sürecinde risaleler incelenmiş, elde edilen verilen tasnif edilerek değerlendirilmiştir. Yapılan literatür araştırmasına göre çalışmamız, alanında yapılan ilk çalışmadır. Bu nedenle alana katkı sunma potansiyelini taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, İhvân-ı Safâ, Cismani Varlık, Ruhani Varlık, Nefis, Melek, Şeytan.

Abstract

The subject of this study is the theory of the evolution of the human soul into an angel or a devil in the philosophy of the Ikhwân al-Safâ. The purpose of the study is to evaluate the views of the Ikhwân al-Safâ, in connection with their understanding of existence, regarding the process of the rise to the level of a higher species of soul when the bodies of the juz'î/particular souls active in the sublunar world lose their functions, and especially the transition of human souls to the level of angelic or demonic souls with the death of their bodies, from an academic perspective. The Ikhwân al-Safâ advocates a theory in this regard that is incompatible with traditional Islamic belief. According to their understanding, the human soul, while it is with the body in this worldly life, becomes either an angel or a devil in potential, depending on its theoretical and practical

competence. After death, that is, after separation from the body, it becomes either an angel or a devil in actuality. In order to establish this theory, the Ikhwân sometimes resort to some Quranic verses and hadith narrations. Sometimes they try to present rational/philosophical evidence based on reason/logic. The main source of our study is the Arabic treatises and Turkish translations of the Ikhwân al-Safâ. During the preparation process, the treatises were examined, the obtained data were classified and evaluated. According to the literature research, our study is the first study in its field. Therefore, it has the potential to contribute to the field.

Keywords: Philosophy of Religion, Ikhwân al-Safâ, Corporeal Existence, Spiritual Existence, Soul, Angel, Devil.

Giriş

İhvân-ı Safâ, İslam kültür ve medeniyetinin en parlak döneminde (Miladî X. yüzyıl), onun merkezi olan Bağdat ve çevresinde dinî ve felsefi birtakım faaliyetlerde bulunan bir cemaatin/teşkilatın yöneticilerinden bir grup düşünürün kendilerine ve kaleme aldıkları toplam elli iki risaleden oluşan ansiklopedik nitelikli eserlerine verdikleri isimdir.¹ İslam dünyasında ilk felsefi cemiyet olma niteliğini taşıyan İhvân-ı Safâ, İslam toplumunda ilimlerin tedvin edildiği bir dönemde yaşamış, bu sürece katkı sunmuş ve kendilerinden sonra yaşayan İbn Sînâ, İbn Miskeveyh, Gazzâlî, İbnü'l-Arabî ve İbn Haldun gibi birçok Müslüman alim, mutasavvıf ve düşünürleri etkilemiştir.²

Çalışmamızın temel kaynağı, İhvân-ı Safâ risaleleridir. Çalışmada hem risalelerin Arapça asıllarından hem de Türkçe tercümelerinden yararlanılmıştır. Ayrıca literatür taramasında dikkat çeken kaynaklar incelenmiş ve onlardan yararlanılmıştır. Örneğin kavramsal bağlamda felsefi terimler sözlüklerinden,

1 Detaylı bilgi için bk. Nusret Taş - Haydar Dölek, "X. Yüzyılın Bilimler Akademisi: İhvân-ı Safâ Teşkilatı", Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 22/1 (2017), 272 vd.

2 Örnek olarak bk. Enver Uysal, Örnek Metinlerle İhvân-ı Safâ ve İbn Sînâ Felsefesi (İstanbul: Emin Yayınları, 2014); Nusret Taş, "İbn Haldun'un Mukaddime Adlı Eserindeki Teorilerin, İhvân-ı Safâ Risâleleri'nden İntihal Olduğuna Dair İddia", Sosyal Bilimlerde Seçme Konular-7, ed. Sadettin Paksoy - Hasan Çiftçi (Ankara: İKSAD Publishing House, 2022), 267-295; Bayram Ali Çetinkaya, "İhvân-ı Safâ Felsefesinin İbnü'l-Arabî Düşüncesindeki İzdüşümler", Tasavvuf 23 (2009), 131-147; Nusret Taş, "İlimler Tasnifi Bağlamında İhvân-ı Safâ ile Gazzâlî'nin Görüşleri Arasında Bir Karşılaştırma", SBedergi 8 (2021), 67-83.

Diyanet İslam Ansiklopedisi maddelerinden ve konuyu ele alan çeşitli akademik çalışmalardan yararlanılmıştır. Özellikle İhvân-ı Safâ yazarları ve onların risalelerinde yer alan çeşitli konular üzerine yapılan farklı tez çalışmaları, kitap ve makalelerin konuyla ilgili verilerinden yararlanılmıştır. Bu anlamda konumuzla doğrudan ilgili olabileceği düşünülen H. Onay'ın "İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tekâmül Nazariyesi"³ başlıklı makale çalışması dikkatlice incelenmiş, fakat çalışmanın, konumuzla doğrudan alakalı olmadığı tespit edilmiştir. Dolayısıyla makale konumuzu ele alan bağımsız bir çalışmaya denk gelinmemiştir. Bu nedenle çalışmamızın, literatüre önemli bir katkı sunacağı kanaatindeyiz. Çalışmamızda, nitel araştırma metodu uygulanmıştır. Risaleler baştan sona taranmış, konumuzla alakalı veriler toplatılarak uygun başlıklar altında tasnif edilmiş, ardından değerlendirilerek yorumlanmıştır.

İhvân-ı Safâ, insani nefislerin melekleşme veya şeytanlaşma teorisini ele almadan önce geleneksel İslam inancında "melek", "şeytan" ve "insan" türlerinin mahiyetine, ardından "reenkarnasyon" ve "tenasüh" kavramları bağlamında türler arası geçiş imkanına kısaca değinmemiz yerinde olacaktır.

Geleneksel İslam inancında "melek", "insan" ve "şeytan" olarak adlandırılan varlık türlerinin her biri, diğerlerinden farklı birer varlık türleri olarak kabul edilmektedir. Örneğin Hz. Âdem'den önce var olan meleklerin,⁴ nurdan yaratıldığı;⁵ "rahmetten uzaklaştırılan" anlamına gelen "Şeytan"ın⁶ ise cinlerden olup ateşten yaratıldığı⁷ beyan edilmektedir. Ancak Müslüman alim ve dü-

3 Hamdi Onay, "İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tekâmül Nazariyesi", Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi 12/2 (2021), 283-303.

4 el-Bakara 2/30-34.

5 Bk. Ahmed b. Hanbel, el-Müsned (Kahire, 1313), VI/168; Müslim, "Zühd", 60.

6 Râgıb el-İsfehânî, Müfredât: Kur'an Kavramları Sözlüğü, çev. A. Güneş, M. Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2010), "ştn" md.

7 el-Kehf 18/50; el-A'râf 7/12.

şünürler arasında şeytanın mahiyeti hakkında birtakım tartışmalar yapılmıştır.⁸ Kur'ân, şeytanın taraftarları, dostları,⁹ ordusu¹⁰ ve zürriyetinden¹¹ bahsetmektedir.

Kur'ân, melekleri, tamamen hayrın/iyiliğin; şeytanları, tamamen şerrin/kötülüğün temsilcisi; insanları ise hem hayra/iyiliğe hem de şerre/kötülüğe yönelebilen bir varlık olarak tasvir etmektedir.¹² Konuyla ilgili hadis rivayetleri de bu paralelde veriler içermektedir. Dolayısıyla konuyla ilgili ayet ve hadislerden, her üç varlık türünün birbirinden farklı varlık türleri olduğu anlaşılmaktadır.

Tenasüh ve reenkarnasyon kavramlarının ikisi de TDK sözlüğünde “ruh göçü” olarak ifade edilir.¹³ Ancak bazı araştırmacılara göre tenasühte insan ruhunun hayvan veya bitki gibi alt varlık türlerine geçişi; reenkarnasyonda ise insan ruhunun insani bedenler arasında göç etmesi söz konusudur.¹⁴ Genel olarak İslam alimleri, tenasüh düşüncesini reddetmişlerdir.¹⁵ İhvân-ı Safâ'nın konuyla ilgili bazı ifadeleri, farklı anlama ve yorumlamaya imkan sunsa bile doğrudan tenasüh veya reenkarnasyonu kabul ettikleri söylenemez.

Konumuzla doğrudan bağlantılı olan diğer bir kavram ise “tekâmül” veya “evrim” kavramıdır. Arapça bir sözcük olan tekâmül, “tamamlanmak, mükemmelleşmek” anlamına gelir.¹⁶ Tekâmül nazariyesini savunanlara göre canlılar arasında basit ve ilkel olandan kompleks ve mükemmel olana doğru bir oluşum

8 İlyas Çelebi, “Şeytan”, Diyanet İslam Ansiklopedisi (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010), 39/100.

9 el-A'râf 7/27.

10 eş-Şuarâ 26/95.

11 el-Kehf 18/50.

12 İnsan kavramıyla ilgili bk. Kutluer, İlhan, “İnsan”, Diyanet İslam Ansiklopedisi (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000).

13 <https://sozluk.gov.tr/> Erişim Tarihi: 01.03.2025.

14 Veysel Güllüce, Reenkarnasyon İddiaları Karşısında Kur'ân-ı Kerîm (Erzurum: Atatürk Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2001), 21; Nihat Bıçak, “Klasik Türk Şiiri'nde Tenasüh ve Reenkarnasyon”, Uluslararası Medeniyet Çalışmaları Dergisi 8/1 (2023), 79.

15 Bulğen - Baloglu, “Tenâsüh”, 40/444.

16 Mehmet Bayraktar, “Tekâmül Nazariyesi”, Diyanet İslam Ansiklopedisi (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011), 40/337-338.

ve gelişim süreci yaşanmaktadır.¹⁷ Bu nazariyenin kökenleri eskilere dayanmakla birlikte 19. yüzyılda Darwin, Russel ve Huxley gibi Batılı araştırmacı ve düşünürlerin konuyla ilgili çalışmalarıyla¹⁸ birlikte tekrar gündeme gelmiş, özellikle ateistler tarafından yaratılış inancına alternatif olarak değerlendirildiği için popüler hale gelmiştir.¹⁹

Bazı araştırmacılar, bu nazariyenin kökenini İlk Çağ düşünürlerinden Anaximandros ve Empedokles gibi düşünülere kadar geriye götürmektedir. Yine Nazzâm, Câhiz, İhvân-ı Safâ, Bîrûnî ve İbn Miskeveyh gibi ilk dönem Müslüman düşünürleri, bu nazariyenin öncüsü sayanlar vardır. Hatta Fârâbî, İbn Sînâ, İbnü'l-Arabî ve Mevlâna gibi düşünür ve mutasavvıfları da bu teorianin öncüleri sayanlar olmuştur.²⁰

İhvân-ı Safâ'nın konuyla ilgili görüşleri arasında bütünlük sağlamak için önce onların sudur nazariyesine dayanan varlık anlayışlarından başlayacağız.

1. İhvân-ı Safâ'nın Sudur Nazariyesine Dayanan Varlık Anlayışı

İhvân-ı Safâ, genel olarak Pisagorcucu ve Aristotelesçi temelde, sebep-sonuç ilişkisi bağlamında ele alınan Sudur Nazariyesini benimsemektedir. İhvân, bir tasnifinde varlıkları, tümel/külli ve tikel/cüz'î (külliyyât ve cüz'ıyyât) olarak başka bir tasnifinde ise ruhani ve cismani olarak ikiye ayırır. Onların tasvirine göre tümel/külli varlıklar (külliyyât), düzenleri korunmuş, ayanları, sabit dokuz mertebedir. Bunların düzeni, dokuz tekil sayı gibidir. Bunlardan birincisi, bir ve tek olan Yüce Yaratıcıdır (el-Bârî). İkincisi, iki kuvvesi olan akıldır (el-'Akl). Üçüncüsü, üç lakaplı nefistir (en-Nefs). Dördüncüsü, dört izafeli ilk maddedir (el-heyûlâ el-ûlâ). Beşincisi, beş isimli tabiattır (et-Tabi'a). Altıncısı, altı yönü bulunan cisimdir (el-Cism). Yedincisi, yedi yöneticisi olan felektir (el-Felek). Se-

17 Cemîl Salîbâ, el-Mu'cemü'l-Felsefî (Beyrut, 1982), I/295, 556; Bedia Akarsu, Felsefe Terimleri Sözlüğü (Ankara: TDK Yayınları, 1975), 70-71; Süleyman Hayri Bolay, Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü (Ankara: Akçağ Yayınları, 1996), 136-137.

18 Detaylı değerlendirmeler için bk. Fatih Özgökman, "Yaşamın Kökeni, Evrim ve Tanrı", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 54/2 (2013), 50 vd.; Bayrakdar, "Tekâmül Nazariyesi", 40/338.

19 Bayrakdar, "Tekâmül Nazariyesi", 40/338.

20 Bayrakdar, "Tekâmül Nazariyesi", 40/338-339.

kizincisi, sekiz mizaçlı/karışıklı rükünler/unsurlardır (el-Erkân). Dokuzuncusu, dokuz türü bulunan oluşmuş şeylerdir (el-Mükevvinât).²¹

İhvân, tasavvur ettiği bu hiyerarşik düzende her bir varlığı kendi sırasıyla uyumlu bir sıfatla nitelendirmektedir.²² İhvân'a göre Yüce Yaratıcı, ruhani veya cismani olarak nitelendirilemez. Bu nedenle onun zatî varlığını anlama ve tasvir etme imkanına sahip değiliz. Zira insan, ancak duyuşsal yolla cismani varlıkları, aklî yolla da ruhani varlıkları kavrayabilir.²³ Ruhani ve cismani varlık âlemi, hiyerarşik bir düzen içerisinde Yüce Yaratıcıdan taşarak/feyezan ederek meydana gelmiştir.²⁴ Küllî/Faal Akıl, Küllî Nefs ve İlk Heyûla, ruhani varlıklardır. Mutlak cisim, felekler, dört unsur ve müvelledât ise cismani varlıklardır. Felekler âlemi, ay altı âlemi kuşatmakta, ruhani âlem de felekler âlemini kuşatmaktadır.²⁵ Sudur/taşma/feyezan, mutlak cisimle birlikte biter. Artık bu aşamadan sonra Yüce Yaratıcının izniyle Küllî Nefis, Küllî Akıl vasıtasıyla aldığı kesintisiz feyiz/destek ile İlk Heyûlâ'dan önce mutlak cismi, ondan da ay üstü

21 İhvânü's-Şafâ, "er-Risâletü's-Sâliseti ve's-Selâşîn: fi'l-Mebâdiyyi'l-Aklyye alâ Re'yi İhvânî's-Şafâ", Resâilu İhvânî's-Şafâ (Beyrut: Dâru'l-İslamiyye, 1992), III/202; İhvânü's-Şafâ, "er-Risâletü'l-Hâdiyyeti ve'l-Hamsîn: fi Keyfiyyeti Ne'ddi'l-Âlemi bi Esrihi", Resâilu İhvânî's-Şafâ (Beyrut: Dâru'l-İslamiyye, 1992), IV/273-274; İhvân-ı Safâ, "33. Risâle: İhvân-ı Safâ'ya Göre Akli İlkeler Hakkında", çev. Murat Demirkol, İhvân-ı Safâ Risâleleri, ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), III/165; İhvân-ı Safâ, "26. Risâle: Filozofların 'İnsan Küçük Bir Âlemdir' Görüşüne Dair", çev. Abdullah Kahraman, İhvân-ı Safâ Risâleleri, ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013), II/322-333; İhvân-ı Safâ, "51. Risâle: Bütün Âlemin Düzeninin Niteliğine Dair", çev. Murat Demirkol, İhvân-ı Safâ Risâleleri, ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), IV/207.

22 Detaylar için bk. İhvânü's-Şafâ, "er-Risâletü's-Sâliseti ve's-Selâşîn", III/203-204; Ayrıca bk. İhvân-ı Safâ, "26. Risâle", II/322-323.

23 İhvânü's-Şafâ, "er-Risâletü's-Sâniyyeti ve'l-Erbe'in: fi'l-Ârâi ve'd-Diyânâti fi'l-'Ulûmi'n-Nâmûsiyyeti'l-İlâhiyyeti ve's-Serî'a", Resâilu İhvânî's-Şafâ (Beyrut: Dâru'l-İslamiyye, 1992), III/513-514; İhvân-ı Safâ, "28. Risâle: İnsanın Bilimlere Güç Yetirilebilirliği", çev. Kamuran Gökdağ, İhvân-ı Safâ Risâleleri, ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), III/28-29; İhvân-ı Safâ, "42. Risâle: Mezhepler ve Dine Dair", çev. Metin Özdemir, İhvân-ı Safâ Risâleleri, ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), III/408-409.

24 İhvânü's-Şafâ, Risâletü'l-Câmia', el-Câmia'tü'l-Câmia', thk. Arif Tamir (Beyrut: Menşûrâtı Uveydât, 1995), V/9; İhvân-ı Safâ, İhvân-ı Safâ Risâleleri, ed. Abdullah Kahraman, çev. Komisyon (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016), V/18.

25 İhvân-ı Safâ, "40. Risâle: Nedenler ve Nedenlilere Dair", çev. Ali Durusoy, İhvân-ı Safâ Risâleleri, ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), III/295-296.

âlemi meydana getirir ve düzene koyar. Ardından gök cisimlerinin hareketleri vasıtasıyla ay altı âlemde dört unsuru, onlardan da sırasıyla mürekkep varlık türlerini, yani maden, bitki, hayvan ve insan türlerini meydana getirir. İnorganik/cansız madenlerde etkin olan ve “tabiat” olarak adlandırılan kuvve de organik/canlı olan bitki, hayvan ve insan fertlerinde etkin olan ve “cüz’î/tikel nefisler” olarak adlandırılan kuvveler de Küllî Nefsin kuvveleridir.²⁶

Yüce Yaratıcı, hikmetiyle varlık alemini, soğanın halkaları gibi birbirini sarmalayan toplam on bir (11) küre olarak yatarmıştır.²⁷ Gökte toplam bin yirmi dokuz (1029) tane yıldız vardır. Bunlardan gözlemlenebilen yedi (7) tanesi “gezegen (seyyâre),²⁸ diğerleri ise “sabit yıldızlar” olarak adlandırılmaktadır. Yedi gezegenden her birinin kendisine ait, soğan halkaları gibi birbirini sarmalayan bir küresi vardır. Bunlardan bize en yakın olanı, hava küresini kuşatan Ay küresidir. Yer de (Arz) yumurtanın sarısı gibi hava küresinin boşluğunda yer alır.²⁹ Dokuz küreden³⁰ yedisi, yedi (7) kat semayı oluşturur.³¹ “Yedi Müdeb-bir/Yönetici” olarak anılan bunların nefisleri de âlemin düzen ve yönetiminde Küllî Nefsin yardımcılarıdır. Bunlar, sırasıyla Ay, Merkür, Venüs, Güneş, Mars, Jüpiter ve Satürn küreleridir.³² Sekizinci küre, bunları kuşatan Sabit Yıldızlar

26 Örnek olarak bk. İhvân-ı Safâ, “20. Risâle: Tabiatın Mahiyetine Dair”, çev. Enver Uysal, İhvân-ı Safâ Risâleleri, ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013), II/105; İhvân-ı Safâ, “32. Risâle: Pisagorculara Göre Varlıkların/Mevcutların Akli İlkeleri Hakkında”, çev. Murat Demirkol, İhvân-ı Safâ Risâleleri, ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), III/158-159.

27 İhvânü’ş-Şafâ, “er-Risâletü’s-Sâliseti ve’s-Selâşîn”, III/209-210.

28 Bunlar; Zühâ/Satürn, Müşterî/Jüpiter, Merih/Mars, Şems/Güneş, Zühre/Venüs, Utârit/Merkür ve Kamer/Ay’dır.

29 İhvân-ı Safâ, “3. Risâle: Astronomi-Astroloji ve Kürelerin (Gök Cisimlerinin) Oluşumu Hakkında”, çev. Elmin Aliyev, İhvân-ı Safâ Risâleleri, ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), I/83-84.

30 İhvân, burada, ay altı alemdeki iki küreyi, yani ateş ve havadan oluşan küre ile su ve topraktan oluşan küreyi saymamaktadır.

31 “Yedi kat sema” ile ilgili detaylı bilgi için bk. Erdoğan Baş, “Sema”, Diyanet İslam Ansiklopedisi (Türkiye Diyanet Vakfı, 2009).

32 İhvân, Müfessirlerin Abdullah b. Abbas’tan gelen rivayete dayanarak Satürn’ü, “delerek geçen parlak yıldız (en-necmü’s-sâkıb) (bk. et-Târik 86/3) olarak adlandırıldığını söyler. Bunun sebebinin ise nurunun (vahyin) yedi kat semanın tavanını delip geçerek bize ulaşabilmesidir.

Küresi, dokuzuncu küre ise onu kuşatan Kuşatıcı (Muhit) Küredir.³³

Âlem, nefis sahibi tek bir cisimdir. Bu yönüyle nefis ve beden sahibi insana benzediği için “büyük insan” olarak adlandırılmıştır.³⁴ Varlık âlemi, Yüce Yaratıcının izniyle Küllî Nefis tarafından meydana getirilmiş, düzenlenmiş ve yönetilmektedir. Bu anlamda Küllî Nefis, önce İlk Heyûlâ’dan mutlak cismi, ondan ay üstü cismani âlemi meydana getirmiş, onların oluşum, sevk ve idaresinde kendisine yardımcı olacak nefisleri de kendisinden taşımıştır. Ardından ay altı âlemi ve içindeki cismani varlıkları meydana getirmiş, onların oluşum, gelişim, sevk ve idaresinde kendisine yardımcı olacak tabiat kuvvesi ve cüz’î/tikel nefisleri kendisinden taşımıştır.³⁵ İnsan nefsi, bedeninden ayrıldığı zaman beden ölümü gerçekleşir, beden bozulur ve dağılır. Aynı şekilde Küllî nefis de cismani alemden ayrıldığında cismani alem bozulur, dağılır ve yok olur. Yani büyük kıyamet gerçekleşir.³⁶

İhvân’ın tasavvuruna göre Yüce Allah, varlıklara doğrudan müdahale etmekten münezzeh olduğu için varlık âlemini tıpkı insanların hükümdarları gibi doğrudan değil de yardımcıları ve orduları vasıtasıyla yönetir. İnsanların hükümdarlarına/yöneticilerine atfedilen birtakım fiiller, bizzat onların eliyle değil, onların emri ve izniyle yapıldığı gibi Allah’a atfedilen bazı fiiller de bizzat onun tarafından değil, onun emri ve izniyle gerçekleştirilmektedir. İhvân, konuyla ilgili iddialarını kanıtlama adına “Onları siz öldürmediniz, fakat Allah öldürdü. Atarken sen atmadın, fakat Allah attı...”³⁷ “Onlarla savaşın ki Allah sizin ellerinizle onları cezalandırsın.”³⁸ anlamındaki ayetleri de örnek vererek söz konusu ayetlerde kulların fiillerinin Allah’a nispet edildiğine dikkat çekmektedir.³⁹ Açıkçası bu konuları, tamamen determinist bakış açısıyla izah etmek kolay de-

33 İhvân-ı Safâ, “16. Risâle: Sema ve Alem Olarak Adlandırılıp Nefsin Islahı ve Ahlakın Olgunlaştırılmasına Dair”, çev. Elmin Aliyev, İhvân-ı Safâ Risâleleri, ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013), II/28-29; Ayrıca bk. İhvân-ı Safâ, “33. Risâle”, III/165.

34 İhvân-ı Safâ, “16. Risâle”, II/27.

35 İhvân-ı Safâ, “16. Risâle”, II/27-28.

36 İhvân-ı Safâ, “16. Risâle”, II/44-45.

37 el-Enfâl 8/17.

38 et-Tevbe 9/14.

39 İhvân-ı Safâ, “21. Risâle: Bitkilerin Cinslerine Dair”, çev. Elmin Aliyev, İhvân-ı Safâ Risâleleri, ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013), II/123, 125.

ğildir. Ancak makalemizin sınırlarını aştığı için konuyla ilgili tartışmaların detaylarına giremiyoruz.

İhvân, âlemin tamamını bir beden, Küllî Nefsi de onun nefsi/ruhu, dolaşısıyla yöneticisi olarak kabul etmektedir. İhvân, “Yedi Müdebbir (Yöneten)” olarak adlandırdığı yedi gezegenin nefislerini, emrindeki melek ordularıyla birlikte âlemin yönetiminde Küllî Nefsin yardımcıları olarak tasvir etmektedir.⁴⁰ İhvân, âlemi yönetme işinin, Yüce Allah’ın izni ve emriyle yürütüldüğünü özellikle vurgulamaktadır.⁴¹ İhvân’a göre insan cismi/bedeni, cismani âlemin bir parçası olması gibi onun cüz’î/tikel nefsi de âlemin nefsi, yani Küllî Nefs’in kuvvelerinden biridir.⁴² Cismani âlemin Küllî Nefis tarafından emrindeki yedi müdebbirle birlikte yönetilmesi, insan bedeninin insanın cüz’î/tikel nefsi ve emrindeki yedi kuvve ile yönetilmesine benzemektedir.⁴³ İnsani nefsin kuvveleri: Çekici, tutucu, sindirici, savunucu, besleyici, geliştirici/büyütücü ve tasavvur ettirici kuvvelerdir.⁴⁴

İhvân’a göre cismani varlıklar, her yetkinliği bir anda kabul etme yeterliliğinden yoksun olduğu için var olma, tamamlanma ve kemâle erme aşamalarında belli bir sürece muhtaçtırlar. “Allah gökleri ve yeri altı günde yarattı.”⁴⁵ anlamındaki ayet, cismani var oluş sürecine işaret etmektedir. Ruhani varlıklar ise zaman, mekân ve araçlara muhtaç olmadığı ve her yetkinliği bir anda kabul etme yeterliliğine sahip olduğu için bir anda yaratılmışlardır. “... “Ol!” der, o da oluverir.”⁴⁶ ve “Emrimiz, bir göz kırpmaya gibi tektir.”⁴⁷ anlamındaki ayetler de buna

40 İhvân-ı Safâ, “20. Risâle”, II/113-114; Ayrıca bk. İhvân-ı Safâ, “26. Risâle”, II/324.

41 İhvân-ı Safâ, “22. Risâle: Hayvanların ve Hayvan Türlerinin Yaratılış Şekline Dair”, çev. Murat Demirkol, İhvân-ı Safâ Risâleleri, ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013), II/241.

42 İhvân-ı Safâ, “19. Risâle: Madenlerin Oluşumunun Açıklamasına Dair”, çev. Ali Avcu, İhvân-ı Safâ Risâleleri, ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013), II/102.

43 İhvân-ı Safâ, “20. Risâle”, II/113; İhvân-ı Safâ, “26. Risâle”, II/333.

44 İhvân-ı Safâ, “20. Risâle”, II/113; Ayrıca bk. İhvân-ı Safâ, “21. Risâle”, II/125-126; İhvân-ı Safâ, “49. Risâle: Rûhânîlerin Hallerinin Niceliği Hakkında”, çev. Murat Demirkol, İhvân-ı Safâ Risâleleri, ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), IV/173-174.

45 el-A’râf 7/54.

46 Yâsin 36/82.

47 el-Kamer 54/50.

işaret etmektedir.⁴⁸

İhvân'ın sudur nazariyesine dayalı varlık anlayışını kısaca tasvir eden bu girişten sonra onların konumuzla doğrudan ilgili olan görüşlerini inceleme aşamasına geçebiliriz.

2. Nefsin Kuvveleri: Cisimsiz ve Cisimde Etkin Olan Ruhani Varlıklar

Varlıkları gizli olmakla birlikte fiilleri açık olan ve “ruhaniler” olarak anılan varlıkları “nefisler” şeklinde adlandıran İhvân'a göre bunlar; melek, cin ve şeytan türleridir. Melekler, alemin korunması ve kâinatın düzeninden sorumlu iyi amel sahibi nefislerdir. Bunlar, bir zamanlar bedenlerle birlikte olduktan sonra görevlerini başarıyla tamamlayıp bedenlerden ayrılmış ve kurtuluşa ermiş, felekler aleminde mutlu bir şekilde yaşamayı hak eden nefislerdir. Hilekâr cinler ve asi şeytanlar ise bozgunculuk yapan kötü nefislerdir. Bunlar da bir zamanlar bedenlerle birlikte olmuş, ancak kötülüklerden arınmamış, görevlerini başarıyla tamamlamadan bedenlerinden ayrılmışlardır. Bu nedenle berzah çukuruna düşmüş, yeniden diriliş gününe kadar madde denizinde/cehenminde çeşitli azaplar çekerek yaşamaya mahkûm edilmişlerdir.⁴⁹

Allah'ın has kulları olan melekler; cisimlerde etkin olmakla birlikte maddeyle birlikte olmayan, cismani felekleri kuşatan etkin, bilen, aklî ve basit ruhani cevherlerdir. Nefisler ise felekî cisimlere nüfuz eden, yıldız ve gezegenleri yönetip hareket ettiren, tabîî cisimlere nüfuz eden, bitki ve hayvanların büyü-yüp gelişmesini sağlayan, hayvanların bedenlerine giren nefisler ve ruhlardır.⁵⁰

Melekler, Allah'ın yaratıklarından kendisine yakın olan iyi kullardır. Al-

48 İhvânü's-Şafâ, “er-Risâletü'l-Erbe'in: fi'l-İleli ve'l-Ma'lûlât”, Resâilu İhvânî's-Şafâ (Beyrut: Dâru'l-İslamiyye, 1992), III/352.

49 İhvân-ı Safâ, “3. Risâle”, I/101-102; Ayrıca bk. İhvân-ı Safâ, “52. Risâle: Sihir, Büyü ve Göz Değmesinin Mahiyeti Hakkında”, çev. Murat Demirkol, İhvân-ı Safâ Risâleleri, ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), IV/223-224; Konuyla ilgili karşılaştırma için bk. Ramazan Turan, “İhvân-ı Safâ Felsefesinde Adalet Kavramı”, Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi 4 (2020), 95-114.

50 İhvânü's-Şafâ, “er-Risâletü's-Sâbi'a: fi 's-Şanâi'l-İlmiyyeti ve'l-Garaği Minhâ”, Resâilu İhvânî's-Şafâ (Beyrut: Dâru'l-İslamiyye, 1992), I/272-273.

lah, onları alemin korunması için yaratmıştır. Bazıları göklerin sakinleri, feleklerin yöneticileri ve yıldızların yürütücüleridir. Bazıları bitkilerin yetiştiricileri, hayvanların koruyucularıdır. Bazıları vahyin elçileridir. Bazıları göklerden bereketler indirmekle görevlidir. Bazıları insanların amellerini yükseltmek ve ruhlarını çıkarmakla görevlidir.⁵¹

Küllî/Faal Akıl, Allah'a yakın "*mukarrebûn*"⁵² meleklerden biri sayan⁵³ İhvân, onu "*Rûhu'l-Kuds*" ve "*Rûhu'l-Kuds el-Mahz*"⁵⁴ olarak anarak "*Cebrâil*"⁵⁵ ile özdeşleştirmektedir. Aynı şekilde Küllî Nefsi de "*mukarrebûn*" meleklerden saymakta ve onun bütün varlık alemini düzenlemek ve yönetmekle görevlendirildiğini ifade etmektedir.⁵⁶ Küllî Nefs'in bu eylemini, onun Rabbine benzeme çabası olarak yorumlayan İhvân'a göre Allah, ilk maşuktur. Felekler, ona âşıktır, onun özlemiyle dönmektedir. Küllî Nefis, Allah'a duyduğu özlem ile yıldızlar, gezegenler ve felekleri döndürmekte alemdeki düzen ve yönetim görevini yürütmektedir.⁵⁷

İhvan, madenlerin, bitkilerin ve hayvanların cisimlerinin oluşumunu sağlayan, bitkilere ve hayvanlara canlılık veren ve "*doğal/tabîi kuvve (el-kuvvetü't-tabiiyye)*" olarak adlandırılanların, Allah'ın izniyle görevlendirilen melekler olduğunu söyler. İhvân, filozofların bunları "*doğal/tabîi kuvve*", şeriatın "*melek*",

51 İhvânü's-Şafâ, "er-Risâletü's-Sâliseti ve's-Selâsin", III/207.

52 Bk. Hülya Alper, "Mukarrebîn", Diyanet İslam Ansiklopedisi (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2020).

53 İhvânü's-Şafâ, "er-Risâletü'l-Hâmiseti ve'l-İşrîn: fî Muskatî'n-Nutfe", Resâilu İhvânî's-Şafâ (Beyrut: Dâru'l-İslamiyye, 1992), II/430.

54 İhvânü's-Safâ, el-Câmia', V/187, 226; Ayrıca bk. Nusret Taş, İhvân-ı Safâ Felsefesinde Akıl-Vahiy İlişkisi (İstanbul: KDY Akademi, 2021), 36 vd.; Nusret Taş, "İhvân-ı Safâ Felsefesinde Faal Akıl Teorisi", Beytulhikme 13/1 (2023), 74 vd.

55 Bk. Yusuf Şevki Yavuz - Zeki Ünal, "Cebrâil", Diyanet İslam Ansiklopedisi (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993).

56 Bk. İhvânü's-Şafâ, "er-Risâletü't-Tâsi'ati ve's-Selâsin: fî Kemiyeti Ecnâs", Resâilu İhvânî's-Şafâ (Beyrut: Dâru'l-İslamiyye, 1992), III/328-329; İhvânü's-Safâ, el-Câmia', V/195; Ayrıca bk. İhvânü's-Şafâ, "er-Risâletü'l-Hâmiseti ve'l-İşrîn: fî Beyânî-Heyûlâ ve's-Şûreti ve'l-Hareketi ve'z-Zamân ve'l-Mekân", Resâilu İhvânî's-Şafâ (Beyrut: Dâru'l-İslamiyye, 1992), II/6; İhvânü's-Şafâ, "er-Risâletü't-Tâsi'ati ve'l-İşrîn: fî Beyânî Tekvîni'l-Me'âdin", Resâilu İhvânî's-Şafâ (Beyrut: Dâru'l-İslamiyye, 1992), II/123-124, 127.

57 İhvânü's-Şafâ, "er-Risâletü's-Sâniyeti ve'l-İşrîn: fî Keyfiyeti Tekvîni'l-Hayvânât ve Eşnâfihâ", Resâilu İhvânî's-Şafâ (Beyrut: Dâru'l-İslamiyye, 1992), II/285.

kendilerinin de “cüz’î/tikel nefisler” olarak adlandırdıklarını, ancak hepsinin kastının aynı olduğunu ifade etmektedir.⁵⁸ İhvân, cüz’î/tikel nefislerin Küllî Nefis’ten aldıkları feyiz/destek ile görevlerini icra ettiklerini;⁵⁹ cesetle birlikte olan nefislerin, Küllî Nefsin hizmetçileri olduğunu söyler.⁶⁰ Yine Kur’ân’da bahsedilen insanlık türünün atası olan Âdem’e ve onun nesline secde eden meleklerin,⁶¹ ay üstü felekler alemimdeki meleklerin yeryüzündeki temsilcileri (halife) olduğunu, yani kıyamete kadar onun nesline itaat etmekle sorumlu kılınan diğer canlıların nefisleri olduğunu⁶² iddia eder.

Sonuç itibarıyla İhvân’ın tasavvuruna göre bütün cismani ve ruhani varlıkların kaynağı, Küllî Nefis’tir. Küllî Nefis, Küllî/Faal Akıl üzerinden aldığı kesintisiz feyiz/destek sayesinde kendisinin gölgesi olan İlk Heyûlâ’dan cismani varlıkları meydana getirmektedir. Aynı şekilde cismani varlıkların düzeni ve yönetiminde kendisine yardımcı olacak ruhani varlıkları da kendisinden taşımakta/feyezan ettirmektedir. Bu anlamda ay üstü âlemdeki cismani ve ruhani varlıklar kusursuzdur. Bu nedenle İhvân, ay üstü âlemin cismani yapısını cennet, ay üstü âlemin ruhani varlıklarını da melek olarak tasavvur etmektedir. Buna karşılık ay altı âlemin cismani varlıklarını eksik, kusurlu, dolayısıyla oluş ve bozuluşa (kevn-u fesâd) tabi varlıklar olarak tasavvur etmektedir. Bu nedenle ay altı âlemi cehennem olarak kabul etmektedir. İhvân, ay altı âlemdeki ruhani varlıkları da iki kategoride ele almaktadır. Onlara göre birinci kategoridekiler, cismani varlıkların düzen, sevk ve idaresiyle görevlendirilenler, yani cisimlerle birlikte olanlardır. İhvân, bunlardan inorganik/cansız varlıklarda (madenler) etkin olan Küllî Nefsin kuvvelerini “tabîî kuvve” olarak adlandırmaktadır. Organik/canlı varlıklarda (bitki, hayvan, insan) etkin olan Küllî Nefsin kuvvelerini ise “cüz’î/tikel nefisler” olarak adlandırmaktadır. Dolayısıyla insani insani nefis kavramını, insani ruh kavramıyla eş anlamda kullanmaktadır. İhvân’a göre ikinci kategoridekiler ise cisimden ayrı olan nefislerdir. Bunlar, cisimlerle/bedenlerle birlikte geçirdikleri süreyi iyi değerlendirmeyen, bir

58 İhvân-ı Safâ, “21. Risâle”, II/123, 125; Ayrıca bk. İhvânü’ş-Şafâ, “er-Risâletü’t-Tâsi’ati ve’l-‘Aşer”, II/123-124, 127-128.

59 İhvânü’ş-Şafâ, “er-Risâletü’t-Tâsi’ati ve’ş-Şelâsin”, 1992, III/342.

60 İhvânü’ş-Şafâ, “er-Risâletü’t-Tâsi’ati ve’l-‘Aşer”, II/124.

61 Bk. el-Hicr 15/30; es-Sâd 38/73.

62 İhvân-ı Safâ, “20. Risâle”, II/116.

bakıma görevlerini başarıyla yerine getirmeyen veya imtihanlarını başarıyla tamamlamayan ve kurtuluşu, ödülü hak etmeyen nefislerdir. Diğer bir ifadeyle bunlar, ay üstü âlemdeki cennetlere girmeyi hak etmeyen, bu nedenle ay altı cehennemde yaşamak zorunda kalan şeytani nefislerdir.

İhvân-ı Safâ'nın sudur nazariyesine dayalı cismani ve ruhani varlık anlayışıyla ilgili bakış açısına dair çizdiğimiz bu çerçevenin ardından artık onların varlıklar arasında evrimleşme veya tekâmül yoluyla bir değişim, dönüşüm veya geçiş imkanıyla ilgili görüşleri hakkındaki tespit ve değerlendirmelerimize geçebiliriz.

3. Varlık Türleri Arasında Evrimleşme veya Tekâmül Süreciyle Geçiş İmkânı

Varlıkları, tümel/küllî ve tikel/cüz'î (külliyyât ve cüz'ıyyât) olarak ikiye ayıran İhvân, tümel/küllî varlıkları (külliyyât), düzenleri korunmuş, ayanları, sabit dokuz mertebe olarak tasnif etmektedir. Diğer bir ifadeyle türler arası geçiş mümkün görmemektedir.⁶³ Bununla birlikte varlık türlerini hiyerarşik bir düzende, yani sebep ve sebepli ('illet-m'alûl) olarak tasavvur etmektedir. Bu anlayışa göre her bir varlık türü, kendisinden sonraki varlık türünün nedeni, mekânı, beslenme kaynağı, dolayısıyla var oluş sebebidir. Aynı şekilde kendisinden önceki varlık türünün de nedenlisi, ürünü, dolayısıyla sonucudur. Önceki varlık türü olmadan sonraki varlık türü var olamaz ve varlığını devam ettiremez.⁶⁴ Her bir varlık türünün başı önceki varlık türüyle, sonu ise sonraki varlık türüyle bitişiktir. Örneğin inorganik/cansız (madeni) varlık türünün son mertebesi, bitki türünün ilk mertebesiyle bitişiktir. Aynı şekilde bitki türünün son mertebesi, hayvan türüyle, onun da son mertebesi insan türüyle bitişiktir. İnsan türünün son mertebesi de göklerde ikamet eden ve Allah'ın emrinde çalışan melek türünün ilk mertebesiyle bitişiktir. Meleklerin de aynı şekilde birinin başı diğerinin sonuna bitişik olan birtakım mertebe ve makamları vardır.⁶⁵

İhvân, özellikle ay altı âlemdeki varlık türlerinin fertlerinin cisimlerinin

63 İhvânü's-Şafâ, "er-Risâletü's-Sâliseti ve's-Selâsîn", III/202; İhvânü's-Şafâ, "er-Risâletü'l-Hâdiyeti ve'l-Hamsîn:", IV/273-274; İhvân-ı Safâ, "26. Risâle", II/322-333.

64 İhvân-ı Safâ, "32. Risâle", III/149-157; İhvân-ı Safâ, "40. Risâle", III/300-301.

65 İhvân-ı Safâ, "21. Risâle", II/121; İhvân-ı Safâ, "51. Risâle", IV/209.

birbirlerine besin kaynağı edilme durumunu, varlık âleminde israfın engellenmesi ve onların varlıklarını devam ettirme gerekçesine bağlamakta, bunu da ilahi hikmetle izah etmektedir. İhvân'a göre bu hayat döngüsünde hayvanların/canlıların başına gelen hastalıklar, ölüm, öldürülme veya kesilme anlarında karşılaştıkları elem, acı ve sıkıntılar, reenkarnasyoncuların (ehlü't-tenâsüh) zannettiği gibi Yaratıcı tarafından onların nefislerine verilen bir ceza değildir. Bu acı ve elemelerin amacı, nefisleri tarafından cesetlerinin belirlenen vakte kadar korumaya teşvik etmektir.⁶⁶ İhvân'ın bizzat reenkarnasyoncuları (ehlü't-tenâsüh) anarak görüşlerini eleştirmesi, onların bu görüşü savunmadığına işaret olarak değerlendirmek mümkündür. Buna rağmen konuyla ilgili bazı ifadeleri, bundan farklı anlamlara yormaya imkân sunmaktadır.

Ay üstü âlemi yüce (ulvî), ay altı âlemi ise alçak/değersiz (süflî) olarak tabir eden İhvân, ay üstü varlık âlemindeki cismani varlıkları, maddeleri basit,⁶⁷ şekilleri küre, hareketleri de dairevi olmaları gerekçesiyle değişim ve dönüşüme, oluş ve bozuluşa (kevn-u fesâd) tabi görmemektedir.⁶⁸ Dolayısıyla ay üstü varlık âleminde evrimleşme veya tekâmül yoluyla herhangi bir geçişi imkân dahilinde görmemektedirler. Buna karşılık ay altı âlemdeki cismani varlık türlerini, basit olan dört unsurun karışımı veya birleşimi olarak kabul ettikleri için onların sürekli olarak değişim ve dönüşüme, oluş ve bozuluşa (kevn-u fesâd) tabi olduklarını savunmaktadırlar.⁶⁹

İhvân'ın düşüncesine göre ay altı varlık âleminde gök cisimlerinin feleklerle

66 İhvânü's-Şafâ, "er-Risâletü'l-Erbe'in", III/369-370.

67 Saf, tek şey, birden fazla şeyin karışımı veya birleşimi olmayan.

68 Bk. İhvân-ı Safâ, "31. Risâle: Dillerin, Yazı Şekillerinin ve İbarelerin Farklı Olmasının Sebeplerine Dair", çev. Ali Avcu, İhvân-ı Safâ Risâleleri, ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), III/87-88; İhvân-ı Safâ, "32. Risâle", III/152, 158; İhvân-ı Safâ, "33. Risâle", III/169; İhvân-ı Safâ, "40. Risâle", III/300.

69 İhvân-ı Safâ, "30. Risâle: Lezzetlerin Nitelikleri, Hayatın ve Ölümün Hikmeti ile Bunların Mahiyetlerine Dair", çev. Murat Demirkol, İhvân-ı Safâ Risâleleri, ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), III/66.

rindeki hareketlerinin ve yıl içindeki konumlarının etkisiyle oluşan ilk varlıklar, dört unsur, yani ateş, hava, su ve topraktır.⁷⁰ Bunların belli koşul ve oranlarda bir araya gelip birleşmesi neticesinde oluş ve bozuluşa tabi olan birleşik (mürekkep) varlıklar meydana gelir. Bunlar, sırasıyla madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanlardır.⁷¹ Dört unsur, belli şartlarda birebirlerine dönüşürler. Örneğin belli şartlara göre ateş ile hava; hava ile su; su ile toprak birbirlerine dönüşebilmektedir.⁷² Mürekkep varlık türlerinin fertlerine ait cisimler, besin kaynağı olma yoluyla birbirlerine dönüşmektedir. Ancak türleri (madenler, bitkiler, hayvanlar, insanlar) arasında bir geçiş söz konusu değildir. Diğer bir ifadeyle türler ve cinsler arası doğrudan sıçrayarak bir geçiş söz konusu değildir. Buna karşılık türlerin fertlerinde suretler/formlar korunmuş değildir.⁷³

Varlık tür ve cinsleri arasında değişimin imkânsız oluşunu, gözlemlenebilir rasyonel bir olgu olarak tasvir eden İhvân, kanıt olarak şu örnekleri vermektedir: Ceviz ağacından zeytin yaprağı çıkmaz. Buğday başağından arpa tanesi çıkmaz. Deve rahminden tay, inek rahminden oğlak çıkmaz. Devekuşu yumurtasından turna, güvercin yumurtasından tavuk çıkmaz.⁷⁴ İhvân, bu olgunun sebebini, Yüce Yaracının hikmetine bağlamaktadır.

İhvân'ın tasavvuruna göre ay altı âlemdeki varlıkların başı ve sonu birbiriyle irtibatlıdır. Örneğin madenlerin en alt basamağı, toprakla, en üst basamağı ise bitkiyle irtibatlıdır. Aynı şekilde bitkilerin sonu, hayvanların en alt basamağıyla, onların da sonu insan türüyle irtibatlıdır. Fakat insan türüyle irtibatlı olan hayvanlar, niteliklerine göre farklılık arz etmektedir. Örneğin cismani ve ru-

70 Bk. İhvân-ı Safâ, "42. Risâle", III/371-372; Ayrıca bk. İhvân-ı Safâ, "36. Risâle: Devirler ve Küresel Dönüşler Hakkında", çev. M. Fatih Demirci, İhvân-ı Safâ Risâleleri, ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), III/203; İhvân-ı Safâ, "20. Risâle", II/105-107; İhvân-ı Safâ, "38 Risâle: Öldükten Sonra Diriliş ve Kıyâmete Dair", çev. Abdullah Kahraman, İhvân-ı Safâ Risâleleri, ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), III/239; İhvân-ı Safâ, "40. Risâle", III/289-290.

71 İhvân-ı Safâ, "17. Risâle: Oluş ve Bozuluşun Açıklanmasına Dair", çev. Kamuran Gökdağ, İhvân-ı Safâ Risâleleri, ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013), II/53; Ayrıca bk. İhvân-ı Safâ, "20. Risâle", II/105-107.

72 İhvân-ı Safâ, "17. Risâle", II/53; İhvân-ı Safâ, "20. Risâle", II/110-111.

73 İhvân-ı Safâ, "20. Risâle", II/106.

74 Detaylı bilgi için bk. İhvân-ı Safâ, "21. Risâle", II/123-124.

hani yönden farklı özellikleriyle maymun, papağan, bülbül, arı, at ve fil, hayvanlar mertebesinin sonu ve insanlar mertebesine en yakın olanlardır. İnsanlık mertebesinin en alt basamağında sadece duyuşsal varlıklardan haberdar olan, sadece bedensel ihtiyaç ve arzularını tatmin etme derdinde olan ve olabildikçe bu dünyada uzun süre yaşamak isteyenlerdir. Bunlar, farklı nitelikleriyle merkep, domuz, karınca, saksığan, tavus kuşu, köpek gibi hayvanlara benzemektedirler. İnsanlık mertebesinin en üst basamağı, yani meleklik basamağına en yakın olanı ise çocukluktan itibaren kötü huy, alışkanlık ve fiillerden sakınmaya çalışan, övülen güzel huy, alışkanlık ve fiillere yönelen, doğru bilgi, fikir ve inançlara sahip olan iyi ve erdemli kişilerdir.⁷⁵

Anlaşıldığına göre İhvân, varlıklar arasındaki bu kesintisiz bağlara rağmen onların tür ve cinslerinin suretlerinin korunduğunu, yani tür ve cinsler arasında doğrudan form/suret değiştirme yoluyla bir geçişten bahsedilemeyeceğini savunmaktadır. Diğer bir ifadeyle varlıkların cismani formlarının/suretlerinin sabit olduğunu, dolayısıyla evrimleşme veya tekâmül yoluyla cismani anlamda bir geçişin olanaklı olmadığını savunmaktadır. Açıkçası metafizik nitelikli bu tür meseleleri, determinist yaklaşımla çözüme kavuşturmak kolay değildir. Buna rağmen İhvân, konuyu rasyonel temelde izah etme çabasıdır. Bu durumda İhvân'a şu soruları sormamız gerekmektedir: Cismani varlıkların tür ve cinslerinin suretleri/formları korunduğu gibi cüz'î/tikel cisimlerde etkin olan cüz'î/tikel nefislerin suretleri/formları da korunmuş mudur? Örneğin cüz'î/tikel nefisler, evrimleşme veya tekâmül yoluyla bir üst türün mertebesine geçebilir mi, geçemez mi? Geçebiliyorsa hangi mertebedeki nefisler, hangi mertebelere ve hangi şartlarda geçebilmektedir? Şimdi bu soruların cevaplarını bulma zamanıdır.

4. Ay Altı Âlemdeki Cisimlerde Etkin Olan Nefislerin Üst Mertebelere Geçiş İmkânı ve İnsani Nefislerin Melekî veya Şeytanî Nefislere Dönüşme Süreci

İhvân'ın tasavvuruna göre ay altı âlemdeki cismani varlıklar, sırasıyla dört unsur ve onlardan meydana gelen mürekkep varlık (maden, bitki, hayvan ve

75 Bk. İhvân-ı Safâ, "21. Risâle", II/132-135.

insan) türleridir. Bu türlerin her birinde etkin olan ruhani kuvveler de hiyerarşik bir düzen içinde yer almaktadır.⁷⁶ Örneğin ay altı âlemdeki varlık türlerinin ilki veya en alt seviyesinde yer alan, inorganik/cansız varlıklar (madenler) türüdür. Bu türde etkin olan Küllî Nefsin kuvveleri de (tabiat) en alt nefis mertebesini teşkil etmektedir. Onun üstünde sırasıyla bitkisel, hayvani ve insani cisimlerde etkin olan nefislerin mertebeleri yer almaktadır. Ay altı âlemdeki cismani varlık türlerinde etkin olan cüz'î/tikel nefisler, sırasıyla bir üstteki nefsin mertebesine geçebilmektedir. Örneğin madenlerde etkin olan nefisler, sırasıyla bitkisel, hayvani ve insani nefsin mertebelerine yükselebilmektedir. İnsan cismi/bedeni, cüz'î/tikel nefislerin cisimlerle birlikte olma, bir bakıma imtihan süreçlerinin son aşamasıdır. Cüz'î/tikel nefisler, bu aşamadan sonra artık cisimden/bedenden ayrılıp tamamen cisimsiz bir yaşam formuna geçmekte ya melekî ya da şeytani nefis haline gelmekte ve kıyamet vaktine kadar bu şekilde varlıklarını devam ettirmektedirler. İhvân'ın bu tasavvuru, ilk bakışta sistematik ve tutarlı görünmekle birlikte özellikle cüz'î/tikel nefislerin sırasıyla üst mertebelere geçiş süreci bağlamında birtakım sorulara cevap verememekte, dolayısıyla bazı açıklar barındırmaktadır.

İhvân, on dokuzuncu risalelerini tanıtırken özetle şu ifadeleri kullanmaktadır: “Küllî Nefsin kuvveleri olan cüz'î nefisler, madenî cevherlerden, yani aşağıların aşağısından (esfele sâfilin)⁷⁷ ve yeryüzünün merkezinden başlayarak yücelerin yücesine (a'lâ illiyyîn),⁷⁸ yani ay üstü felekler âlemine ve göklerin üzerine, takva sahibi olan iyilerin (ebrâr) ve seçilmiş hayırlıların (ahyâr) makamına, nebi ve resullerin mertebesine yükselir. Varlıkları yoktan yaratan⁷⁹ Yüce Yaratıcının izniyle ay altı âlemdeki mürekkep varlıkların ilki olan madeni cevherler, cüz'î nefislerin geçtiği ilk yoldur. Sonra oluş (kevn) ve büyüme vasıta-

76 İhvân'ın nefsin mertebelerine dair görüşleri için bk. Taş, İhvân-ı Safâ Felsefesinde Akıl-Vahiy İlişkisi, 181 vd.

77 Detaylı bilgi için bk. Süleyman Uludağ, “Ahsen-i Takvîm”, Diyanet İslam Ansiklopedisi (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989).

78 Detaylı bilgi için bk. İlyas Üzüm, “İlliyyîn”, Diyanet İslam Ansiklopedisi (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000); Mustafa Öztürk, “Mele-i A'lâ”, Diyanet İslam Ansiklopedisi (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2019).

79 İhvân, sudur/feyiz nazariyesi ile yaratma eylemini aynı kategoride değerlendirmektedir. Detaylı bilgi ve değerlendirme için bk. Taş, İhvân-ı Safâ Felsefesinde Akıl-Vahiy İlişkisi, 34.

siyla bitkilerde etkin olurlar. Sonra oluş, büyüme ve duyu vasıtasıyla hayvanlarda etkin olurlar. Sonra oluş, büyüme, duyu ve akıl vasıtasıyla insanda etkin olurlar. Sonra cisimden soyutlanma vasıtasıyla felekler âleminin sakinleri ve gökler âleminin ehli olan yüce topluluğa (mele-i a'lâ) dahil olurlar/katılırlar.”⁸⁰

İhvân, bu söylemleriyle ay altı âlemdeki cismani varlık türlerinde etkin olan Küllî Nefsin kuvvelerinin, inorganik/cansız varlıkların (madenler) suretlerinden/forumlarından başlayarak sırasıyla bitki, hayvan ve insan suretlerine/formlarına geçme, oradan da cisimden/maddeden soyutlanarak tamamen cisimsiz/bedensiz bir yaşam formuna geçme sürecini savunmaktadır. Ancak bu geçiş sürecinin mahiyetine değinmemektedir. Örneğin bu sürecin zorunlu olup olmadığına, bu sürecin sadece bir üst forma/surete geçme şeklinde mi yoksa hem üst hem de alt forma/surete geçme şeklinde mi gerçekleştiğine ve bu geçiş sürecinin şartlarının neler olduğuna değinmemektedir. Bununla birlikte hayvan formundan/suretinden insan formuna/suretine geçişle ilgili çok açık ve anlaşılır olmayan birkaç ifade ile değinmektedir. Buna karşılık insan formunda/suretinde etkin olan cüz'î/tikel nefislerin ondan soyutlanarak cisimsiz bir yaşam alanına geçme sürecinin ve sonraki yaşamlarına dair sürecin mahiyetiyle ilgili detaylara genişçe yer vermektedir.

İhvân, “Tanımlar” adlı risalesinde cenneti, ruhlar âlemi ve en yüksek mer-tebe; cehennemi ise cisimler âlemi ve en düşük mertebe olarak tanımlamaktadır. Ardından hayvani sureti bitkisel nefsin, insani sureti hayvani nefsin, melekî sureti ise insani nefsin cenneti olarak tasvir etmektedir. Melekî suretin de Allah katında birtakım makam ve dereceleri olduğunu, dolayısıyla bazılarının diğerlerinden daha şerefli/değerli olduğunu ifade etmektedir. Bunu da sadece bazı-larının Allah'a daha yakın (mukarreb)⁸¹ olma durumuyla örneklendirmektedir.⁸² Dolayısıyla her bir nefis mertebesi için bir üst mertebeyi cennet olarak tasvir etmektedir.

80 İhvânü's-Şafâ, “Fihristu'r-Resâil”, Resâilu İhvânî's-Şafâ (Beyrut: Dâru'l-İslamiyye, 1992), I/28.

81 Detaylı bilgi için bk. Alper, “Mukarrebîn”.

82 İhvân-ı Safâ, “41. Risâle: Tanımlar ve Resimlere Dair”, çev. Kamil Kömürcü, İhvân-ı Safâ Risâleleri, ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), III/324; Mukarrebîn meleklerle ilgili detaylı bilgi için bk. Alper, “Mukarrebîn”.

İhvân, Cüz'î/tikel cisimleri, cüz'î/tikel nefisler için cehennem olarak yorumlamaktadır. Onların tabirine göre hayvani nefis, derinliğe giden girift bir yol olan bitki suretini geçerek ondan kurtulur. İnsani nefis, yüzeye yayılmış bir yol olan hayvani sureti geçerek ondan kurtulur. Cehennemin son durağı olan insani suret, cennet ile cehennem arasında uzatılmış doğru ve dik bir çizgi gibi dosdoğru bir yoldur. Bu sureti de başarıyla geçebilen her nefis, cehennemden kurtulur ve meleklerin sureti olan cennete girer. Bu sureti başarıyla geçemeyen nefisler, aşağıların en aşağısına (esfele sâfilîn) geri gönderilir. İhvân, “*Şüphesiz insanı en güzel biçimde yarattık. Sonra onu aşağıların aşağısına indirdik...*”⁸³ anlamındaki ayetleri, bu iddialarına kanıt olarak sunmaktadır.⁸⁴

Anlaşıldığına göre İhvân, geleneksel İslam anlayışından farklı olarak ay altı âlemdeki mürekkep varlıkların cisimlerini cüz'î/tikel nefisler için cehennem olarak görmektedir. Bu cisimler arasında hiyerarşik bir düzen tasavvur ettikleri için en altta olan madenlerin cisimlerini “aşağıların aşağısı (esfele sâfilîn)” olarak adlandırmaktadır. İnsan suretini ise cüz'î/tikel nefislerin artık cisimsiz bir yaşam formuna geçiş aşaması olarak değerlendirdikleri için onu cehennem ile cennet arasındaki geçiş noktası, bir bakıma sırat köprüsü olarak tasavvur etmektedir. Diğer bir ifadeyle insan bedeninin, cüz'î/tikel nefislerin imtihan süreçlerinin son aşaması olarak kabul etmektedir. Onlara göre bu aşamayı da başarıyla geçen nefisler, artık melek suretine geçecek, melekleşecek ve gökler âlemindeki cennetlere gideceklerdir. Ancak bu aşamayı başarıyla geçemeyen nefisler, şeytani surete geçecek, şeytanlaşacak ve büyük kıyamete kadar ay altı âlemdeki cehennem olan cisimler âleminde acı, keder, yalnızlık ve hasret azabına maruz kalan bir yaşama mahkûm olacaklardır.

İhvân'ın tasavvuruna göre insani bedenlere giren cüz'î/tikel nefisler, cennet kapısının yakınına ulaşmış durumdadır. Bunlar, daha bedenden ayrılmadan önce kötülüklerden arınıp iyi ameller, doğru görüşler, güzel ahlak ve hakiki ilimlerle hazırlık yaparlarsa bilkuvve melek haline gelecekler. Ölüm olarak

83 et-Tin, 95/4-6.

84 İhvânü's-Şafâ, “er-Risâletü't-Tâsi'ati ve'l-İşrîn: fî Hikmeti'l-Mevti ve'l-Hayât”, *Resâilu İhvânî's-Şafâ* (Beyrut: Dâru'l-İslamiyye, 1992), III/47-48; İhvân'ın insan sureti/bedeni ile ilgili detaylı tasvirleri için ayrıca bk. İhvân-ı Safâ, “43. Risâle: Allah Azze ve Celle'ye Giden Yolun Mahiyetine Dair”, çev. M. Kazım Arıcan, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), IV/15-16.

adlandırılan bedenden ayrılma anında bilfiil melek olacak, oluş ve bozuluş alemi olan derin ateşten kurtulacak; ebedi yaşam yurdu olan felekler âlemine yükselerek nebiler, sıddıklar, şehitler ve salihlerle beraber nimet ve mutluluk içinde cennete ulaşacaklardır.⁸⁵ İhvân, farklı risalelerinde insani suretle/formla birlikte olan cüz'î/tikel nefislerin, teorik ve pratik yetkinliklerine göre bilkuvve melek veya şeytan haline gelme, ölüm denilen bedenden ayrılma anından itibaren de bilfiil melek veya şeytan olma sürecini defalarca tekrarlamakta, her anlatımında da bu iddialarını farklı aklî ve dinî gerekçelerle kanıtlamaya çalışmaktadır.⁸⁶

İhvân, cüz'î/tikel nefislerin cüz'î/tikel cisimlerle birlikte olma sürecinin amacını, bir yandan cüz'î/tikel nefislerin gelişim, yetkinleşme ve en son gayelerine ulaşma, diğer yandan onların birlikte oldukları cüz'î/tikel cisimleri geliştirme, yetkinleştirme ve en son gayesine ulaştırma olarak açıklamaktadır.⁸⁷ İhvân'ın iddiasına göre aşağı seviyedeki nefislerin, en son gayelerine ve bir üst seviyedeki nefsin yetkinliğine ulaşabilmeleri için kendilerine tahsis edilen vasıtaları uygun şekilde kullanmaları gerekmektedir. Bu anlamda bitkisel nefisler, hayvani nefislerin, hayvani nefisler de insani (nâtıkâ) nefislerin alt mertebesine konumlandırılmış ve onların hizmetçisi kılınmıştır. Üst mertebedeki nefse boyun eğip ona itaat eden nefisler, onun mertebesine yükselir ve etki bakımından onun gibi olur.⁸⁸

İhvân, bu iddiasını şöyle bir örnekle açıklamaktadır: “İnsani nefis mertebesine yükselmeye en layık olan hayvani nefis; insana hizmet eden, ona ülfeti artmış, onun emrine boyun eğen, ona itaat ve hizmetten yorgun düşmüş, özellikle de kurbanlarda kesilen nefislerdir. İnsani nefislerin hükmü de bu örnek ve

85 İhvânü's-Şafâ, “er-Risâletü't-Tâsi'ati ve's-Selâsin”, 1992, III/47-48.

86 Örnek olarak bk. İhvân-ı Safâ, “19. Risâle”, II/102; İhvân-ı Safâ, “29. Risâle: Ölümün ve Hayatın Hikmetine Dair”, çev. Ömer Bozkurt, İhvân-ı Safâ Risâleleri, ed. Abdullah Kahraman, III (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 50; İhvân-ı Safâ, “46. Risâle: İmanın Mahiyeti ve Araştırmacı Müminlerin Özelliklerine Dair”, çev. Murat Demirkol, İhvân-ı Safâ Risâleleri, ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), IV/94-96.

87 İhvân-ı Safâ, “5. Risâle: Musiki”, çev. A. Hakkı Turabi, İhvân-ı Safâ Risâleleri, ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), I/146.

88 İhvânü's-Şafâ, “er-Risâletü't-Tâsi'a: fî Beyâni'l-Ahlaq ve Esbâbi İhtilafihâ ve Enva'i 'İlelihâ”, Resâilu İhvânî's-Şafâ (Beyrut: Dâru'l-İslamiyye, 1992), I/319-320; Ayrıca bk. İhvân-ı Safâ, “40. Risâle”, III/301.

kıyastaki gibidir: Meleklerin rütbesine yükselmeye en layık insanî nefis, dinin emir ve yasaklarına göre yaşayan, hükümlerine boyun eğen, rükünlerini yerine getirmekten yorgun düşmüş olan nefistir.”⁸⁹

İhvân, hayvani nefislerden insani surete geçmeye en layık olanların niteliklerine değinmektedir. Ancak bu niteliklere sahip olmayan, dolayısıyla insani surete geçmeyi hak etmeyen hayvani nefislerin durumlarının ne olacağına değinmemektedir. Örneğin bu tür nefisler, cisimlerle birlikte yok mu olacak? Yoksa aynı mertebedeki başka bir cisme mi geçecek? Ya da bir alt mertebe olan bitkisel surete mi geçecek? gibi sorulara cevap niteliğinde herhangi bir açıklamada bulunmamaktadır.

İhvân, konuyla ilgili olarak risale okurlarına özetle şöyle seslenmektedir: “Nefsinin kendisiyle tamamlanması ve yetkinleşmesi için başka bir bedene muhtaç olarak kalmasından sakın! Yoksa ... aldanan ve pişman olanlardan olursun! Sonra “Yeniden dirilecekleri güne kadar”⁹⁰ berzahta⁹¹ kalan ve “Keşke geri dönsek de”⁹² “Dünyada iken yaptıklarımızdan başka işler yapsak”⁹³ diyenlerden olur, ... naîm cennetine girenlerden olma fırsatını kaçırsın!”⁹⁴ “Kardeşim! Bil ki, melekler, cennetlerin, gökler ve felekler âleminin sakinleridir... Şeytanlar, cehennemlerin sakinleridir... İnsanlık mertebesi, cehennemin son mertebesi ve cennet kapılarının ilk derecesidir... Ya felekler âlemine ve göklerin genişliğine yükselip cennetlerin sakinleri olan melekler zümresine katılacak ve saadet içine yaşayacaklar... Ya da dünyaya çakılıp kalacak, aşağıların aşağısına (esfele sâfilîn) döndürülecek ve yeniden diriliş gününe kadar berzahta kalacaklardır.”⁹⁵

İhvân’ın bu ifadelerinden ilk etapta bedenlerle birlikteyken yetkinleşmeyen insani nefislerin yetkinleşmek için yeni bir bedene ihtiyaç duyacaklarını

89 İhvânü’ş-Şafâ, “er-Risâletü’t-Tâsi’a”, I/320; Benzeri bir anlatım için bk. İhvân-ı Safâ, “46. Risâle”, IV/94-95.

90 el-Hicr 15/36.

91 Detaylı bilgi için bk. Cüneyt Gökçe, “Berzah”, Diyanet İslam Ansiklopedisi (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992).

92 el-En’âm 6/27.

93 el-Fâtır 35/37.

94 İhvânü’s-Safâ, el-Câmia’, V/212.

95 İhvân-ı Safâ, “46. Risâle”, IV/96.

anlamak mümkündür. Ancak kullandıkları “berzah” kavramı ve kanıt olarak sundukları ayetlerin bağlamlarından anlaşıldığına göre kasıtları, yeni bir beden değildir. Onların kastı, cehennem anlayışlarıyla bağlantılı olarak bedensiz olarak kıyametin kopuş vaktine kadar ay altı cisimler âleminde yaşamaya mahkûm edilmekten sakındırmaktır.

İhvân’ın kıyamet sonrası varlık anlayışı, özellikle iyi kötü nefislerin durumlarıyla ilgili görüşlerinin de oldukça muğlak/kapalı/karışık olduğunu belirtmemiz yerinde olacaktır. Özetle ifade etmemiz gerekirse İhvân, kıyameti, Küllî Nefsin cismani âlemden çekilmesi, bir bakıma cismani âlemin ölümü olarak tasavvur etmektedirler. Bu tasavvura göre Küllî Nefsin cismani âlemden ayrılmasıyla birlikte cismani âlem bozulup dağılacak ve yok olacaktır. Dolayısıyla kötülüklerin kaynağı olan cisimler tamamen yok olacaktır.⁹⁶ Ay altı cisimler âlemi olan cehennem ve içindeki kötü nefisler, yani şeytani nefisler de yok olacaktır. İyi nefisler ise Küllî Nefse geri dönecek ve onunla birleşecekler.⁹⁷ Ancak İhvân, akla gelen “Peki, bundan sonra ne olacak?” sorusuna cevap niteliğinde herhangi bir açıklamada bulunmamaktadır.

Sonuç

İhvân-ı Safâ, varlık anlayışı bakımından geleneksel İslam anlayışından farklılık arz eden birtakım görüşler savunmaktadır. Bu farklılığın en fazla göze çarpanlarından biri de çalışma konumuzun merkezini oluşturan insani nefislerin melekî veya şeytanî nefislere dönüşme iddialarıdır.

İhvân, sistematik bir varlık düşüncesini ortaya koymaya çalışmaktadır. Ancak bu düşünce sisteminde birtakım açıklar bulunmaktadır. Dolayısıyla bazı sorular, cevapsız kalmaktadır. Örneğin varlıklar arasındaki kesintisiz hiyerarşik düzene rağmen cismani varlık tür ve cinsleri arasında bir evrimleşme veya tekâmül sürecini reddetmektedirler. Buna karşılık cismani varlık türlerinde etkin olan cüz’î/tikel nefislerin, sırasıyla bir üst mertebedeki nefis haline gelme sürecini savunmaktadırlar. Ancak bu sürecin bazı aşamalarıyla ilgili detaylara girmemektedirler. Dolayısıyla tasavvur ettikleri bu düzenle ilgili akla gelen

96 Bk. İhvânü’s-Safâ, “er-Risâletü’s-Sâmineti ve’s-Selâsin: fi’l-Ba’s ve’l-Kıyâme”, Resâilu İhvânî’s-Safâ (Beyrut: Dâru’l-İslamiyye, 1992), III/292; İhvânü’s-Safâ, “er-Risâletü’t-Tâsi’ati ve’s-Selâsin”, 1992, III/339.

97 Bk. İhvânü’s-Safâ, “er-Risâletü’l-Erbe’in”, III/354; İhvânü’s-Safâ, el-Câmia’, V/25-26.

bazı sorular cevapsız kalmaktadır. Örneğin onların konuyla ilgili söylemlerinden iki farklı sonuca varmak mümkündür. Bunlardan birinci sonuca göre cismani varlık türleri, her türlü değişim ve dönüşümden korunmuş durumdadır. Fakat ay altı cismani varlık türlerinde belli bir süre etkin olan cüz'î/tikel nefisler için evrimleşme veya tekâmül yoluyla bir üst türe dönüşme süreci söz konusudur. İkinci sonuca göre: Cismani varlık türleri gibi ruhani varlık türleri de korunmuş durumdadır. Küllî Nefsin kuvveleri olan ve cüz'î/tikel cisimlerde etkin olmakla görevlendirilen cüz'î/tikel nefisler, her ne kadar belirlenen süreler içinde farklı cismani türlerde etkin olsalar da tür olarak herhangi bir değişim veya dönüşüme tabi olmazlar. Onların, farklı mertebelerdeki suretlere/formlara geçmeleri, esas itibarıyla bir tür değişimi değil, görevini veya imtihanı başarıyla tamamlayıp tamamlamamasına bağlı olarak ödülü veya cezayı hak edenler arasına katılma ve hak ettikleri yaşam tarzıyla karşılaşmaları anlamına gelmektedir. İhvân'ın genel olarak nefisleri, "cisimlerle birlikte olan ve cisimsiz olanlar," cisimsiz olanları da "iyi nefisler ve kötü nefisler" olarak tasavvur etmeleri de bu sonucu desteklemektedir.

Çalışmamızda ulaştığımız veriler, İhvân'ın konuyla ilgili görüşlerinin görünürde sistematik ve tutarlı olduğunu göstermektedir. Ancak söz konusu görüşlerin bir kısmının konuyla ilgili akla gelen bazı soruları yanıtsız bıraktığına tanıklık etmekteyiz. Örneğin cüz'î/tikel nefislerin ay altı alemdeki varlık türlerinin, yani sırasıyla madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanların suretlerine/formlarına geçiş sürecinin gerekçesi ve mahiyetini açıklayan detaylara girilmemektedir. Zira bu konunun, anlaşılır bir biçimde çözüme kavuşturulabilecek bir nitelik arz ettiğini söylemek mümkün değildir. İhvân, nefislerin cisimlerle birlikte olmalarının amaçlarını, genel ifadelerle açıklamaktadır. Ancak türler arası geçişin, mesela madenlerin cisminden bitkisel surete, onların cisminde hayvani surete, onların cisminde insani surete geçişin gerekçesini ve mahiyetini açıklamamaktadırlar. Yine bu geçişin sadece bir üst forma/surete geçiş şeklinde mi yoksa hem alt hem de üst mertebelere geçiş şekline mi olduğuna açıklık getirmemektedirler. Dolayısıyla cüz'î/tikel nefislerin madenlerin suretlerinden/formlarından insan suretlerine kadarki evrimleşme veya tekâmül yoluyla geçiş sürecine dair görüşlerini içeren teorileri, sistemli ve tutarlı değildir. Buna karşılık insan suretiyle/formuyla birlikte olan cüz'î/tikel nefislerin, dünya hayatındaki teorik ve pratik yetkinliklerine göre potansiyel olarak melek

veya şeytan haline gelmeleri, ölüm denilen bedenden ayrılma anından itibaren de fiili olarak melek olup melekî yaşam formuna veya şeytan olup şeytanî yaşam formuna geçmesiyle ilgili görüşleri, kendi içinde sistemli ve tutarlı görünmektedir.

İhvân'ın kıyamet sonrası varlık anlayışı, özellikle iyi ve kötü nefislerin durumlarıyla ilgili görüşleri de açık ve anlaşılır değildir. Bir yandan nefislerin ölümsüz olduğunu savunmakta, diğer yandan kötü/şeytanî nefislerin ay altı cismani âlem olan cehennemle birlikte yok olacağını savunmaktadır. Yine iyi nefislerin Küllî Nefisle birleşeceğini iddia etmekte, ancak sonraki aşamalar hakkında detaylara girmemektedir.

Çalışmamızın alanı yetersiz olduğu için İhvân'ın kıyamet sonrası süreçle ilgili görüşlerinin detaylarına giremedik. Ayrıca onların bu görüşlerinin kendilerinden sonraki Müslüman alim, mutasavvıf ve düşünürler üzerindeki etkilerine değinemedik. Bu anlamda konuya ilgi duyan araştırmacıların bu bağlamda özgün akademik çalışmalar üretebileceklerini söyleyebiliriz.

Kaynakça

- Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. Ankara: TDK Yayınları, 1975.
- Alper, Hülya. "Mukarrebîn". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 31/128-129. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2020.
- Baş, Erdoğan. "Sema". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 36/453-455. Türkiye Diyanet Vakfı, 2009.
- Bayrakdar, Mehmet. "Tekâmül Nazariyesi". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 40/337-339. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011.
- Bıçak, Nihat. "Klasik Türk Şiiri'nde Tenasüh ve Reenkarnasyon". *Uluslararası Medeniyet Çalışmaları Dergisi* 8/1 (2023), 78-90.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1996.
- Bulğen, Mehmet - Baloğlu, Adnan Bülent. "Tenâsüh". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 40/443-446. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Kitâbü't-Ta'rîfât*. Beyrut, 1983.

- Çelebi, İlyas. "Şeytan". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 39/99-101. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010.
- Çetinkaya, Bayram Ali. "İhvân-ı Safâ Felsefesinin İbnü'l-Arabî Düşüncesindeki İzdüşümler". *Tasavvuf* 23 (2009), 131-147.
- Gökçe, Cüneyt. "Berzah". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 5/525. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992.
- Güllüce, Veysel. *Reenkarnasyon İddiaları Karşısında Kur'ân-ı Kerîm*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2001.
- Hanbel, Ahmed b. *el-Müsned*. Kahire, 1313.
- İhvân-ı Safâ. "3. Risâle: Astronomi-Astroloji ve Kürelerin (Gök Cisimlerinin) Oluşumu Hakkında". çev. Elmin Aliyev. *İhvân-ı Safâ Risâleleri*. ed. Abdullah Kahraman. I/81-110. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- İhvân-ı Safâ. "5. Risâle: Musiki". çev. A. Hakkı Turabi. *İhvân-ı Safâ Risâleleri*. ed. Abdullah Kahraman. I/129-160. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- İhvân-ı Safâ. "16. Risâle: Sema ve Alem Olarak Adlandırılıp Nefsin Islahı ve Ahlakın Olgunlaştırılmasına Dair". çev. Elmin Aliyev. *İhvân-ı Safâ Risâleleri*. ed. Abdullah Kahraman. II/25-45. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.
- İhvân-ı Safâ. "17. Risâle: Oluş ve Bozuluşun Açıklanmasına Dair". çev. Kamuran Gökdağ. *İhvân-ı Safâ Risâleleri*. ed. Abdullah Kahraman. II/47-55. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.
- İhvân-ı Safâ. "19. Risâle: Madenlerin Oluşumunun Açıklanmasına Dair". çev. Ali Avcu. *İhvân-ı Safâ Risâleleri*. ed. Abdullah Kahraman. II/75-102. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.
- İhvân-ı Safâ. "20. Risâle: Tabiatın Mahiyetine Dair". çev. Enver Uysal. *İhvân-ı Safâ Risâleleri*. ed. Abdullah Kahraman. II/103-117. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.
- İhvân-ı Safâ. "21. Risâle: Bitkilerin Cinslerine Dair". çev. Elmin Aliyev. *İhvân-ı Safâ Risâleleri*. ed. Abdullah Kahraman. II/119-138. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.

- İhvân-ı Safâ. "22. Risâle: Hayvanların ve Hayvan Türlerinin Yaratılış Şekline Dair". çev. Murat Demirkol. *İhvân-ı Safâ Risâleleri*. ed. Abdullah Kahraman. II/139-258. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.
- İhvân-ı Safâ. "26. Risâle: Filozofların 'İnsan Küçük Bir Âlemdir' Görüşüne Dair". çev. Abdullah Kahraman. *İhvân-ı Safâ Risâleleri*. ed. Abdullah Kahraman. II/317-335. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.
- İhvân-ı Safâ. "28. Risâle: İnsanın Bilimlere Güç Yetirilebilirliği". çev. Kamuran Gökdağ. *İhvân-ı Safâ Risâleleri*. ed. Abdullah Kahraman. III/23-37. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- İhvân-ı Safâ. "29. Risâle: Ölümün ve Hayatın Hikmetine Dair". çev. Ömer Bozkurt. *İhvân-ı Safâ Risâleleri*. ed. Abdullah Kahraman. 39-53. III. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- İhvân-ı Safâ. "30. Risâle: Lezzetlerin Nitelikleri, Hayatın ve Ölümün Hikmeti ile Bunların Mahiyetlerine Dair". çev. Murat Demirkol. *İhvân-ı Safâ Risâleleri*. ed. Abdullah Kahraman. III/55-79. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- İhvân-ı Safâ. "31. Risâle: Dillerin, Yazı Şekillerinin ve İbarelerin Farklı Olmasının Sebeplerine Dair". çev. Ali Avcu. *İhvân-ı Safâ Risâleleri*. ed. Abdullah Kahraman. III/81-144. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- İhvân-ı Safâ. "32. Risâle: Pisagorculara Göre Varlıkların/Mevcutların Akli İlkelere Hakkında". çev. Murat Demirkol. *İhvân-ı Safâ Risâleleri*. ed. Abdullah Kahraman. III/145-159. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- İhvân-ı Safâ. "33. Risâle: İhvân-ı Safâ'ya Göre Akli İlkleler Hakkında". çev. Murat Demirkol. *İhvân-ı Safâ Risâleleri*. ed. Abdullah Kahraman. III/161-169. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- İhvân-ı Safâ. "36. Risâle: Devirler ve Küresel Dönüşler Hakkında". çev. M. Fatih Demirci. *İhvân-ı Safâ Risâleleri*. ed. Abdullah Kahraman. III/201-215. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- İhvân-ı Safâ. "38 Risâle: Öldükten Sonra Diriliş ve Kıyâmete Dair". çev. Abdullah Kahraman. *İhvân-ı Safâ Risâleleri*. ed. Abdullah Kahraman. III/233-261. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.

- İhvân-ı Safâ. "40. Risâle: Nedenler ve Nedenlilere Dair". çev. Ali Durusoy. *İhvân-ı Safâ Risâleleri*. ed. Abdullah Kahraman. III/281-311. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- İhvân-ı Safâ. "41. Risâle: Tanımlar ve Resimlere Dair". çev. Kamil Kömürcü. *İhvân-ı Safâ Risâleleri*. ed. Abdullah Kahraman. III/313-325. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- İhvân-ı Safâ. "42. Risâle: Mezhepler ve Dine Dair". çev. Metin Özdemir. *İhvân-ı Safâ Risâleleri*. ed. Abdullah Kahraman. III/327-428. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- İhvân-ı Safâ. "43. Risâle: Allah Azze ve Celle'ye Giden Yolun Mahiyetine Dair". çev. M. Kazım Arıcan. *İhvân-ı Safâ Risâleleri*. ed. Abdullah Kahraman. IV/9-16. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- İhvân-ı Safâ. "46. Risâle: İmanın Mahiyeti ve Araştırmacı Müminlerin Özelliklerine Dair". çev. Murat Demirkol. *İhvân-ı Safâ Risâleleri*. ed. Abdullah Kahraman. IV/55-96. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- İhvân-ı Safâ. "49. Risâle: Rûhânîlerin Hallerinin Niceliği Hakkında". çev. Murat Demirkol. *İhvân-ı Safâ Risâleleri*. ed. Abdullah Kahraman. IV/151-185. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- İhvân-ı Safâ. "51. Risâle: Bütün Âlemin Düzeninin Niteliğine Dair". çev. Murat Demirkol. *İhvân-ı Safâ Risâleleri*. ed. Abdullah Kahraman. IV/205-212. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- İhvân-ı Safâ. "52. Risâle: Sihir, Büyü ve Göz Değmesinin Mahiyeti Hakkında". çev. Murat Demirkol. *İhvân-ı Safâ Risâleleri*. ed. Abdullah Kahraman. IV/213-319. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- İhvân-ı Safâ. *İhvân-ı Safâ Risâleleri*. ed. Abdullah Kahraman. çev. Komisyon. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016.
- İhvânü's-Safâ. *Risâletü'l-Câmia', el-Câmia'tü'l-Câmia'*. thk. Arif Tamir. Beyrut: Menşûrâtı Uveydât, 1995.
- İhvânü's-Safâ. "er-Risâletü'l-Erbe'in: fi'l-'İleli ve'l-Ma'lûlât". *Resâilu İhvânî's-Safâ*. III/344-383. Beyrut: Dâru'l-İslamiyye, 1992.

- İhvânü's-Şafâ. "er-Risâletü'l-Hâdiyyeti ve'l-Hamsîn: fî Keyfiyyeti Neğdi'l-Âlemi bi Esrihi". *Resâilu İhvâni's-Şafâ*. IV/273-282. Beyrut: Dâru'l-İslamiyye, 1992.
- İhvânü's-Şafâ. "er-Risâletü'l-Hâmiseti ve'l-Aşer: fî Beyânî'-Heyûlâ ve's-Şûreti ve'l-Hareketi ve'z-Zamân ve'l-Mekân". *Resâilu İhvâni's-Şafâ*. II/5-23. Beyrut: Dâru'l-İslamiyye, 1992.
- İhvânü's-Şafâ. "er-Risâletü'l-Hâmiseti ve'l-İşrîn: fî Muskatî'n-Nutfe". *Resâilu İhvâni's-Şafâ*. II/417-454. Beyrut: Dâru'l-İslamiyye, 1992.
- İhvânü's-Şafâ. "er-Risâletü's-Sâbi'a: fî 's-Şanâi'î'l-İlmiyyeti ve'l-Ğaraği Minhâ". *Resâilu İhvâni's-Şafâ*. I/258-275. Beyrut: Dâru'l-İslamiyye, 1992.
- İhvânü's-Şafâ. "er-Risâletü's-Sâliseti ve's-Selâsîn: fî'l-Mebâdiyyi'l-Akliyye alâ Re'yi İhvâni's-Şafâ". *Resâilu İhvâni's-Şafâ*. III/199-211. Beyrut: Dâru'l-İslamiyye, 1992.
- İhvânü's-Şafâ. "er-Risâletü's-Sâmineti ve's-Selâsîn: fî'l-Ba's ve'l-Kıyâme". *Resâilu İhvâni's-Şafâ*. III/287-320. Beyrut: Dâru'l-İslamiyye, 1992.
- İhvânü's-Şafâ. "er-Risâletü's-Sâniyyeti ve'l-Erbe'in: fî'l-Ârâi ve'd-Diyânâti fî'l-'Ulûmi'n-Nâmûsiyyeti'l-İlâhiyyeti ve's-Şerî'a". *Resâilu İhvâni's-Şafâ*. III/401-538. Beyrut: Dâru'l-İslamiyye, 1992.
- İhvânü's-Şafâ. "er-Risâletü's-Sâniyyeti ve'l-İşrîn: fî Keyfiyyeti Tekvîni'l-Hayvânât ve Eşnâfihâ". *Resâilu İhvâni's-Şafâ*. II/178-377. Beyrut: Dâru'l-İslamiyye, 1992.
- İhvânü's-Şafâ. "er-Risâletü't-Tâsi'a: fî Beyânî'l-Ahlağ ve Esbâbi İhtilafihâ ve Enva'i 'İlelihâ". *Resâilu İhvâni's-Şafâ*. I/296-389. Beyrut: Dâru'l-İslamiyye, 1992.
- İhvânü's-Şafâ. "er-Risâletü't-Tâsi'ati ve'l-Aşer: fî Beyânî Tekvîni'l-Me'âdin". *Resâilu İhvâni's-Şafâ*. II/87-131. Beyrut: Dâru'l-İslamiyye, 1992.
- İhvânü's-Şafâ. "er-Risâletü't-Tâsi'ati ve'l-İşrîn: fî Hikmeti'l-Mevti ve'l-Hayât". *Resâilu İhvâni's-Şafâ*. III/34-51. Beyrut: Dâru'l-İslamiyye, 1992.
- İhvânü's-Şafâ. "er-Risâletü't-Tâsi'ati ve's-Selâsîn: fî Kemiyyeti Ecnâs". *Resâilu İhvâni's-Şafâ*. III/321-343. Beyrut: Dâru'l-İslamiyye, 1992.

- İhvânü's-Şafâ. "Fihristu'r-Resâil". *Resâilu İhvânî's-Şafâ*. I/21-46. Beyrut: Dâru'l-İslamiyye, 1992.
- İsfehânî, Râgıb el-. *Müfredât: Kur'an Kavramları Sözlüğü*. çev. A. Güneş, M. Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2010.
- Kutluer, İlhan. "İnsan". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 22/320-323. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000.
- Onay, Hamdi. "İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tekâmül Nazariyesi". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 12/2 (2021), 283-303.
- Özgökman, Fatih. "Yaşamın Kökeni, Evrim ve Tanrı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54/2 (2013), 49-76.
- Öztürk, Mustafa. "Mele-i A'lâ". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 2/242-244. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2019.
- Salibâ, Cemîl. *el-Mu'cemü'l-Felsefî*. Beyrut, 1982.
- Taş, Nusret. "İbn Haldun'un Mukaddime Adlı Eserindeki Teorilerin, İhvân-ı Safâ Risâleleri'nden İntihal Olduğuna Dair İddia". *Sosyal Bilimlerde Seçme Konular-7*. ed. Sadettin Paksoy - Hasan Çiftçi. 267-295. Ankara: İKSAD Publishing House, 2022.
- Taş, Nusret. *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Akıl-Vahiy İlişkisi*. İstanbul: KDY Akademi, 2021.
- Taş, Nusret. "İhvân-ı Safâ Felsefesinde Faal Akıl Teorisi". *Beytulhikme* 13/1 (2023), 67-86.
- Taş, Nusret. "İlimler Tasnifi Bağlamında İhvân-ı Safâ ile Gazzâlî'nin Görüşleri Arasında Bir Karşılaştırma". *SBedergi* 8 (2021), 67-83.
- Taş, Nusret - Dölek, Haydar. "X. Yüzyılın Bilimler Akademisi: İhvân-ı Safâ Teşkilatı". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1 (2017), 271-286.
- Turan, Ramazan. "İhvân-ı Safâ Felsefesinde Adalet Kavramı". *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi* 4 (2020), 95-114.
- Uludağ, Süleyman. "Ahsen-i Takvîm". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 2/178. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989.

- Uysal, Enver. *Örnek Metinlerle İhvân-ı Safâ ve İbn Sînâ Felsefesi*. İstanbul: Emin Yayınları, 2014.
- Üzüm, İlyas. "İlliyyîn". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 22/123-124. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000.
- Yavuz, Yusuf Şevki - Ünal, Zeki. "Cebrâîl". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 7/202-204. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993.
- Yitik, Ali İhsan. "Tenâsüh". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 40/441-443. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011.



**A Comparative Study on the Architectural and Symbolic Values of
Masjid al-Haram and Masjid an-Nabawi**
Mescid-i Haram ile Mescid-i Nebevî'nin Mimari ve Sembolik
Değerleri Üzerine Karşılaştırmalı Bir Çalışma

Nilgün ÇEVİK

Dr. / PhD.

DİB/ Presidency of Religious Affairs

İzmir Karşıyaka Müftülüğü/ İzmir Karşıyaka Muftiate

nilguncevik@hotmail.com

ORCID: 0000-0003-4736-1471

DOI: 10.47424/tasavvur.1652204

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 5 Mart / March 2025

Kabul Tarihi / Date Accepted: 28 Mayıs / May 2025

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2025

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Çevik, Nilgün. "A Comparative Study on Masjid al-Haram and Masjid an-Nabawi". *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 11/1 (Haziran 2025): 333-369.

<https://doi.org/10.47424/tasavvur.1652204>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdağ, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0



Öz

İnsanlık tarihinde manastır, kilise, havra ve mescid ismiyle tanımlanan mâbedler kutsal mekânlar olarak bilinir. Mâbed anlayışının temelinde uluhiyetin tecelli ettiği yer olarak kutsal mekân telakkisi yer almaktadır. Kutsal mekân; oranın kutsiyetine inanan müntesiplerine Allah'ın büyüklüğünü ve kendi aidiyetleri ile acizyetlerini hatırlatır. Bu, kişinin kendini Allah'a adanması ve O'nun emirlerine boyun eğmesi duygusunu geliştirerek minnet, şükran ve saygı hissiyatları ile arınma ve yenilenme duygularını pekiştirir. İslam inancına göre Mescid-i Harâm ve Mescid-i Nebevî iki önemli mescittir. İkisi, “iki mescid” manasında “Mescideyn” ismiyle bilinmektedir. Bu iki mescid, Müslümanlar için manevi bir merkez olmakla birlikte İslam'ın yayılışında ve Müslüman toplumunun şekillenmesinde önemli roller üstlenmiştir. Mescid-i Harâm, Hz. Peygamber'in doğup büyüdüğü, gençliğini geçirdiği ve risalet görevini üstlendiği Mekke'yi; Mescidi Nebevî de nübüvvetinin yaklaşık ikinci yarısını geçirdiği, devlet başkanı olarak hayatını sürdürdüğü ve vefat ettiği Medine'yi ayrıcalıklı kılmıştır. Bu araştırmanın amacı, Mescid-i Harâm ile Mescid-i Nebevî'nin dini, tarihi, içtimai işlevlerinin yanı sıra mimari ve sembolik derinliklerini karşılaştırmalı bir yaklaşımla inceleyerek, iki mescid arasındaki benzerlik ve farklılıkları ortaya koymaktır. Bu doğrultuda çalışmada nitel bir yöntem benimsenmiş; İslâm tarihi kaynakları özellikle Mekke ve Medine şehir tarihi eserleri üzerinden tematik analiz yoluyla her iki mescidin yapısal ve fonksiyonel özellikleri karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır. Zira Kâbe ve Mescid-i Nebevî; inşalarının başlangıcında basit bir yapıdır. Her iki mabedin bir insan boyunda tavansız inşa edildiği ve çatıları olmadığı zamanla eksiklikleri hissedilen ihtiyaçlara istinaden çatı, gölgelik, sütun gibi unsurlarla muhteviyatının tamamlandığı, giderek mütemmim bir mabed haline geldiği anlaşılmaktadır. Kâbe'nin dahi-
linde bulunan sütunlar ahşap malzemeden ve çatının ağırlığını taşımak üzere yapılmıştır, özel bir fonksiyona sahip değillerdir. Yine Hz. Peygamber'in bu sütunların yanında namaz kıldığı bilinmektedir. Rasûlullah Mekke'nin fethinde Kâbe'nin içinde, kapıdan içeri girince ön taraftaki iki direğin arasında ve ikinci sütunun sağında ve biraz ilerisinde namaz kılmıştır. Ancak, Kâbe'nin içinde namaz kılmayı teşvik etmiş değildir. Mescid-i Nebevî'de ise daha farklı bir hususiyet söz konusudur: Hz. Peygamber buraya girmeyi özendirmiştir. Son olarak, Hz. Peygamber'in hayatında süreç olarak ayrı ayrı zaman diliminde

yaşadığı Mescid-i Harâm ve Mescid-i Nebevî nezdindeki unsurların mü'minlerin hayatında bir bütünlük oluşturuca etkiye sahip olduğu anlatılmıştır. Mimari ve fonksiyonları farklı olan Mescid-i Harâm ve Mescid-i Nebevî'nin bir bütünün parçası olarak birbirlerini tamamladığı ve bu mescitleri ziyaret eden bir Müslüman'a Rabbi ve peygamberiyle güçlü bir bağ kurmasını sağladığı vurgulanmaktadır. Bu makale, Mescid-i Harâm ve Mescid-i Nebevî'nin mimari ve sembolik boyutlarını karşılaştırmalı bir yaklaşımla ele alarak, bu iki mescidin İslam medeniyetindeki yeri, anlamı ve değeri üzerine ilgili literatüre özgün bir akademik katkı sunmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslâm tarihi, Mescid-i Harâm, Mescid-i Nebevî, Mekân, Makam, Mimari, Sembol.

Abstract

Throughout human history, places of worship, such as monasteries, churches, synagogues, and mosques, have been regarded as sacred spaces. Central to this concept lies the idea of sacred space as a site where divinity manifests. For believers, such spaces serve as reminders of God's greatness and their own sense of belonging and humility. They foster devotion, submission, gratitude, and reverence while also symbolizing purification and renewal. In Islamic belief, al-Masjid al-Haram and al-Masjid an-Nabawi are the two most significant mosques, collectively referred to as al-Masjidayn (the Two Mosques). Together, these two mosques served as spiritual centers shaping Muslim society and supporting the spread of Islam. Al-Masjid al-Haram distinguished Makkah, he Prophet Muhammad's birthplace and the city where he began his prophetic mission; the Masjid an-Nabawi distinguished Medina, where he spent the second half of his mission, led the Muslim community as a head of state, and passed away. The aim of this study is to examine the religious, historical, and social functions, as well as the architectural and symbolic depth of al-Masjid al-Haram and al-Masjid an-Nabawi through a comparative approach, thereby identifying the similarities and differences between the two mosques. In line with this objective, a qualitative method has been adopted; through thematic analysis of Islamic historical sources – particularly works on the urban histories of Makkah and Medina – the structural and functional characteristics of both mosques are addressed comparatively. Both the Kaaba and al-Masjid an-

Nabawi were initially built as simple, roofless structures with only modest enclosures. Over time, various architectural elements such as roofs, columns, and canopies were added to meet the growing needs of the Muslim community. The columns within the Kaaba were originally made of wood and served only to support the roof. It is recorded that the Prophet Muḥammad prayed inside the Kaaba, standing between the two front pillars. However, he did not encourage praying within the Kaaba itself. In contrast, al-Masjid an-Nabawi holds a distinct feature: the Prophet encouraged believers to enter this area. Ultimately, this study argues that even though al-Masjid al-Haram and al-Masjid an-Nabawi differ in terms of architecture and function, they form a complementary whole in the spiritual lives of Muslims. The historical and religious elements of these two mosques provide a sense of unity for believers, fostering a profound connection between them, their Lord, and their Prophet. This article aims to make an original academic contribution to the current literature by examining the architectural and symbolic dimensions of al-Masjid al-Haram and al-Masjid al-Nabawi through a comparative approach, focusing on their place, meaning, and value within Islamic civilization.

Keywords: Islamic History, Masjid al-Haram, Masjid an-Nabawi, Place, Sacred Site, Architectur, Symbol.

Introduction

The word “ma‘bad”, which means “house of worship”, “worship site” or “temple”, refers to a place built for the followers of a religion to worship individually or collectively at certain times. In this sense, ma‘bad is known as a place where sacred rituals and religious worship are performed and dedicated to god or gods.¹ Ma‘bads provide a common space for worship and religious rituals, allowing people of the same faith to interact with each other and strengthen community awareness. Also, places of worship reflect the history, cultural identity and values of a community.

¹ Abū al-Faḍl Muḥammad b. Mukarram b. ‘Alī Jamāl al-Dīn b. Manẓūr al-Ruwaifi‘ī, *Lisān al-‘Arab* (Beirut: Dār Ṣādir, 1414), 3/271; James William Redhouse, *Müntehabât-ı Lugât-i Osmâniyye*, ed. Recep Toparlı et al., (Ankara: Türk Dil Kurumu Publications, 2016), “mabet”, 238; Ahmet Güç, “Mâbed”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Publications, 2003), 27/276-280.

In Islamic belief, the concept of temple exists with masjid and jāmī'.² For this reason, the two holiest centers of worship in Islamic history, the Masjid al-Haram and the Masjid an-Nabawi, have great religious and historical importance.³ The Masjid al-Haram is in Makkah. The first temple of Islam, the Kaaba⁴, constitutes an integral part of the Masjid al-Haram. The Masjid an-Nabawi is the mosque built by the Messenger of Allah in Medina. When the Prophet passed away, he was buried in the room of Aisha, located right next to this mosque.⁵ These two mosques, a spiritual centers for Muslims, played important roles in the spread of Islam and the formation of Muslim society. The Masjid al-Haram distinguished Makkah, where the Prophet was born and raised, spent his youth and received his mission of prophethood; and the Masjid an-Nabawi distinguished Medina, where he spent approximately the second half of his prophethood, continued his life as the head of state and passed away. In this respect, Makkah, where the foundations of Islam were laid, and Medina, where the Islamic state was established, complement each other. Indeed, the complementarity of the two cities can be seen in the tafsirs (commentaries of the Qur'ān). It is recorded that the expressions "Mukhrajā Şidqin" and "Mudkhala Şidqin" in verse "And say (in thy prayer): 'O my Sustainer! Cause me to enter (upon whatever I may do) in a manner true and sincere, and cause me to leave (it) in a manner true and sincere, and grant me, out of Thy grace, sustaining strength!'"⁶ refer to Makkah and Medina. Some of the mufasssirs have explained this verse based on the Hijra (622). They noted

² Muhammed Hamidullah, *İslam Müesseselerine Giriş* (İstanbul: Beyan Publications, 1992), 47; Mustafa Ağırman, Hz. Muhammed Devrinde Mescid ve Fonksiyonları (İstanbul: Ravza Publications, 2018), 25-27.

³ In Islam, the three most important mosques are Al-Masjid al-Haram, Al-Masjid an-Nabawi, and Al-Masjid al-Aqsa. The Prophet Muḥammad stated that one should undertake a journey for worship and visitation only to these three mosques. bk. Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Ismā'il al-Bukhārī, *al-Jami' al-Musnad al-Sahih al-Mukhtasar*, ed. Muḥammed Zuhayr an-Nāşır (Beirut: Dār Ṭawq al-Najāh, 1422H.), Faḍl al-Şalāh, 1 (No. 1189).

⁴ *al-Qur'ān al-Karīm, The Message of The Qur'an: The Full Account of The Revealed Arabic Text Accompanied by Parallel Transliteration*, tr. ed. Muhammad Asad (Bristol: The Book Foundation, 2008), Āl 'Imrān 3/96.

⁵ Nebi Bozkurt - Mustafa S. Küçükaşçı, "Medine", *TDV İslām Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Publications, 2003).

⁶ al-İsrā', 17/80

that the “*Mukhrajā Ṣidqin*”, which refers to the “honorable exit” in the verse, refers to Makkah, whereas the “*Mudkhala Ṣidqin*”, which refers to the “honorable entrance”, refers to Medina.⁷ Some mufassirs have explained the Prophet's departure from Medina on the occasion of the Conquest of Makkah (8/630) as “*Mukhrajā Ṣidqin*” and his entry into Makkah as “*Mudkhala Ṣidqin*”.⁸ This situation shows how these two cities are intertwined with each other. Because the mentioned feature is also reflected in the names of the two cities. “*Mukhrajā Ṣidqin*” became the name for Makkah⁹ and “*Mudkhala Ṣidqin*” became the name for Medina.¹⁰ Although Makkah and Medina are often regarded as an inseparable whole, this unity is not sufficiently reflected in the existing studies on al-Masjid al-Haram and al-Masjid an-Nabawi. Research in the literature generally addresses these two mosques separately, with limited attention given to comparative approaches. This article aims to reveal the similarities and differences between al-Masjid al-Haram and al-Masjid an-Nabawi in terms of their physical structures and symbolic dimensions. By examining the historical, architectural, and symbolic aspects of both mosques from a comparative perspective, the study analyzes their shared and different characteristics. In this respect, the article seeks to fill a gap in the literature concerning the position of these mosques within Islamic thought and their social impact. To enhance the reader's understanding, the study also includes relevant visual materials.

The elements that make a city stand out are usually related to its uniqueness and attractiveness. Al-Masjid al-Haram and al-Masjid an-Nabawi have also made Makkah and Medina special. Therefore, many articles discuss

⁷ Abū Zakariyā Yahya b. Sallām al-Qayrawānī Yahya b. Sallām, *Tafsīr Yahyā ibn Sallām*, ed. Hind Shalabi (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1425), 1/157; Abū Bakr Abd al-Razzāq b. Hammām al-Ṣan‘ānī Abd al-Razzāq, *Tafsīr Abd al-Razzāq*, ed. Maḥmūd Muḥammad ‘Abduh (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1419), 2/315; Muḥammad b. Ishāq al-Khavārizmī, *Īthārat al-Targhib wa'l-Tashwīq ilā al-Masājid al-Thalātha wa'l-Bayt al-‘Atīq*, ed. Muṣṭafā Muḥammad al-Dhahabī (Maktabat Nizār Muṣṭafā al-Bāz, 1418H.), 307.

⁸ Abū al-Ḥasan Muqātil b. Sulaymān al-Balkhī Muqātil b. Sulaymān, *Tafsīr Muqātil b. Sulaymān*, ed. ‘Abd Allāh Maḥmūd Shihāta (Beirut, 1423/546).

⁹ ‘Abd Allāh Muḥammad Kinānī al-Zahrānī, *Mu‘jam Asmā’ Makkah* (Makkah: Fihrasat Maktabat al-Malik Fahd al-Wataniyyah, 1434), 169.

¹⁰ Abū al-Ḥasan Nūr al-Dīn ‘Alī b. ‘Abd Allāh b. Aḥmad Samhūdī, *Wafā’ al-Wafā’ bi-Akḥbār Dār al-Muṣṭafā* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1419H.), 1/54.

the role and function of mosques and their cities. These studies generally mention the virtues, physical aspects, and functions of these mosques as centers of worship, education, and society.¹¹ In our study, religious functions, historical developments and architectural features of al-Masjid al-Haram and al-Masjid an-Nabawi will be evaluated and compared. In this article, unlike other studies on the subject, al-Masjid al-Haram and the Masjid an-Nabawi will be evaluated together and some physical and spiritual aspects of these two important mosques will be examined. Because, according to the Qur'ân, mosques need to be "constructed".¹² The material aspect of the issue of "construction" can be the construction, renovation and decoration of mosques; whereas the spiritual aspect can be developing the ability of contemplation in order to strengthen people's faith. In this context, we believe that a small step of "construction" can be taken by making an effort to keep alive the peaceful, calm and consoling aspect that a mosque provides. The main purpose of our article is to explain the harmonious unity of the similar and different features of al-Masjid al-Haram and the Masjid an-Nabawi.

1. Makkah and Masjid el-Haram

According to Islamic belief, Makkah, also known as "Umm al-Qurā (The Mother of Cities),"¹³ is a holy city that hosts the Kaaba.¹⁴ Also, the Zamzam Well and its water in Makkah are of great importance. It is believed that this water was created by Allah to quench the thirst of Prophet Ibrāhīm's wife Hajar

¹¹ Mustafa S. Küçükaşçı, *Haremeyn: Cahiliye'den Emevîlerin Sonuna Kadar* (İstanbul: İSAR Foundation, 2003); Ağırman, *Mescid ve Fonksiyonları*, 111-180; Yılmaz Can, *İslamın Kutsal Mabetleri* (Samsun: Sidre Publications, 1999); Abdurrahman Acar, "Örnek İnsan Hz. Muhammed", *Mescid-i Nebi'nin İnşası ve Fonksiyonları*. ed. Mehmet Mahfuz Söylemez (Çorum: Çorum Çağrı Educational Foundation, 2006); Abdülkadir Dündar, "İslam Kültür ve Medeniyetinin Anlayışında Mescid-i Nebi", *Tevhidi Düşünce Temelli Konuşmalar (Konferanslar)-1* ed. Osman Şimşek (s.l.: İlmar, 2020), 270-279; İrfan Küçükköy, *Peygamber Şehri Medine-i Münevvere* (Ankara, 2013).

¹² al-Tawba 9/17.

¹³ al-An'âm 6/92; al-Shūrâ 42/7.

¹⁴ Abū Ja'far Muḥammad b. Jarīr b. Yazīd al-Āmulī al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'ān*, ed. 'Abd Allāh b. Abd Muḥsin al-Turkī (Dār Hijr, 1422), 1/105, 5/201.

and his son Prophet Ismā'īl.¹⁵ The Kaaba, the qibla of Muslims located in the center of Makkah, is also the center of the pilgrimage. The pilgrimage declared by Prophet Ibrāhīm upon the command of Allah is one of the five pillars of Islam and is a form of worship that every Muslim must perform at least once in their lifetime.¹⁶ The people who gather in Makkah for the Hajj and Umrah have made the city a pilgrimage and trade center as a stopover point for trade caravans, thus ensuring its economic vitality.

Another characteristic of the city is that the Prophet of Islam, Prophet Muḥammad, was born in Makkah and spent his childhood and youth in this city, right next to the Kaaba. When the Messenger of Allah was 35 years old, 5 years before his prophethood (605 AD), he worked in the construction of the Kaaba, which was built by the joint efforts of the tribes, and he was an arbitrator in the placement of the Hajar al-Aswad (Black Stone).¹⁷

Another notable feature of Makkah is that the Messenger of Allah received the first revelation on Mount Nour near the city.¹⁸ The Prophet Muḥammad conveyed the first messages of Islam in Makkah. As a result of intense pressure and persecution against those who converted to Islam following his preaching there, Muslims were unable to practise their faith publicly, were subjected to various tortures, and their lives were seriously endangered. Also, the notables of imposed a boycott to strain Muslims economically and prevented Muslims from continuing their social relations such as trade and shopping.¹⁹ When the order to migrate (Hijra) was given to him, the Prophet Muḥammad migrated from Makkah to Medina. Because Medina was a safer environment for Muslims and might provide a ground where Islam could spread more easily. The Hijra in 622 was an important turning point in Islamic history and constituted the

¹⁵ Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Ishāq b. Yasār al-Muṭṭalibī, *al-Sīrah (Kitāb al- Siyar wa al-Maghāzī)*, ed. Suhayl Zakkar (Beirut: Dār al-Fikr, 1398), 26.

¹⁶ Muslim, (*Kitāb al-Īmān*), 22; Abū 'Īsā Muḥammad b. 'Īsā al-Tirmidhī, *al-Sunan*, ed. Committee (Cairo: Dār al-Ta'ṣīl, 1435), "Īmān", 3 (No. 3).

¹⁷ Ibn Ishāq, *al-Sīrah*, 88; Nilgün Çevik, *İslâm'ın İlk Üç Asrında Kabe-i Müşerrefe'nin Tarihi*, (Ankara: İlahiyat Kitap, 2024), 130, 136.

¹⁸ Ibn Ishāq, *al-Sīrah*, 21.

¹⁹ Ibn Ishāq, *al-Sīrah*, 140.

beginning of the Hijri calendar.²⁰ The conquest of Makkah in 8/630 by Prophet Muḥammad and the Muslims who settled in Medina paved the way for the rapid spread of Islam in the Arabian Peninsula.²¹

2. Medina and Masjid an-Nabawi

Following the Hijra, which was considered a new beginning for the Islamic community, Muslims established the first Islamic state in Medina.²² The Muslims of Medina showed great hospitality to the Muslims who migrated from Makkah. This example of brotherhood reflects the understanding of solidarity of the Islamic community.²³ Muslims from Makkah and Medina built the Masjid an-Nabawi together. This mosque is considered the second holiest mosque in Islam and became the political, social and religious center of the Islamic state. Here, Muslims made the Constitution of Medina, which is considered the first constitution of Islam.²⁴

Another feature of the city is that the Prophet Muḥammad passed away here and his grave is in Medina. The Prophet's grave is right next to the Masjid an-Nabawi. This place is a great place of worship and visit for Muslims.²⁵

Medina and the Masjid an-Nabawi played an important role as a shelter for the Prophet Muḥammad and Muslims and as the center of the Islamic state. The Prophet Muḥammad also declared the importance of his mosque by saying, "A prayer performed in my mosque, other than al-Masjid al-Haram, is more virtuous than a thousand prayers performed outside it."²⁶ At this point,

²⁰ Abū al-Ḥasan Nūr al-Dīn 'Alī b. 'Abd Allāh b. Aḥmad al-Samhūdī, *Wafā' al-Wafā' bi-Akḥbār Dār al-Muṣṭafā*. (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1419H.), 1/184.

²¹ Abū Muḥammad 'Abd al-Malik b. Hishām al-Ḥimyarī, *al-Sīrah al-Nabawīyah*, ed. Muṣṭafā al-Saqqā (Egypt: Maktabat Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1375), 2/403.

²² İbrahim Sarıçam, *Hiz. Muhammed ve Evrensel Mesajı* (Ankara: DİB Yayınları, 2012), 139-157.

²³ Sarıçam, *Hiz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, 164.

²⁴ Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi: Hayatı ve Faaliyeti*, tr. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Publications, 1991), 1/181; Hamidullah, *İslam Müesseseleri*, 65-68.

²⁵ Ibn Hishām, *al-Sīrah al-Nabawīyah*, 2/655; Sarıçam, *Hiz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, 480.

²⁶ Abū Sa'īd al-Ḥasan b. Yasār al-Baṣrī, *Faḍā'il Makka wa'l-Sakan fiḥā* (Quwait: Maktabat al-Falāḥ, n.d.), 22; Bukhārī, *al-Sahih*, 2/60; Abū al-Ḥusayn Muslim b. al-Ḥajjāj al-Qushayrī al-Nisābūrī, *al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar bi-Naql al-'Adl 'anil-'Adl ilā Rasūl Allāh ṣallā Allāh 'alayh wa sallam*, ed. Committee (Cairo: Dār al-Ta'ṣīl, 1435), 3/630; Samhūdī, *Wafā' al-Wafā'*, 2/22.

different views on the superiority of the two mosques have emerged. In the sources, opinions about which of the cities of Makkah and Medina is more virtuous have been discussed under the title of “Comparison of superiority between Makkah and Medina”.²⁷ The people of Makkah and Kufa state that Makkah, where al-Masjid al-Haram is located, is superior to Medina, where the Masjid an-Nabawi is located. Imam Malik and the people of Medina also defend the view that Medina, where the Masjid an-Nabawi is located, is more virtuous than Makkah, where al-Masjid al-Haram is located, because of the grave of the Prophet is in Medina.²⁸ Masjid al-Haram and Masjid an-Nabawi share similarities and differences in their religious and historical development, making their cities unique. Below, the similarities and differences between the two mosques with distinct functions are clarified through comparisons.

3. Similarities Between Masjid al-Haram and Masjid an-Nabawi

The word “masjid” is of Arabic origin and is used in the sense of “place of prostration (sujūd)”. The term “Masjidāyn” is used for the mosques of Makkah and Medina, meaning “two mosques”.²⁹ The dynamic centers of Islam, which began in Makkah and reached perfection in Medina³⁰, al-Masjid al-Haram and al-Masjid an-Nabawi are important with their similar functions.

Picture 1a: Masjid al-Haram

Picture 1b: Masjid an-Nabawi

²⁷ Abū al-‘Abbās Aḥmad b. ‘Alī al-Ḥusaynī al-Maqrīzī, *Imtā’ al-Asmā*, ed. Muḥammad ‘Abd al-Ḥamīd al-Namīsī (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1420), 10/342; Aḥmad b. Muḥammad al-Makkī al-Asadī, *Ikḥbāru’l-Kirām bi-Akḥbāri’l-Masjid al-Harām*. (İzmir: İzmir National Library, 357/8, n.d.), 25a.

²⁸ Abū al-Faḍl ‘Iyāḍ b. Mūsā al-Yaḥsubī, *Ikḥbāl al-Mu’lim bi-Fawā’id Muslim*, ed. Yaḥyā Ismā‘īl (Egypt: Dār al-Wafā’, 1419), 4/511; Abū Zakarīyā Muḥyī al-Dīn Yaḥyā b. Sharaf al-Nawawī, *al-Minhāj fī Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim ibn al-Ḥajjāj* (Beirut: Mu’assasat al-Risāla Nāshirūn, 1348), 9/164; Nebi Bozkurt, “Ravza-i mutahhara”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Publications, 2007), 34/475.

²⁹ Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, 3/225.

³⁰ al-Mā’ida 5/3.



Source: <https://alharamain.gov.sa>

3.1 “Masjidāyn”: Two respectable masjids

The word “ḥaram (حرم)” means “forbidden, untouchable” and is used as the opposite of the word “ḥill (حلال)”.³¹ In Hajj and Umrah, some halal (حلال) practices are considered ḥarām (حرام) and special rules are imposed regarding the place. The term “ḥaram” is also used for the borders of Makkah and Medina. Killing animals and picking plants are forbidden within the borders of Ḥaram, with the exception of harmful creatures. For this reason, Makkah was named “al-Balad al-Ḥarām”, the Kaaba was named “al-Bayt al-Ḥarām” and the mosque around it was named “al-Masjid al-Ḥarām”.³² The Prophet confirmed that he loved the lands of Makkah very much³³ and he confirmed that this land is a sacred area by Allah's command, stating, in meaning, “After me, this land will not be halal (حلال) for anyone until the Day of Judgment.”³⁴ He declared that no one who believes in Allah and the Day of Judgment can shed blood in this region and cut down any tree here, except for the Izkhir (إذخر) herb.³⁵ In order to make the forbidden borders clear, the surroundings of the Ḥaram of Makkah were

³¹ Abū ‘Abd al-Raḥmān al-Khalīl b. Aḥmed al-Farāhidī, *Kitāb al-‘Ayn*, ed. Maḥdī al-Makhzūmī, Ibrahim al-Samarrai (Beirut: Dār wa-Maktabat al-Hilāl, 1988), 3/28; Abū Maṣṣūr Muḥammad b. Aḥmad b. al-Harawī al-Azharī, *Tahdhīb al-lughā*, ed. Muḥammad ‘Awḍ Mir ‘ab (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 2001), 5/29.

³² Salim Ögüt, “Harem”, *TDV İslām Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Publications, 1997), 16/127; Nilgün Çevik - Şenay Özgür Yıldız, “Kâbe’nin İsimleri Üzerine Bir İnceleme”, *Diyanet İlmî Dergi* 60/1 (2024), 322.

³³ Tirmidhī, “Manāqib”, 68 (No. 3925).

³⁴ Bukhārī, “Diyāt”, 8 (No. 6880).

³⁵ Ibn Hishām, *al-Sīrah al-Nabawīyah*, 2/415; Bukhārī, “Jazā’ al-Şayd”, 10 (No. 1865).

marked in the shape of a circle with signs called “‘alam”. It is recorded that the region was declared a ḥaram (حرام) by Allah³⁶ and that the first person to determine the borders of the harem was either Prophet Adam³⁷ or Prophet Ibrāhīm.³⁸

A similar practice was also established for Medina. Medina ḥaram borders are determined by the Prophet himself with the statement “Medina is ḥaram.”³⁹ Ḥaram of Makkah and Medina is named as “Ḥaramayn”. The point that draws attention in determining the Ḥaramayn is that al-Masjid al-Haram was declared ḥarām (حرام) by Allah and the Masjid an-Nabawi was declared ḥarām (حرام) by the Messenger of Allah. Makkah is specifically prohibited by a divine command. Some prophets experienced “human experience full of awe”⁴⁰ in these lands.

3.2 Masjid al-Haram and Masjid an-Nabawi: Symbolic values of the first and last religion

According to the Qur’ān, the Kaaba is within al-Masjid al-Haram in Makkah, described as “the first house of worship for humanity⁴¹”. As stated in Quranic verses and sahih hadith narration, the Masjid an-Nabawi is a place of worship that was “established on piety”⁴² in Medina. The verses do not mention the founders of these places or those who constructed them. These masjids serve as symbols of the “first and last religion,” reminds of the verse, “Behold, the only [true] religion in the sight of God is (man's) self-surrender unto Him. (Inna al-Dīn ‘inda Allāh al-Islām.)”⁴³ Masjid al-Haram represents the first

³⁶ Ögüt, “Harem”, 16/127.

³⁷ Muḥammad Ṭāhir b. ‘Abd al-Qādir b. Maḥmūd al-Makkī al-Kurdī, *Tarīkh al-Qawm li-Makkah wa Bayt Allāh al-Karīm* (Makkah: Dār al-Nahḍa al-Ḥadītha, 2000), 2/95.

³⁸ Abū al-Walid Muḥammad b. ‘Abd Allāh al-Ghassānī al-Azraqī, *Akhbār Makkah ve mâ câe fihâ mine’l-âsâr*, ed. Rushdī al-Ṣāliḥ Mulakhkhaṣ (Beirut: Dār al-Andalus, 1403), 2/127.

³⁹ Bukhārī, “Faḍā’il al-Madīnah”, 1 (No. 1867); Muslim, “Ḥajj”, (No. 3786).

⁴⁰ Mustafa Alıcı, *Dinler Tarihinin Batılı Öncüleri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 367.

⁴¹ Āl ‘Imrān 3/96.

⁴² al-Tawba 9/108; Abū ‘Abd al-Raḥmān Aḥmad ibn Shu‘ayb al-Khurasānī al-Nasā’ī, *al-Mujtabā, al-Sunan al-Ṣuḡhrā*, ed. Committee (Cairo: Dār al-Ta’ṣīl, 1433), 2/176; Abū Manṣūr Muḥammad b. Muḥammad al-Māturīdī, *Ta’wīlāt ahl al-Sunnah*, ed. Majdī Bāslūm (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1426), 5/479-480.

⁴³ Āl ‘Imrān 3/19.

ancestor of mankind, Prophet Ādam; Masjid an-Nabawi represents the Prophet Muḥammad as the Khātām an-Nabiyyīn (the Seal of the Prophets, the Last Prophet). The last prophet of the true religion of Islam reminds us of this process with his words, “I am the last of the prophets. My mosque is the last of the mosques.”⁴⁴ The Qur’ān highlights the process from earlier to later times, including the era of Prophet Ibrāhīm and his son Prophet Ismā‘īl, with the verse, “And when Abraham and Ishmael were raising the foundations of the Temple...”⁴⁵ emphasizing its role in connecting different eras and serving as a key point of continuity. At the same time, prayers of Ibrāhīm, who built the Kaaba between two distinct eras, are mentioned as a complement to the rites of Hajj⁴⁶, serving as the original source for the prayers recited by pilgrims. Thus, over a long process, with the first being al-Masjid al-Haram⁴⁷ and the last the Masjid an-Nabawi, these structures not only point to the history of humanity and divine revelations but also draw our attention as sacred symbols that reconcile divine religions, resolve historical tensions.

3.3 al-Hajar al-Aswad (the Black Stone) and Rawda: Symbols of Heaven

According to Islamic belief, heaven is the place where those who have earned Allah's approval will stay in the afterlife, and it is a place that contains the opportunities for eternal happiness, peace, and beauty.⁴⁸ In reference to this belief, one element in al-Masjid al-Haram and one element in the Masjid an-Nabawi is related to “paradise.” In the Kaaba, “al-Hajar al-Aswad”⁴⁹ and in the Masjid an-Nabawi, “Rawda”⁵⁰ is considered to be heavenly.

Picture 2: al-Hajar al-Aswad

⁴⁴ Muslim, “Hac”, 507 (No. 1394).

⁴⁵ al-Baqara 2/127.

⁴⁶ al-Baqara 2/128.

⁴⁷ Azraqī, *Akḥbār Makkah*, 1/36.

⁴⁸ al-An‘ām 6/127; Yūnus 10/25-26; al-Rūm 30/15; al-Shūrā 42/22; al-Dukhān 44/51; al-Infīṭār 82/13; al-Muṭaffifīn 83/22.

⁴⁹ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Ishaq al-Makki al-Fākihī, *Akḥbār Makkah fī qadīm al-dahr wa-ḥadīthih*, ed. ‘Abd al-Malik ‘Abd Allāh Dahish (Beirut: Dār al-Ḥadārah, Beirut 1414H.), 1/88.

⁵⁰ Bukhārī, “Faḍā’il al-Madīnah”, 12 (No. 1195); Muslim, “Hajj”, 500 (No. 3347).



Source: <https://www.alarabiya.net/>

According to the Qur'ān, people will be gathered face their reckoning on the Day of Judgement, in accordance with the verse, "'O our Sustained Verily, Thou wilt gather mankind together to witness the Day about (the coming of) which there is no doubt: verily, God never fails to fulfil His promise."⁵¹ People who gather in al-Masjid al-Haram, especially in the Kaaba for the tawaf prayer, symbolize gathering together in the presence of Allah, regardless of their culture, nation or race. Al-Hajar al-Aswad, which is located in the eastern corner of the Kaaba, is called "Allah's right hand on earth"⁵² due to its symbolic value. Therefore, the Hajar al-Aswad that located on the Kaaba, which resembles the place of resurrection, is a symbol that reminds us of the ultimate goal, heaven. Rawda, that is similar to this sacred site, is in Masjid an-Nabawi. Rawda is the name of the place between the house of the Prophet and his minbar (pulpit), and it is described by the Prophet as "one of the gardens of heaven".⁵³ The word "rawda", which means "a garden with lots of green areas",⁵⁴ is used as the name of the place in the Masjid an-Nabawi, and it has a metaphorical meaning.⁵⁵ Allah wants eternal happiness for people. For this reason, as stated in the verse, "And (know that) Qod invites (man) unto the abode of peace, and guides him that wills (to be guided) onto a straight

⁵¹ Āl 'Imrān 3/9.

⁵² Fākihī, *Akhbār Makkah*, 2/271.

⁵³ Bukhārī, "Faḍl al-Ṣalāh", 5 (No. 1196); Muslim, "Ḥajj", 502 (No.3349).

⁵⁴ Azharī, *Tahdhīb al-lughā*, 2/130, 4/23.

⁵⁵ Nebi Bozkurt, "Ravza-i Mutahhara", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Publications, 2007), 34/475.

way..."⁵⁶ people are invited to the "Dār as-Salām", which means the land of peace, peace and "heaven."⁵⁷ Medina is an example of the land of peace and well-being in the world. Another name for Medina, the city where the center of peace and happiness, the Masjid an-Nabawi, is located, is "Dār as-Salām".⁵⁸ Just as one of the names of heaven was given to Medina, the city of bliss, it is significant that the name of one of the gardens of heaven, named Rawda, was given between between the house of the Prophet and his minbar (pulpit). In our opinion, the description of al-Hajar al-Aswad and al-Rawda in relation to "heaven" may be an appeal to the senses. Because the word "jannah" (heaven)⁵⁹ means garden, like the word "rawda" and it means "abode of God and of the righteous after death, heaven; region or state of supreme bliss."⁶⁰ The basis of Islam's belief in tawhid (monotheism) and risalah (prophethood) is the consciousness of "La ilaha illa Allah, Muhammedun Rasulullah (There is no god but Allah, Muḥammad is the messenger of Allah)." It seems that belief in monotheism becomes more evident in al-Masjid al-Haram, and belief in prophethood becomes more evident in the Masjid an-Nabawi. The symbols of the "home of eternal bliss" in both mosques remind us of the ultimate goal of "heaven" and therefore the "hereafter."

3.4 Maqam Ibrāhīm and Rawda: Examples of Place and Sacred Site

We mentioned above that first of the sacred sanctuaries is the Kaaba, and the second one is the Masjid an-Nabawi. Although both al-Masjid al-Haram and Masjid an-Nabawi function as places of worship, they have some unique characteristics. Accordingly, Maqam Ibrāhīm in al-Masjid al-Haram and Rawda in the Masjid an-Nabawi are noteworthy. Maqam Ibrāhīm⁶¹ which is mentioned twice in the Qur'ān and on which Prophet Ibrāhīm climbed and built the walls of the temple while building the Kaaba and on which he invited

⁵⁶ Yūnus 10/25.

⁵⁷ Azharī, *Tahdhīb al-lughā*, 3/77; Abū al-Ḥasan Muqātil b. Sulaymān al-Balkhī, *Tafsīr Muqātil ibn Sulaymān*. ed. 'Abd Allāh Maḥmūd Shihāta (Beirut, 1423), 2/36.

⁵⁸ Samhūdī, *Wafā' al-Wafā'*, 1/18.

⁵⁹ Khalil b. Aḥmad, *Kitāb al-'Ayn*, 6/22.

⁶⁰ Oxford University Press, "paradise", *The Concise Oxford Dictionary* (New York: Oxford University Press, 1982), 741.

⁶¹ al-Baqara 2/125; Āl 'Imrān 3/97.

people to the pilgrimage, is located opposite the door of the Kaaba. The stone on which it is believed that the footprints of Prophet Ibrahim are located is called Maqam Ibrāhīm.⁶² This place of Ibrāhīm, the first known architect of the Kaaba, represents a sacred site as a sign and symbol.

Picture 3a: Maqam Ibrāhīm



Picture 3b: Footprints attributed to Prophet Abraham



Source: <https://alharamain.gov.sa/>

The Masjid an-Nabawi is the "Mosque of the Prophet" that the Prophet Muḥammad built and which he referred to as "my mosque".⁶³ The Messenger of Allah drew attention to the Rawda by saying, "The place between my house and my minbar (pulpit) is one of the gardens of heaven." Because the Masjid an-Nabawi, which has an important place in the formation of the Islamic society and in ensuring solidarity among Muslims, is not only a place of worship but

⁶² Fākihī, *Akhhbār Makkah*, 1/442.

⁶³ Bukhārī, "Faḍl al-Ṣalāh", 1 (1190); Sarıçam, *Hiz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, 158.

also a place where religious, military and social life is organized.⁶⁴ The most special place in this place is Rawda. Because the worldly and otherworldly works for the ultimate goal of “heaven” are centered in the mosque. Unity, solidarity, worship, education and training in society were established in the Prophet's Mosque. In our opinion, Rawda, which is one of the integral parts of this mosque, is not only a place of worship but also the “maqam (site) of Muḥammad”. Because the Prophet continued his life between his house and the pulpit and continued his individual and social life. In other words, Rawda is the “symbolic representative” of the mosque where the Prophet carried out both his religious and worldly life. Sources show that scholars hold varying opinions on this matter. In addition to the fact that Rawda is literally called “paradise” in the sense of the place gained in the afterlife, it has also been understood in a metaphorical and figurative sense.⁶⁵ If we pay attention, the expression “The place between my house and my pulpit is one of the gardens of heaven” contains a concrete aspect (“house-pulpit”) and an abstract aspect (“gardens of heaven”). Thus, in the narration, the mentioned place transitions from the concrete to the abstract— from a physical space to a sacred site— highlighting its significance.

When both mosques are considered together, it is natural that there is a sacred site that belongs to Muwahḥid (Monotheist) Prophet Ibrāhīm and his son Ismā‘īl, in a place that they found and built from its foundations. On the other hand, it is natural that the mosque where the Prophet lived is described as a garden of paradise (Rawda) and directly attributed to him. According to us, Rawda is similar to the Maqam of Ibrāhīm that we exemplified above, and together with the place, it is the Maqam of Muḥammad and is symbolic. This symbolic value is the place of worship of the last prophet of the religion, Khātām an-Nabiyyīn⁶⁶ and is the physical legacy of his message.

When considered in terms of Maqam Ibrāhīm and Rawda, the two who built them, Prophet Ibrāhīm and Prophet Muḥammad, are the architects of their own mosques, and their common or similar aspects and examples are

⁶⁴ Sarıçam, *Hız. Muhammed ve Eörensöl Mesajı*, 161.

⁶⁵ Samhūdī, *Wafā’ al-Wafā’*, 2/31.

⁶⁶ al-Aḥzāb 33/40.

remarkable. The expression “*uswah ḥasanah*”, which is used three times in the Qur’ān as a beautiful example, clearly refers to these two prophets. Prophet Ibrāhīm, the architect of the Kaaba in Makkah, and Prophet Muḥammad, the architect of the Masjid an-Nabawi in Medina, not only ensured the physical construction of the two main temples of Islam, but also the construction of society.

3.5 Duyūf ar-Raḥmān - Aḍyāf al-Islām: Divine Guests

Hospitality is an important virtues which has an important place in many religions and cultures. The Islamic faith also encourages treating guests well. According to the verse in the Qur’ān, “O our Sustainer! Behold, I have settled some of my offspring in a valley in which there is no arable land, close to Thy sanctified Temple, so that, O our Sustainer, they might devote themselves to prayer: cause Thou, therefore, people's hearts to incline towards them, and grant them fruitful sustenance, so that they might have cause to be grateful.”⁶⁷ those who reach the holy lands with inclination of their hearts are like “special guests.” Due to its holiness, the Kaaba is described as the “*Bayt Allāh*”, meaning the house of Allah,⁶⁸ and the pilgrims who are the visitors of the Bayt Allāh are called “*Duyūf ar-Raḥmān*”⁶⁹ (guests of the Raḥmān, Most Merciful). A similar expression is used for the poor and needy Ahl as-Suffa, whose needs were met by the Prophet and his wealthy companions in the Prophet's Mosque. They were given the name “*Aḍyāf al-Islām*” (guests of Islam).⁷⁰ The words “*aḍyāf*” and “*duyūf*” in both expressions are the plural form of the word “*ḍayf*”, which means guest, so these expressions mean guests.⁷¹

In addition, a similar usage of the expression of Abū ad-Ḍayfān is mentioned for Prophet Ibrāhīm, who first started the tradition of hosting guests by offering hospitality to angels and showed generosity by hosting them in the

⁶⁷ Ibrāhīm 14/37.

⁶⁸ Abū al-Qāsim Ismā‘īl b. ‘Abbād al-Ṭāliqānī al-Ṣāhib, *al-Muḥīṭ fī al-Lughah*, ed. Muḥammad Ḥasan Āl Yāsīn (Beirut: ‘Ālam al-Kutub, 1414), 9/473.

⁶⁹ Evliya Çelebi, *Rihletü'l-Hicaziyye*, tr. Şafşāfi Aḥmad al-Mursī (s.l.: Dār al-Afaq al-Arabiyyah, 1999), 201.

⁷⁰ Bukhārī, “*Riqāq*”, 17 (6452).

⁷¹ Khalīl b. Aḥmad, *Kitāb al-‘Ayn*, 7/67; Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, 9/209.

best way.⁷² Thus, the word “ḡayf” in the phrases “guests of the Raḡmān” or “guests of Islam” evokes the concept of a “divine guest”.⁷³ In the Qur’ānic narrative, this is exemplified by the angels who, appearing in human form, visited Prophet Abraham to announce the birth of Isaac and to carry out the destruction of the people of Lūṭ, being referred to as “ḡayf.” The angelic guests mentioned above are the bearers of good news in the story of Prophet Ibrāhīm, while they are the bringers of torment in the story of Prophet Lūṭ. It is understood from the messages in the verses regarding the angels’ visit to Prophet Lut that it is the duty of the host to host his guests and ensure their safety.⁷⁴ Therefore, it can be said that the culture and manners of “hosting” are based on faith. It is clear that different examples of this belief are also evident in al-Masjid al-Haram and the Masjid an-Nabawi. The hosting of pilgrims in al-Masjid al-Haram was encouraged by the Prophet Muḡammad’s fourth paternal ancestor, Quṣayy ibn Kilāb (d. around 480), with the following words: “O Quraysh, you are the neighbors of Allah and the people of ḡaram (حرم). The pilgrims who come are the guests of Allah and visitors to His House (Bayt). They are the most deserving of hospitality. Prepare food and grandfather Hāshim⁷⁵ and Hāshim’s younger brother Muṭṭalib, and then from the Prophet Muḡammad’s grandfather ‘Abd al-Muṭṭalib to Abū Ṭālib.⁷⁶ Thereafter, the tradition of providing food to pilgrims (rifāda) was carried out by the state under the instructions of the Prophet Muḡammad. The sensitivity of hosting and hospitality; although different in nature, was also displayed within the Masjid an-Nabawi and the Aḡyāf al-Islām (guests of Islam) were hosted. Here, the people known as Ahl al-Suffa, living in poverty, were sheltered in the mosque by the Companions under the instructions of the Prophet Muḡammad, and they were provided with support and care.⁷⁷ We can say that the hospitality shown to the Ahl al-Suffa during the time of the Prophet Muḡammad was later

⁷² Abū al-Qāsim Mahmūd b. ‘Amr al-Zamakhsharī, *Rabī’ al-Abrār wa-Nuṣūṣ al-Akhyār* (Beirut: Mu’assasat al-‘Alamī, 1412H.). 3/222; Mustafa Çağrı, “Misafir”, *TDV İslām Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Publications, 2020), 30/171.

⁷³ Hūd, 11/77-78; al-Ḥijr 15/51, 52, 53; al-Dhāriyāt 51/24-25; al-Qamar 54/37.

⁷⁴ Hūd 11/77-80; al-Ḥijr 15/67-71.

⁷⁵ Ibn Sa’d, *Tabaqāt*, 1/66.

⁷⁶ Azraqī, *Akhbār Makkah*, 1/109.

⁷⁷ Bukhārī, “Mawāqīt al-Ṣalāh”, 25 (No. 602); Muslim, “Ashriba”, 176 (No.5415).

offered to the pilgrims who came to the holy lands for Hajj and so, a culture was created. In this respect, it is seen that it is not possible to remain hungry or homeless in a mosque-centered lifestyle in Medina. In Küçükaşcı's words: provide drinks for them during the days of Hajj until they return home."⁷⁸

With its construction, the Masjid an-Nabawi became the center of city life, like al-Masjid al-Haram, and in addition to serving as a place of worship, it also formed the core of the tradition called the "kulliya", which included many institutions of social life that would emerge in later periods.⁷⁹

The sensitivity to hospitality established in Makkah and Medina has achieved continuity and this service has been institutionalized. It is considered an honor to serve the holy lands and those who come to perform Hajj or Umrah, and those who provide this service are given the title of "Khādim al-Ḥaramayn", meaning servant of Makkah and Medina.⁸⁰ In this sense, the title holders undertake the responsibility of maintaining and protecting the two cities of Makkah and Medina, with the title of "Ḥāmī al-Ḥaramayn ash-Sharīfayn".⁸¹ The title "Hādīmü'l-Haremeyn" was first used by Saladin Ayyubi, the founder of the Ayyubid dynasty. It is stated that the Mamluk sultans also used this title from time to time, but it was given to the Ottoman sultans after Selim I conquered Syria and Egypt.⁸² The title of "Khādim al-Ḥaramayn" went beyond being just a religious title, and became a very important symbol that reinforced the authority of the Ottoman Empire in the Islamic world and increased the spiritual leadership of the sultan and his prestige in the eyes of the people.⁸³

⁷⁸ Ibn Hishām, *al-Sīrah al-Nabawīyah*, 1/130; Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Sa'd b. Manī', *al-Tabaqāt*, ed. 'Alī Muḥammad 'Umar (Cairo: Maktabat al-Khānājī, 1421), 1/54; Azraqī, *Akḥbār Makkah*, 1/94.

⁷⁹ Mustafa Sabri Küçükaşcı, *Mekke - Medine Tarihi / Abbasilerden Osmanlılara* (Yeditepe Yayınevi, 2007), 205.

⁸⁰ Hulusi Yavuz, "Hādīmü'l-Haremeyn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Publications, 1997), 15/26.

⁸¹ Kurdî, *Tārīkh al-Qawm li-Makkah wa Bayt Allāh al-Karīm*, 1/520.

⁸² Yavuz, "Hādīmü'l-Haremeyn", 15/15/26.

⁸³ Kurdî, *Tārīkh al-Qawm li-Makkah wa Bayt Allāh al-Karīm*, 1/520, 521.

3.6 Sacrilege against the Sacred: the Theft of al-Hajar al-Aswad; the Attempt to Steal the Prophet's Remains

Religious or spiritual values that a society or individual accepts as sacred are called “sacred values”. Disrespect toward these values is called “sacrilege”. There have been examples of sacrilege, in the form of theft, in al-Masjid al-Haram and the Masjid an-Nabawi. The first of these was done by the Qarmatians, removing the Black Stone and taking it to al-Ahsa (or al-Hasa) in 317/930. The Qarmatians were influential in the Zanj Revolt against the Abbasids in 255/869. When Abu Tāhir al-Jannābī took over the Qarmatian leadership in 311/923, he launched a series of attacks on Southern Iraq and during the Hajj season in 317/930, he raided the Kaaba and killed thousands of people. With this raid, he removed the Black Stone and took it to Hajar (al-Ahsa) in Bahrain, where it remained for about twenty years.⁸⁴ The return of al-Hajar al-Aswad to its original place was only possible by the Abbasid Caliph al-Muti‘li-‘llāh in 339/950, by purchasing it for 30,000 dinars.⁸⁵

Another example of sacrilege took place in the Masjid an-Nabawi, when two attempts were made to steal the body of the Prophet from the room of Aisha where he was buried.⁸⁶ According to the information provided by Samhudi⁸⁷ it is recorded that the Pope sent his officials to Medina in the middle of the 12th century to steal the body of the Prophet Muḥammad and bring it to Rome; and but Nur ad-Din Mahmud Zangi, the atabeg of Damascus and Aleppo, prevented this.⁸⁸ The accuracy of this incident is disputed. As can be

⁸⁴ Abū Mu‘in Nāṣir b. Khusraw b. Ḥārith al-Kubādīānī al-Marwazī, *Sefernâme*, tr. Abdülvehhab Tarzī (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1994), 127; Sabri Hizmetli, “Karmatiler”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Publications, 2001), 24/510-511.

⁸⁵ Asadī, *Ikhhbāru’l-Kirām*, . 6a. Narrations state that the Hajar al-Aswa) was repeatedly removed from its position in the Kaaba by the Jurhum, Iyād, ‘Amāliqah, Khuzā‘a, and Qarmatians. Evaluations emphasize that despite the sacred and precious stone being displaced multiple times, its restoration to its original place was ultimately carried out by Allah.”

⁸⁶ Küçükköy, 245.

⁸⁷ Samhūdī, *Wafā’ al-Wafā’*, 2/185.

⁸⁸ Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, ed. Zekeriya Kurşun et al., (İstanbul: Yapı Kredi Publications, 2007), 9/315.

understood from Gemici's explanations,⁸⁹ who presented his studies on Evliya Çelebi's narratives regarding the subject, "kidnapping attempt of Na'ash Sharif (the body of the Prophet) really took place, but the form of this act is debatable."⁹⁰ Approximately three and a half centuries after the aforementioned incident, during the Mamluk State, the Crusaders wanted to repeat this incident and took the body of Prophet Muḥammad from his tomb in Medina and took it to a Christian land.⁹¹ Their aims could not be achieved because Selim I⁹² defeated the Mamluks in 1516 and took control of all of Egypt and Syria. As a result, both the attempted theft or abduction of al-Hajar al-Aswad and the Na'ash Sharif in the vicinity of al-Masjid al-Haram and Masjid an-Nabawi are clear acts of sacrilege.

4. Differences Between Masjid al-Haram And Masjid an-Nabawi

Mosques are places where Muslims come together to pray, worship Allah and establish social unity. Al-Masjid an-Nabawi, built by the Prophet in Medina, is the first large mosque in Islam and reflects the religious, architectural and social understandings of the early period of Islam. Some of the differences between al-Masjid an-Nabawi and al-Masjid al-Haram are mentioned below.

4.1 Qibla

The word "qibla" refers to the direction of the mihrāb in the mosque, meaning the place to turn or face.⁹³ Although the holy Kaaba was right next to him during the Makkah years of Islam, the Prophet Muḥammad prayed with his face turned towards the Kaaba, with the Kaaba in between, and towards

⁸⁹ Nurettin Gemici, "Evliya Çelebi Seyahatnamesi'nin IX. Cildinde Geçen Hz. Peygamber'in Na'sının Kaçırılması Teşebbüsü Anlatısı", *Evliya Çelebi Konuşmaları/Yazılar* (İstanbul: Yapı Kredi Publications, 2011), 202, 221, 204.

⁹⁰ Gemici, "Na'sın Kaçırılması Teşebbüsü", 202-219-221.

⁹¹ Muhammed Yakub Mughul, *Kanuni Devri : Osmanlıların Hint Okyanusu Politikası ve Osmanlı Hint Müslümanları Münasebetleri : 1517-1538* (İstanbul: Fetih Publications, 1974), 35, 50.

⁹² Feridun Emecen, "Selim-I", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Publications, 2009), 36/412.

⁹³ Khalil b. Aḥmad, *Kitāb al-'Ayn*, 4/66; Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, 1/305.

Jerusalem, since the qibla was the Bayt al-Maqdis.⁹⁴ This process continued after the Hijra to Medina, and the Messenger of Allah turned to the Bayt al-Maqdis as the qibla. It is recorded in the narrations that the qibla was turned towards the Kaaba after 16 or 17 months.⁹⁵ With the change of the qiblah from Jerusalem to the Kaaba⁹⁶ the Prophet turned his face towards the Kaaba, between the al-Rukn al-Shami (Syrian Corner) and the Mizāb (gutter of the Kaaba).⁹⁷ Fākihī (d. 278/891-92 [?]) reports that during the Conquest of Makkah, the Messenger of Allah entered the Kaaba after removing his shoes, prayed, and after exiting, struck the Kaaba three times with his hands, saying, "This is the qiblah."⁹⁸ In another narration, it is mentioned that the Prophet pointed to the door of the Kaaba and the Maqam Ibrāhīm, indicating that this side was the Qibla,⁹⁹ thus confirming that the Kaaba is the qibla. Therefore, after the change of the qibla, al-Masjid al-Haram also became the qibla for both the Masjid an-Nabawi and al-Masjid al-Aqsa.

4.2 Interior Design of Masjid al-Haram and Masjid an-Nabawi

According to the city history sources of Makkah and Medina, the Kaaba and the Masjid an-Nabawi were simple structures at the beginning of their construction using tree trunks as poles and leaving soil as the ground. It is understood that both temples were built without a ceiling as tall as a human being, and their contents were completed with elements such as roofs, canopies, and columns in line with the needs over time, and gradually became a complete temple.¹⁰⁰

There are three columns inside the Kaaba. They are made of wood and to carry the weight of the roof, they do not have a special function.¹⁰¹ It is known that the Prophet prayed next to the pillars. During the conquest of Makkah, the

⁹⁴ Abū 'Abd Allāh Aḥmad b. Muḥammad b. Ḥanbal al-Shaybānī, *al-Musnad*, ed. Committee (s.l.: Jam'iyat al-Maknaz, 1431), 4/117.

⁹⁵ Ibn Ishāq, *Sīre*, 299; İbn Hişām, *Sīretu'n-nebeviyye*, 1/550; Azraqī, *Akhbār Makkah*, 2/19.

⁹⁶ al-Baqara 2/144; Ibn Ishāq, *Sīre*, 279; İbn Hişām, *Sīretu'n-nebeviyye*, 1/606.

⁹⁷ Azraqī, *Akhbār Makkah*, 2/19.

⁹⁸ Fākihī, *Akhbār Makkah*, 1/179.

⁹⁹ Fākihī, *Akhbār Makkah*, 1/184.

¹⁰⁰ Azraqī, *Akhbār Makkah*, 66, 157; Samhūdī, *Wafā' al-Wafā'*, 1/258.

¹⁰¹ Azraqī, *Akhbār Makkah*, 1/292.

Messenger of Allah prayed inside the Kaaba, between the two front pillars upon entering through the door, and to the right of the second pillar, slightly ahead.¹⁰²

Picture 4: Interior columns of the Kaaba



Source: <https://www.alarabiya.net/>

However, he did not encourage praying inside the Kaaba. In a narration from Aisha, she said, "The Messenger of Allah left me happy, then he returned sad and said, 'I entered the Kaaba. However, I regretted it. If I could take back what I did, I would not have entered. I am afraid of causing trouble to my ummah. In another narration found in Tirmidhī, the following statement is included: "I wish I had not done it. Because I am afraid that I might have tired my ummah after me."¹⁰³ From the expressions in the saḥīḥ hadith narrations, it is understood that the Prophet did not encourage entering the Kaaba in order to avoid causing hardship to his ummah. For it is evident from the words of the Prophet, "Perhaps someone from my ummah may come and leave saddened because they were unable to enter the Kaaba; we have been commanded to perform tawaf, not to enter the Kaaba."¹⁰⁴ that although he entered the Kaaba, he felt sorrow over this situation.

There is a different feature in the Masjid an-Nabawi. The Prophet draws attention to the space between his house and his pulpit, which can be considered the center of the mosque, with the words, "The place between my house and my minbar (pulpit) is one of the gardens of heaven, and my pulpit

¹⁰² Bukhārī, "Megāzī", 77 (504); Azraqī, *Akḥbār Makkah*, 1/ 268.

¹⁰³ Tirmidhī, "Ḥajj", 45 (No. 873).

¹⁰⁴ Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt*, 2/162.

is on my pool.”¹⁰⁵ Entering here is encouraged. As mentioned above, it is called “Rawda al-Muṭāhhara” which means “pure garden” and this place is the area of Masjid an-Nabawi which is likened to heaven.

Picture 5: Rawda al-Muṭāhhara



Source: <https://alharamain.gov.sa>

One of the most distinctive physical features of this area is the large number of columns, each resembling a snapshot of a different historical event, with their memories vividly preserved. These columns are not merely structural elements supporting the ceiling but also hold special names, each reflecting a unique functional significance. Especially in the area of Rawda al-Mutahhara, each of the columns has a function akin to that of an institution, which gives this place its meaningful significance. According to Samhudi's narration, the first of these is the column named “Muhallaqah (المخلقة)” and it is the closest to the prayer area (musalla). It is the place where the Prophet Muḥammad delivered sermons while leaning on a date palm trunk.¹⁰⁶ The second column is the column known as the “Column of Qur'a (القرعة)” or “Aisha (عائشة)” and is famous for its virtue.¹⁰⁷ It is also known as the “Column of Muhājirūn (المهاجرون)” because the leading companions gathered here and prayed.¹⁰⁸ Third column reminds us a Companion of the Prophet, who had been

¹⁰⁵ Bukhārī, “Faḍl al-Ṣalāh”, 5 (1195).

¹⁰⁶ Samhūdī, *Wafā' al-Wafā'*, 2/39.

¹⁰⁷ Samhūdī, *Wafā' al-Wafā'*, 2/37.

¹⁰⁸ Muḥammad b. Ishāq el-Ḥavārizmī, *Īthārat al-Targhīb wa'l-Tashwīq ilā al-Masājīd al-Thalātha wa'l-Bayt al-'Atīq*. ed. Muṣṭafā Muḥammad al-Dhahabī (s.l.: Maktabat Nizār Muṣṭafā al-Bāz, 1418H.), 331.

the representative of Muslims and then tied himself to a pillar in the masjid until his repentance was accepted after making some mistakes in fulfilling some of his duties,¹⁰⁹ his name was Abū Lubāba and the column is known as “Column of Tawbah (التوبة; Repentance)”.¹¹⁰ This column has witnessed Abū Lubāba, whom the Messenger of Allah initially resented, but later pardoned, releasing him from the pillar.¹¹¹ The fourth column is located behind the Tawbah column,¹¹² as stated in saḥīḥ hadith narration, it is known as “Column of Sarīr (السريّر)” where the Prophet performed i'tikāf (staying in the mosque for the purpose of worship and spiritual retreat) and where his bed and pillow were located.¹¹³ The fifth columns is “Column of Muḥarras (المحرّس).” It is also known as the “Column of Ali (عليّ)” because Ali protected the Prophet here.¹¹⁴ The other famous column is the sixth column called the “Column Wufūd (الوفود)” where ambassadors were received. This column, where the Prophet accepted delegations, is adjacent to the wall of the Ḥujrat as-Sa'ādah (rooms of the wives of the Prophet).¹¹⁵ The seventh column is known as the “Column of Murabba'atul-Qabr (مربعة القبر)” or “Jibrīl (جبريل)” This area was used by Ali.¹¹⁶ The eighth column is the place where Prophet Muḥammad performed Tahajjud (night prayer). It is mentioned that the Messenger of Allah performed the prayer here on a mat when the people dispersed at night.¹¹⁷

Picture 6: Columns of al-Masjid an-Nabawi

¹⁰⁹ Abū al-Ḥasan Muqātil b. Sulaymān al-Balkhī, *Tafsīr Muqātil ibn Sulaymān*, ed. ‘Abd Allāh Maḥmūd Shihāta (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth, 1423), 2/109; Ibn Hishām, *al-Sīrah al-Nabawiyah*, 2/236.

¹¹⁰ Samhūdī, *Wafā’ al-Wafā’*, 2/42; al-Khavārizmī, *Īthārat al-Targhīb wa'l-Tashwīq*, 332.

¹¹¹ al-Tawba 9/102; al-Ṭabarī, *Jāmi’ al-bayān*, 11/651.

¹¹² Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Yazīd al-Qazwīnī, “Ṣiyām”, 61 (1774).

¹¹³ Samhūdī, *Wafā’ al-Wafā’*, 2/44.

¹¹⁴ Samhūdī, *Wafā’ al-Wafā’*, 2/45.

¹¹⁵ Khavārizmī, *Īthārat al-Targhīb wa'l-Tashwīq*, 333; Samhūdī, *Wafā’ al-Wafā’*, 2/46.

¹¹⁶ Samhūdī, *Wafā’ al-Wafā’*, 2/46.

¹¹⁷ Samhūdī, *Wafā’ al-Wafā’*, 2/47.



Source: <https://www.spa.gov.sa/>

The columns mentioned above are the locations of events described in some verses and hadiths. When considered in terms of their functions, they seem to have taken on roles similar to those of civil or official institutions. On one hand, while being a place of worship, the columns of the Masjid an-Nabawi, which also serve as a space where human needs such as education, housing, and refuge are met, function as a public area with the characteristics of judicial, administrative, military, and social activity zones. As Grabar (d. 2011) puts it: “This courtyard became, for practical purposes, the place in which almost all the official activities of early Islam took place.”¹¹⁸ The arrangement of the mosque is based on “practicality”¹¹⁹ rather than aesthetic considerations. Therefore, the differences of the columns inside the Masjid an-Nabawi and the Kaaba are obvious. The columns inside the Kaaba are of a structural nature that ensures the overall durability of the temple. The columns of the Masjid an-Nabawi stand out with their structural and functional features. The columns and their surroundings have been the locus of religious, legal and social life. In particular, by dividing the space within itself, it has provided a regional order and functionality.

One of the main elements of a mosque is mihrāb, which indicates the qibla and the place where the imam will stand while leading the prayer. It is located at the front of the masjid and is the holiest place in the masjid.¹²⁰ “Mihrāb” was not included in the masjids during the time of Prophet Muḥammad (d. 11/632)

¹¹⁸ Oleg Grabar. *The Formation of Islamic Art*. 3rd ed. (New Haven: Yale University Press, 1973), 107-8.

¹¹⁹ Grabar, 108.

¹²⁰ Azharī, *Tahdhīb al-lughā*, 5/17; Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, 1: 306.

and the Rashidun Caliphs (Al-Khulafā' al-Rāshidīn) (632-661), it was built during the time of Umayyad Caliph Walid I (d. 96/715) and during the time of Umar b. Abd al-Aziz (d. 101/720).¹²¹ The function of the mihrāb is to ensure that the congregation turns to the right direction. Since every direction in the Kaaba is a qibla, it is not needed. It is understood that the mihrāb in the Masjid an-Nabawi was built later.

Picture 7: Mihrāb



Source: <https://www.spa.gov.sa/>

Another component of a masjid is minbar. In masjids, the stepped platform used for delivering sermons is called the “minbar.”¹²² It is stated that during the time of the Prophet, there was no minbar in al-Masjid al-Haram. The first minbar, which had three steps, was brought from Syria by Mu'awiya ibn Abi Sufyan (d. 60/680), and he was the first person to deliver a sermon from the minbar. Before Muawiyah, caliphs and governors would stand on the Hatim and deliver the sermon on Fridays.¹²³ In the early days at the Masjid an-Nabawi, a minbar consisting of two steps and a seat (maq'ad) was made for the Prophet, who initially delivered sermons leaning on a palm trunk.¹²⁴

Picture 8: Minbar

¹²¹ Samhūdī, *Wafā' al-Wafā'*, 1/282.

¹²² Khalil b. Aḥmad, *Kitāb al-Ayn*, 8/269; Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, 5/189.

¹²³ Azraqī, *Akhbār Makkah*, 2/100; Ebū Zekerīyā Muḥyiddīn Yaḥyā b. Şeref en-Nevevī, *Tehẓību'l-esmā' ve'l-luġāt* (Beirut: Dāru'l-Fikr, 1996), 3/334.

¹²⁴ Bukhārī, “Manāqib”, 25 (No. 3583); İbn Mâce, “İqāmat al-Şalāh”, 199 (No. 1415); Samhūdī, *Wafā' al-Wafā'*, 2/5.



Source: <https://www.spa.gov.sa/>

In short, the two main temples of Muslims, Masjid al-Haram and Masjid an-Nabawi, Their architecture evolved from simple to complex. Structures such as columns, mihrābs and minbars in the interior design of both temples were shaped over time and according to need.

Conclusion

This article compares al-Masjid al-Haram and al-Masjid an-Nabawi in terms of their architectural and symbolic significance, evaluating their roles, similarities, and differences within the Muslim world. Both sanctuaries began as simple, functional structures and were later expanded to meet emerging needs. The study concludes that the two mosques possess complementary and meaningful symbolic values. Accordingly, the two mosques known as “Masjidāyn,” namely al-Masjid al-Haram and Masjid an-Nabawi, are located in Makkah and Medina, which are referred to as “Ḥaramayn.” These two masjids are places where Muslims feel a sense of closeness to Allah and His Messenger and deepen their spiritual connection. In al-Masjid al-Haram, the powerful sense of tawḥīd (monotheism), hereafter, and connection to the sacred deeply moves the soul, and the Masjid an-Nabawi inspires peace, comfort, and spiritual serenity through its association with risalah (prophethood). In al-Masjid al-Haram, the profound connection to humanity's shared history and the grandeur of the Kaaba, derived from its simplicity, leave a powerful impression on believers. The quieter atmosphere of Masjid an-Nabawi,

following the dynamic and crowded atmosphere of the Kaaba, brings inner peace while deepening love and devotion through visiting the Prophet's tomb.

On the other hand, the Kaaba represents the first prophet of mankind, Prophet Adem, and the Masjid an-Nabawi represents Prophet Muḥammad, Khātam al-Nabiyyīn. Additionally, by mentioning the process in which Prophet Ibrāhīm and his son Ismā'īl raised the foundations of the Kaaba, it bridges the gaps between different eras. In this sense, al-Masjid al-Haram represents the first of the prophetic sites, while the Masjid an-Nabawi represents the last. Therefore, the symbolic values of Makkah and Medina are components of the same meaning, even though the masjids are in different places. The mentioned mosques also have spaces with symbolic value. These are "Maqam Ibrāhīm" in al-Masjid al-Haram and "Rawda" in the Masjid an-Nabawi. Prophet Ibrāhīm, the architect of the Kaaba in Makkah, and the Prophet Muḥammad, the architect of al-Masjid an-Nabawi in Medina, not only built the physical structure of Islam but also the society. For a Muslim, Makkah and Medina are symbolic places of obedience and submission. The visitors of these places are divine guests, as "guests of Raḥmān" and "guests of the Muslims". Both hosting and being a guest in these places are considered special virtues and a source of honor, Muslims who follows the Prophet Muḥammad's words, "Whoever believes in Allah and the Judgment Day should honor their guest." are reminded that they are a temporary guest in this world. Furthermore, serving these sacred places is considered an honor and has led to the title "Khādim al-Ḥaramayn" (Servant of the Two Sacred Sanctuaries in Makkah and Medina). The holder of this title assumes the responsibility of serving the two holy cities of Islam, Makkah and Medina, and ensuring the protection of these cities. The holder of the title not only gains honor but also assumes a great responsibility and spiritual leadership in the Islamic world. Although throughout history, attempts have been made to harm the two holy places through theft, disrespect, and aggression, these actions, though unfortunate, have not left a lasting impact.

As a result, the sanctity, value, and virtue of Makkah, the home of al-Masjid al-Haram, and Medina, which hosts the Masjid an-Nabawi, are indisputable. A believer who has completed Hajj or Umrah feels the sorrow expressed by the Prophet Muḥammad when he left Makkah after its conquest,

at Hazwāra, saying, “You are the most beloved place to me in the land of Allah. If I had not been driven out of here, I would not have left on my own!” as they depart from Makkah, the birthplace of faith, experiencing the deep affection the Prophet felt towards the city. On the other hand, they experience the joy of meeting the Prophet when they enter Medina. Therefore, when leaving Makkah and entering Medina, the contrasting names of Makkah, “Mukhrajā Şidqin” and of Medina, “Mudkhala Şidqin” symbolically represent the harmonious unity of opposites. This journey leads from “Bayt Allah” (the House of Allah) to “Bayt ar-Rasūl” (the House of the Messenger). A similar situation can be seen in geographical features. In contrast to the harsh nature of Makkah, the milder nature of Medina is also reflected in the life of worship. Moving from the dynamic and bustling environment of al-Masjid al-Haram to the peaceful environment of the Masjid an-Nabawi, makes one feel the presence of balance and harmony in many aspects of nature and human life. The harmony between contrasts ensures balance and integrity in nature and human life, with diversities complementing each other and maintaining equilibrium, enabling the ongoing existence of life. The two special and significant mosques of Islam, al-Masjid al-Haram and the Masjid an-Nabawi, stand out with their similarities and distinctions.

Based on the conclusion that Al-Masjid al-Haram and Al-Masjid al-Nabawi complement each other in many respects, the examination of additional architectural and symbolic features that are not addressed in this article, as well as an interdisciplinary evaluation of the relationship between these mosques and the rituals of Hajj and Umrah in future studies, may contribute to the literature from diverse perspectives.

Bibliography

- al-Qur'ān al-Karīm, The Message of The Qur'an: The Full Account of The Revealed Arabic Text Accompanied by Parallel Transliteration.* (tr. ed. Muhammad Asad) Bristol: The Book Foundation, 2008.
- Aḥmad Muḥammad Ilyās Abd al-Ghanī - Mu'āwiyah Muḥammad Ilyās Abd al-Ghanī, *Tārīkh al-Makkah al-Mukarramah al-Muṣawwirah*. Madīnah: Fihrasat Maktabat al-Malik Fahd al-Wataniyyah, 1438H.

- Abd al-Razzāq, Abū Bakr Abd al-Razzāq b. Hammām al-Şan‘ānī. *Tafsīr Abd al-Razzāq*. (ed. Maḥmūd Muḥammad ‘Abduh) 3rd edition. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1419.
- Acar, Abdurrahman. “Örnek İnsan Hz. Muhammed”. *Mescid-i Nebi’nin İnşası ve Fonksiyonları*. Çorum: Çorum Çağrı Educational Foundation, 2006.
- Ağırman, Mustafa. *H. Muhammed Devrinde Mescid ve Fonksiyonları*. İstanbul: Ravza Publications, 2018.
- Aḥmad b. Hanbal, Abū ‘Abd Allāh Aḥmad b. Muḥammad b. Ḥanbal al-Shaybānī. *al-Musnad*. (ed. Committee) Jami‘at al-Maknaz, 1431.
- Al Arabiya. “el-Ka’betu mine’d-dâhil”. Accessed 10.04.2025. <https://www.alarabiya.net/saudi-to-day/2016/12/04/%D8%A8%D8%A7%D9%84%D8%B5%D9%88%D8%B1-%D9%87%D8%B0%D8%A7-%D9%85%D8%A7-%D8%AA%D8%AE%D9%81%D9%8A%D9%87-%D8%A7%D9%84%D9%83%D8%B9%D8%A8%D8%A9-%D9%85%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%AF%D8%A7%D8%AE%D9%84>
- Al Arabiya English. "the Hajar Al Aswad". Accessed 19.04.2025. <https://english.alarabiya.net/News/gulf/2021/05/04/Saudi-Arabian-authorities-release-never-before-seen-images-of-Kaaba-s-Black-Stone>
- Al Haramain. “Maqam Ibrāhīm”. Accessed 19.04.2025. https://www.alharamain.gov.sa/public/?page=page_47257
- Al Haramain. “Masjid Al-Haram”. Accessed 19.04.2025. <https://www.alharamain.gov.sa/public/?page=Home>
- Al Haramain. “Masjid an-Nabawi”. Accessed 19.04.2025. <https://www.alharamain.gov.sa/public/?page=Home>
- Alıcı, Mustafa. *Dinler Tarihinin Batılı Öncüleri*. İstanbul: İz Publications, 2018.
- Asadī, Aḥmad b. Muḥammad al-Makkī. *Ikhbāru’l-Kirām bi-Akhbāri’l-Masjid al-Harām*. İzmir: İzmir National Library, 357/8, n.d.

- Azhari, Abū Mansūr Muḥammad b. Aḥmad b. al-Harawī. *Tahdhīb al-lugha*. (ed. Muḥammad ‘Awḍ Mir‘ab) 8 Vol. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 2001.
- Azraqī, Abū al-Walīd. *Akhbār Makkah wa-mā jā’a fihā min al-Āthār*. (ed. Rushdī al-Şāliḥ Mulakhkhaş) 2 Vol. Beirut: Dār al-Andalus, 1403.
- Bozkurt, Nebi. “Ravza-i mutahhara”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/475. İstanbul: TDV Publications, 2007.
- Bozkurt, Nebi - Küçükbaşçı, Mustafa S. “Medine”. 28/305-311. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Publications, 2003.
- Bozkurt, Nebi - Küçükbaşçı, Mustafa S. “Mekke”. 28/555-563. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Publications, 2003.
- Can, Yılmaz. *İslamın Kutsal Mabetleri*. Samsun: Sidre Publications, 1999.
- Çağrıçı, Mustafa. “Misafir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/171. Ankara: TDV Publications, 2020.
- Çevik, Nilgün - Yıldız, Şenay Özgür. “Kâbe’nin İsimleri Üzerine Bir İnceleme”. *Diyanet İlmi Dergi* 60/1 (2024), 305-344. <https://doi.org/10.61304/did.1346099>
- Dündar, Abdülkadir. “İslam Kültür ve Medeniyetinin Anlayışında Mescid-i Nebevi”. *Tevhidi Düşünce Temelli Konuşmalar (Konferanslar) -1*, 270-279.
- Bukhārī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Ismā‘īl. *al-Jamī‘ al-Musnad al-Sahih al-Mukhtasar*. (ed. Muḥammed Zuhayr an-Nāşır) Beirut: Dār Ṭawq al-Najāh, 1422H.
- Emecen, Feridun. “Selim-I”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/407-414. İstanbul: TDV Publications, 2009.
- Evliya Çelebi. *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*. ed. M. Sabri Koz. İstanbul: Yapı Kredi Publications, 2007.
- Evliya Çelebi. *Rihlat al-Hijaziyya*. tr. Şafşâfi Aḥmad al-Mursī. Dār al-Afaq al-Arabiyyah, 1999.

- Fākihī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Ishaq al-Makkī. *Akhbār Makkah fī qadīm al-dahr wa-ḥadīthih*. (ed. ‘Abd al-Malik ‘Abdullāh Dahīsh) 7 Vol. Beirut: Dār al-Ḥaḍārah, 1414H.
- Gemici, Nurettin. “Evliya Çelebi Seyahatnamesi’nin IX. Cildinde Geçen Hz. Peygamber’in Na’sının Kaçırılması Teşebbüsü Anlatısı”. *Evliya Çelebi Konuşmaları/Yazılar*. 202-221. İstanbul: Yapı Kredi Publications, 2011.
- Grabar, Oleg. *The Formation of Islamic Art*. 3rd ed. New Haven: Yale University Press, 1973.
- Güç, Ahmet. “Mâbed”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/276-280. Ankara: TDV Publications, 2003.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Müesseselerine Giriş*. İstanbul: Beyan Publications, 1992.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi: Hayatı ve Faaliyeti*, trans. Salih Tuğ. İstanbul: İrfan Publications, 1991.
- Ḥasan al-Başrī, Abū Sa‘id Ḥasan b. Yasār. *Faḍā’il Makka wa'l-Sakan fihā*. Kuwait: Maktabat al-Falāḥ, n.d.
- Hizmetli, Sabri. “Karmatiler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/510-514. İstanbul: TDV Publications, 2001.
- Ibn Hishām, Abū Muḥammad ‘Abd al-Malik b. Hishām al-Ḥimyarī. *al-Sīrah al-Nabawīyah*. (ed. Muṣṭafā al-Saqqā et al) 2 Vol. Egypt: Maktabat Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1375.
- Ibn Ishāq, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Ishāq b. Yasār al-Muṭṭalibī. *al-Sīrah (Kitāb al-Siyar wa al-Maghāzī)*. (ed. Suhayl Zakkar) Beirut: Dār al-Fikr, 1398.
- Ibn Māja, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Yazīd al-Qazwīnī. *al-Sunan*. (ed. Committee) Cairo: Dār al-Taṣīl, 1435/2014.
- Ibn Manzūr, Abū al-Faḍl Muḥammad b. Mukarram b. ‘Alī Jamāl al-Dīn b. Manzūr al-Ruwaifi‘ī. *Lisān al-‘Arab*. 15 Vol. Beirut: Dār Ṣādir, 1414.
- Ibn Sa‘d, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Sa‘d b. Manī‘. *al-Tabaqāt*. (ed. ‘Alī Muḥammad ‘Umar) 11 Vol. Cairo: Maktabat al-Khānājī, 1421.

- Iṣṭakhri, Abū Ishāq Ibrāhīm b. Muḥammad al-Fārisī. *al-Masālik wa al-Mamālik*. Beirut: Dāru'ş-Şādir, 2004.
- Khalīl b. Aḥmad, Abū 'Abd al-Raḥmān al-Khalīl b. Aḥmed al-Farāhīdī. *Kitāb al-'Ayn*. (ed. Mahdī al-Makhzūmī, Ibrahim al-Samarrai) 8 Vol. Beirut: Dār wa-Maktabat al-Hilāl, 1988.
- Khavārizmī, Muḥammad b. Ishāq. *Īthārat al-Targhīb wa'l-Tashwīq ilā al-Masājid al-Thalātha wa'l-Bayt al-'Atīq*. (ed. Muṣṭafā Muḥammad al-Dhahabī) Maktabat Nizār Muṣṭafā al-Bāz, 1418H.
- Kurdī, Muḥammad Ṭāhir b. 'Abd al-Qādir b. Maḥmūd al-Makkī. *Tarīkh al-Qawm li-Makkah wa Bayt Allāh al-Karīm*. 6 Vol. Makkah: Dār al-Nahḍa al-Ḥadītha, 2000.
- Küçükaşcı, Mustafa Sabri. *Haremeyn: Cahiliye'den Emevîlerin Sonuna Kadar*. İstanbul: İSAR Foundation, 2003.
- Küçükaşcı, Mustafa Sabri. *Mekke - Medine Tarihi / Abbasilerden Osmanlılara*. İstanbul: Yeditepe Publications, 2007.
- Küçükköy, İrfan. *Peygamber Şehri Medine-i Münevvere*. Ankara: TDV Publications, 2th edition, 2013.
- Maqrizī, Abū al-'Abbās Aḥmad b. 'Alī al-Ḥusaynī. *Imtā' al-Asmā'*. ed. Muḥammad 'Abd al-Ḥamīd al-Namīsī. 15 Vol. Beirut: Dār al-Kutub al-'İlmīyah, 1420.
- Māturidī, Abū Manşūr Muḥammad b. Muḥammad. *Ta'wīlāt ahl al-Sunnah*. ed. Majdī Bāslūm. 10 Vol. Beirut: Dār al-Kutub al-'İlmīyah, 1426.
- Mughul, Muhammed Yakub. *Kanuni Devri: Osmanlıların Hint Okyanusu Politikası ve Osmanlı Hint Müslümanları Münasebetleri: 1517-1538*. İstanbul: Fetih Publications, 1974.
- Muqātil ibn Sulaymān, Abū al-Ḥasan Muqātil b. Sulaymān al-Balkhī. *Tafsīr Muqātil ibn Sulaymān*. (ed. 'Abd Allāh Maḥmūd Shihāta) 5 Vol. Beirut: Dār Ihya' al-Turāth, 1423.

- Muslim, Abū al-Ḥusayn Muslim b. al-Ḥajjāj al-Qushayrī al-Nisābūrī. *Al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar bi-Naql al-‘Adl ‘ani’l-‘Adl ilā Rasūl Allāh ṣallā Allāh ‘alayh wa sallam*. (ed. Committee) 7 Vol. Cairo: Dār al-Ta’ṣīl, 1435.
- Nasā’ī, Abū ‘Abd al-Raḥmān Aḥmad ibn Shu‘ayb al-Khurasānī. *al-Mujtabā, Sunan al-Ṣughrā*. (ed. Committee) 9 Vol. Cairo: Dār al-Ta’ṣīl, 1433.
- Nāṣir Khusraw, Abū Mu‘īn Nāṣir b. Khusraw b. Ḥārith al-Kubādīānī al-Marwazī. *Sefernâme*, trans. Abdülvehhab Tarzî. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı, 1994.
- Nawawī, Abū Zakarīyā Muḥyī al-Dīn Yahyā b. Sharaf. *al-Minhāj fī Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim ibn al-Ḥajjāj*. 8 Vol. Beirut: Mu’assasat al-Risāla Nāshirūn, 1348.
- Nawawī, Abū Zakarīyā Muḥyī al-Dīn Yahyā b. Sharaf. *Tehzīb al-Asmā’ wa’l-Lughāt*. 3 Vol. Beirut: Dār al-Fikr, 1996.
- Oxford University Press. The Concise Oxford Dictionary. (ed. H. W. Fowler and F. G. Fowler) 7th edition (ed. J. B. Sykes) New York: Oxford University Press, 1982.
- Öğüt, Salim. “Harem”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/127-132. İstanbul: TDV Publications, 1997.
- Qāḍī ‘Iyāḍ, Abū al-Faḍl ‘Iyāḍ b. Mūsā al-Yaḥṣubī. *Ikmāl al-Mu‘lim bi-Fawā’id Muslim*. (ed. Yahyā Ismā‘īl) 8 Vol. Egypt: Dār al-Wafā’, 1419.
- Redhouse, James William. *Müntehabât-ı Lugât-i Osmâniyye*. (ed. Recep Toparlı et al) Ankara: Türk Dil Kurumu Publications, 2016.
- Şāḥib, Abū al-Qāsim Ismā‘īl b. ‘Abbād al-Ṭāliqānī. *al-Muḥīṭ fī al-Lughā*. (ed. Muḥammad Ḥasan Āl Yāsīn) Beirut: ‘Ālam al-Kutub, 1414.
- Samḥūdī, Abū al-Ḥasan Nūr al-Dīn ‘Alī b. ‘Abd Allāh b. Aḥmad. *Wafā’ al-Wafā’ bi-Akḥbār Dār al-Muṣṭafā*. 4 Vol. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1419H.
- Sarıçam, İbrahim. *Hız. Muhammed ve Evrensel Mesajı*. Ankara: DİB Publications, 11. edition, 2012.
- SPA, Saudi Press Agency. "Mihrabs of the Prophet’s Mosque" Accessed 19.04.2025. <https://www.spa.gov.sa/en/N2281413>

- SPA, Saudi Press Agency. "Prophet's Minbar (Pulpit)" Accessed 19.04.2025.
<https://www.spa.gov.sa/2345900>
- SPA, Saudi Press Agency. "Prophet's Mosque Pillars". Accessed 19.04.2025.
<https://www.spa.gov.sa/en/N2079969>
- Ṭabarī, Abū Ja'far Muḥammad b. Jarīr b. Yazīd al-Āmulī. *Jāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'ān*. (ed. 'Abd Allāh b. Abd Muḥsin al-Turkī) 24 Vol. Dār Hıjr, 1422.
- Tirmidhī, Abū 'Īsā Muḥammad b. 'Īsā. *Sunan*. ed. Committee. 5 Vol 5. Cairo: Dār al-Ta'sīl, 1435.
- Yahyā ibn Sallām, Abū Zakarīyā Yahya b. Sallām al-Qayrawānī. *Tafsīr Yahyā ibn Sallām*. (ed. Hind Shalabi) 2 Vol. Beirut: Dār al-Kutub al-'İlmīyah, 1425.
- Yāqūt al-Ḥamawī, Abū 'Abd Allāh Yāqūt Ibn 'Abd Allāh al-Rūmī, *Mu'jam al-Buldan*. 7 Vol. Beirut: Dār Şādir, 1995.
- Yavuz, Hulusi. "Hâdimü'l-Haremeyn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/26-27. İstanbul: TDV Publications, 1997.
- Zahrānī, 'Abd Allāh Muḥammad Kinānī. *Mu'jam Asmā' Makkah*. Makkah: Fih-rasat Maktabat al-Malik Fahd al-Wataniyyah, 1434.
- Zamakhsharī, Abū al-Qāsim Mahmūd b. 'Amr. *Rab' al-Abrār wa-Nuşuş al-Akhyār*. 5 Vol. Beirut: Mu'assasat al-'Alamī, 1412H.



Âyet Sonlarının Tayininde Tevcîh Yöntemi ve Mukattaa Harfleri Özelinde Bir İnceleme

The Practice of Tawjîh in the Determination of Verse Endings and a Study on The Muqattaa Letters

Mehmet KARA

Dr. Öğretim Üyesi, Marmara Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi ABD,

Assist. Prof., Marmara University, Faculty of Divinity, Department of The Science of Reading and Recitation of the Holy Quran

mekara5734@gmail.com

ORCID: 0000-0002-2350-9323

DOI: 10.47424/tasavvur.1621479

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 16 Ocak / January 2025

Kabul Tarihi / Date Accepted: 24 Mart / March 2025

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2025

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Kara, Mehmet. “Âyet Sonlarının Tayininde Tevcîh Yöntemi ve Mukattaa Harfleri Özelinde Bir İnceleme”. *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 11/1 (Haziran 2025): 371-399. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.1621479>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.
CC BY-NC 4.0



Öz

Kur'ân-ı Kerîm'de âyet sonu yerleri genelde âlimlerin ittifakına konu olmakla birlikte bunların bir kısmında farklı değerlendirmeler söz konusu olabilir. Âyet sonu kabul edilip edilmeme, diğer bir deyişle müstakil bir âyet sayılıp sayılmama bağlamında ihtilaflı olan yerlerden birisi de mukattaa harfleridir. Nitekim sadece Kûfe ehlinin âyet sayım tercihinine göre mukattaa harflerinin bir kısmı müstakil bir âyet olarak kabul edilmişken diğer bir kısmı ise müstakil bir âyet olarak sayılmamıştır. İhtilaf konusu olan bu tür yerlerin âyet sonu olup olmadığının tayin edilmesi sürecinde seleften nakledilen görüşler içerisinden tercih edilen bir görüşün *müşâkele*, *müsâvât*, *müttefekun aleyh* (ittifak) ve *munfasıl bir kalam* (inkita') şeklinde isimlendirilen fâsılları tespit etme yöntemleriyle gerekçelendirilmesi yoluna gidilmiştir. Âyet sonu yeri konusundaki tercihe dair zikredilen bu gerekçeler, âyet sonunu belirlemenin ötesinde benimsenmekte olan tercihin tevcîhî değerlendirmesi şeklinde düşünülmüştür. Bu itibarla iki kısımdan oluşan bu çalışmada öncelikle fâsılları tespit etme yöntemleri olarak zikri geçen dört kavram izah edilmiştir. İkinci kısımda ise özellikle benzer olduğu düşünülebildiği halde Kûfe ehlinin âyet sayımına göre bazı mukattaa harflerinin müstakil bir âyet sayılması, bazısının ise sayılmaması bahsi geçen yöntemler çerçevesinde anlaşılmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla bu harflerin müstakil birer âyet olarak kabul edilip edilmediği ihtilafı bağlamında ileri sürülen tevcîhler özelinde bir inceleme yapılmışken diğer taraftan âyet sonu yerlerinin tayini ile ilgili olarak addü'l-âyet âlimlerinin, tercihlerini gerekçelendirmeleri bağlamında ileri sürdükleri tevcîhî yorumlar hakkında genel bir bilgi verilmesi hedeflenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Kur'an, Addü'l-Âyet, Âyet, Tevcîh, Mukattaa Harfleri.

Abstract

Although the places of the verse endings in the Qur'ân are generally subject to the consensus of scholars, there are different evaluations in some of them. One of the places that are subject to different evaluations in terms of whether or not to be accepted as the end of a verse, in other words, whether or not to be considered an independent verse, is the letters muqatta'ât. Indeed, some of the letters of the muqatta'ât are recognized as an independent verse, while others

are not. In determining whether these places are verse ending or not, a preferred view among the opinions that have been transmitted has been justified by the methods named as “al-mushāqala”, “al-musāwāt”, “al-ittifāq” and “al-nqīṭā”. These reasons for the preference for the place of the end of the verse are considered as the justification for the preference in question beyond determining the end of the verse. In this two-part study, these four methods are first explained. In the second part, the acceptance of some of the letters of muqattaʿ as an independent verse and the rejection of others, especially when they are similar, has been tried to be understood within the framework of the aforementioned methods. Therefore, it is aimed to give a general information about the interpretations put forward by the scholars in the context of justifying their own preferences in relation to the determination of the end of the verse, on the other hand, while examining the reasons put forward in the context of whether these letters are accepted as independent verses or not.

Keywords: Qirāʾāt, Qurʾān, ‘Add al-Āy, Verse Ending, Tawjīh, Muqattaʿāt Letters.

Giriş

Kurʾân-ı Kerîm’in âyet sayımını inceleme konusu yapan¹ “Addü’l-Āy” ilminde âyet sonu yerlerinin tayini, bunun neticesinde her bir sûrenin ve Kurʾân’ın âyet, kelime ve harf sayımının tespiti öncelikli olarak yer verilen konulardandır. Hz. Peygamber’e peyderpey nâzil olan âyetlerin, başlangıcı ve sonu bilgisinin tevkîfî olduğu görüşü tercihe şayan addedilmiştir.² Nitekim âyetlerin sûre içerisindeki yerlerinin bizzat Hz. Peygamber tarafından tayin

¹ Abdurrezzak Ali İbrahim Musa, *el-Muharrerü’l-vecîz fî ‘addi âyi’l-Kitâbi’l-‘aziz* (Riyâd: Mektebetü’l-Me’ârif, 1988), 25; Abdurrezzak Ali İbrahim Musa, *Mürşidü’l-hullân ilâ ma’rifeti ‘addi âyi’l-Kurʾân* (Beyrut: Mektebetü’l-‘Asriyye, 1989), 30; Rıdvan b. Muhammed b. Süleyman el-Muhallilâtî, *el-Kavlu’l-vecîz fî fevâsılı’l-Kitâbi’l-‘azîz ‘alâ Nâzımeti’z-zühri*, thk. Abdurrezzak Ali İbrahim Musa (Medine, 1992), 90.

² Ebû Amr Osmân b. Saîd ed-Dânî, *el-Beyân fî ‘addi âyi’l-Kurʾân*, thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed (Kuveyt, 1994), 39; Ebû Muhammed Kâsım b. Fîrruh eş-Şâtibî, *Nâzımetü’z-zühri*, thk. Muhammed Sadık Kamhâvî (Mısır: Ma’hedü’l-Ezheriyye, 2008), 5 (22. Beyit); Burhânuddîn İbrahim b. Ömer el-Ca’berî, *Hüsnü’l-meded fî ma’rifeti fenni’l-‘aded*, thk. Beşîr b. Hasan el-Hımyerî (Suudi Arabistan, 2010), 269 vd.

edildiğini,³ Fâtiha Sûresi özelinde Hz. Peygamber'in âyet sonlarını öğretmek maksadıyla her âyetin sonunda vakf yaparak tilâvette bulunduğunu,⁴ Mülk Sûresi örneğinde olduğu gibi bazı sûrelerin âyet sayısını belirttiğini,⁵ namazda veya sair zamanlarda okunmasını teşvik ettiği âyet bölümlerinde âyet sayılarından bahsettiğini⁶ bildiren bazı rivayetlerden hareketle nüzûl döneminde âyet sayımına, âyetlerin tertibine, buna bağlı olarak başı ve sonu bakımından müstakil âyet bilgisine vâkıf olunduğu, dolayısıyla bu konuda ictihadın değil de naklin esas olabileceği anlaşılmaktadır.

Âyet sonu yerlerinin ve buna bağlı olarak yapılan âyet sayımının, âyetlerin geneli itibariyle tevkiî olarak bilindiği kabul edilse de sûrelerin bir kısmında bu konuda ihtilaflı olan yerler de bulunmaktadır. Âyet sonu yerlerinin tayini konusundaki bu ihtilafların, Hz. Peygamber'in bazı âyet sonlarında bazen vakf yapıp bazen vasl yapması neticesinde sonraki süreçte ilgili yerin âyet sonu olmadığına düşünülmesi gibi birtakım gerekçelerden kaynaklanmış olabileceği

³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şu'ayb el-Arnâvûd - Âdil Mürşîd (Beyrut: Müessesetü'r Risâle, 2001), 1/460 (No. 501); Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir - Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Mısır: Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî, 1975), "Tefsîru'l-Kur'ân", 10 (No. 3086).

⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 44/206 (No. 26583); Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Şu'ayb el-Arnâvûd - Muhammed Kâmil Karabellî (Beyrut: Daru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "el-Hurûf ve'l-Kıraât", 29 (No. 4001); Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, "Fezâilu'l-Kur'ân", 22 (No. 2923); Muhammed b. Abdullah el-Hâkim en-Nisâbüri, *Müstedrek 'ale's-sahihayn*, thk. Mustafa Abdülkadir 'Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990), 2/252 (No. 2910); Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed en-Nehhâs, *el-Kat' ve'l-i'tinâf*, thk. Abdurrahmân b. İbrâhîm el-Matrûdî (Suudi Arabistan: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 1992), 11-12; Ebu'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirâati'l-'aşr*, thk. Muhammed Ali ed-Debbâğ (Beyrut, 1940), 1/226.

⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 13/353 (No. 7975); Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, "Fezâilu'l-Kur'ân", 8 (No. 2891).

⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u-sahîh* (Dımaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesir, 2002), "Vitr", 1 (No. 992); Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, "Tefsîru'l-Kur'ân", 24 (No. 3173); "Fezâilu'l-Kur'ân", 3 (No. 2881); Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Şu'ayb el-Arnâvûd - Muhammed Kâmil Karabellî (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "Melâhim", 14.

düşünülebilir.⁷ Bu itibarla bir yerin âyet sonu sayılıp sayılmamasının Kur'an'dan bir âyet eksilmesi veya ona bir âyet ilave edilmesi şeklinde bir ihtilaf olmadığı, sadece âyet sonunun ve diğer âyetin başlangıcının tayini ile ilgili bir durum olduğu burada vurgulanması gereken bir husustur.

Âyet sayımını inceleyen âlimler, sûrelerdeki ihtilaflı yerlerde âyet sonlarını tayin ederken seleften nakledilen görüşlere göre tercihlerini oluşturmuşlar ve âyet sonu tespitine dair bu tercihlerini de birtakım gerekçelerle delillendirmeye çalışmışlardır. Kıraat farklılıklarının temellendirilmesi anlamındaki *ih ticâc* veya *tev cîh*⁸ uygulamasına benzerliği nedeniyle âyet sonu yerinin tespitine dair tercihlerin gerekçelendirilmesi şeklindeki bu uygulama da “tev cîh” olarak isimlendirilebilir. Nitekim kıraat ilminde “tev cîh” kavramının, kıraat farklılıklarının temellendirilmesi anlamındaki “ih ticâc” terimiyle aynı anlamda kullanıldığı belirtilmiştir.⁹ Bazı eserlerde ih ticâcın “tev cîhü'l-kırâât” olarak zikredilmesi¹⁰ de bunu teyit etmektedir.

Addü'l-ây meselelerini inceleme konusu yapan eserlerin bir kısmında âyet sonlarının tayini için zikredilen gerekçelerin “vech”¹¹ veya “tev cîh”¹² olarak isimlendirilmiş olması da bu bağlamda dikkate değerdir. Bu itibarla addü'l-ây konusunu inceleyen âlimlerin özellikle âyet sonu olup olmadığı konusunda ihtilaf ettikleri bazı yerlerdeki tercihlerini temellendirmek üzere fâsılları tespit

⁷ Ca'berî, *Hüsnü'l-meded*, 243, 271; Mûsâ, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 29; Habîp Kalaç, *Sahâbenin Kıraatı ve Kaynaklık Değeri* (Şırnak: Şırnak Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2023), 228.

⁸ *İhticâc / Tев cîh*: Kıraat vecihlerinin ve bunlardan ihtiyâr edilen vechin belirtilmesidir. Bk. Yavuz Fırat, *Tev cîd ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü* (Konya: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2018), 21, 98.

⁹ “İhticâc” ile “tev cîh” kavramlarının aynı anlamda kullanıldığına dair detaylı açıklamalar için bk. Mehmet Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 365-368; Nihat Temel, *Kırâat ve Tев cîd İstılahları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2018), 91; Mustafa Bilican, *Kıraatlerin Tев cîhinde Temîm Lehçesinin Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 8.

¹⁰ Muhammed Sâlim Muhaysin, *el-Mühezzeb fî'l-kırâati'l-'aşr ve tev cîhihâ min tarîki Tayyibeti'n-neşr* (Mısır: Mektebetü'l-Ezheriyye, 1997).

¹¹ Musa, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 66, 69, 70 vd.

¹² Nâsır b. Suud el-Kassâmî, “İhtilâfu 'addi'l-âyi fî sûreti'l-fâtiha tev cîhuhû ve eseruhû”, *Mecelletü Ma'hedi'l-İmâm eş-Şâtibiyyi li'd-dirâsâti'l-Kur'âniyyeti* 20 (Zi'l-Hicce 1436), 87-161.

etme yöntemleri ismiyle zikrettikleri gerekçelerin mukattaa harfleri örnekliğinde incelenebileceği kanaatindeyiz.

Addü'l-âyet alanında öncü kabul edilen müellifler ve onların eserleri ya da bu ilmin cüz'î meseleleri özelinde ülkemizde bazı ilmî araştırmalar¹³ yapılmış ise de âyet sonu yerlerinin tayinine dair yapılan tevcihî değerlendirmeleri inceleyen bir çalışma tespit edilememiştir. Bu çalışmada öncelikle âyet sonu yerlerinin tayinine dair tercih edilen görüşlerin gerekçelendirilmesi şeklindeki fâsılları tespit etme yöntemlerinden bahsedilmiştir. Sonrasında da Kûfe ehlinin âyet sayımı görüşüne göre mukattaa harflerinin âyet sonu olup olmaması, diğer bir ifadeyle müstakil bir âyet olarak kabul edilip edilmemesi tercihi üzerinden müstakil bir âyet sayılan ve sayılmayan mukattaa harflerine dair zikredilen tevcihî değerlendirmeler mukayeseli bir şekilde incelenmiştir.

1. Fâsılları Tespit Etme Yöntemleri

Kur'an-ı Kerim'de âyet sonu yerlerinin büyük bir kısmı ittifakla belli iken tespit edildiği kadarıyla sadece 278 âyette¹⁴ addü'l-âyet âlimlerinin farklı

¹³ **Yüksek Lisans Tezleri:** Mustafa Atilla Akdemir, *Addu'l-Âyet İlmi ve Ebu Amr ed-Dâni'nin Kitâbu'l-Beyân fî Addi âyi'l-Kur'ân Adlı Eserinin Tanıtımı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992); Yasin Bedir, *İbrahim b. Halil el-Ca'berî (ö. 732-1332)'nin Hayatı ve el-Meded fî marifeti'l-aded İsimli Eserinin Değerlendirilmesi* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Halil İbrahim Üren, *Ca'berî'nin Kıraat İlmindeki Yeri ve Hadikatü'z-Zeher fî Addi Âyi's-Süver İsimli Eserinin Tahlili* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019); Hüsne Tatar, *Addu'l-Âyet İlminin Kıraat İlmiyle İlişkisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024); Hasan Keskin, "Âyetlerin Sayısı Hakkındaki İhtilaf Nedenleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2009), 49-67; Ali Öge - Halil İbrahim Üren, "Âyet Sayılarındaki İhtilafların Sürelere Göre Tespiti", *Hitit İlahiyat Dergisi* 20/2 (Aralık 2021), 915-954; İshak Kızılaslan, "İslâmî Kaynaklarda ve Oryantalist Metinlerde Besmeleye Yaklaşımlar", *Marife* 21/1 (2021), 59-77; Münir Yaşar Kaya, "Besmelenin Ayet Olması ile İlgili Tartışmalar ve Fıkhi Hükümlere Etkisi", *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 5/2 (Aralık 2022), 295-317.

¹⁴ Mehmet Kara, *Sayısal Boyutuyla Kur'an Metni (Addu'l-Âyet İlmi)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2024), 171. Bununla beraber bazı eserlerde farklı nicel verilen aktarıldığı da görülmektedir. Örneğin İbnü'l-Münâdî, âyet sonu olup olmadığı hususunda farklı değerlendirmelere konu olan âyet sayısını 274 olarak belirtmiştir. Bk. Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ca'fer b. Muhammed İbnü'l-Münâdî, *İhtilâfü'l-aded*, thk. Beşir b. Hasan el-Himyerî (Riyâd: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâtü'l-İslâmiyye, 2022), 121.

değerlendirmeleri bulunmaktadır. Buna göre geneli itibariyle âyet sonu bilgisinin tevkiî olduğu söylenebilir. Bununla beraber bazı yerlerin âyet sonu olarak kabul edilip edilmemesi, Hz. Osman tarafından istinsah ettirilen mushafların gönderildiği Mekke, Medine, Kûfe, Basra ve Şam şehirlerinin mushafları üzerinden bu şehirlerin ehline nispet edilmek suretiyle farklı değerlendirmelere konu olan bir meseledir. Zikri geçen şehirler çerçevesinde âyet sayımının incelendiği addü'l-ây literatüründe özellikle ihtilaflı olan yerlerde âyet sonu yerinin tayini ile ilgili olarak tercih edilen görüşü gerekçelendiren ve destekleyen bir mahiyette âyet sonu sayılanlara ve sayılmayanlara dair zikredilen bazı tevcihler söz konusudur.

İhtilafa konu olan yerlerde âyet sonunun tayinine dair tercih edilen bir görüşün gerekçelendirilmesi şeklinde zikredilen fâsılları tespit etme yöntemlerinin, âyet sayımı meselesinin kıyâsî yönünün bulunduğunu ihsas ettirdiği düşünülebilir.¹⁵ Zira nassa dayalı olarak bilinmeyen bir yerin, nass ile bilinmekte olan bir yere ilhak edilmek suretiyle tespit edilmesi, meselenin kıyâsî yönü olarak görülebilir. Bu yönüyle kıyâsî olarak değerlendirilebilen bu yöntemde, bir yerin âyet sonu sayılması ya da sayılmamasına dair herhangi bir nass da bulunmadığında, âyet sonu yerlerini tespit etmek için bazı kriterlere ihtiyaç duyulmuştur.¹⁶ Bu nedenle sûredeki âyet sonlarının genelindeki benzerliklerden hareketle *müşâkele*, *müsâvât*, *müttfekekun aleyh* (ittifak) ve *munfasıl bir kelam* (in-kıta'u'l-kelâm) olmak üzere fâsılları / âyet sonlarını tespit etme yöntemleri geliştirilmiştir.¹⁷

1.1. Müşâkele

¹⁵ Ebü'l-Kâsım Ömer b. Muhammed İbn 'Abdülkâfi, 'Adedü süveri'l-Kur'an ve âyâtihî ve kelimâtihî ve hurûfihî ve telhîsî mekkîlî min medenîhî, thk. Hâlid Hasan Ebü'l-Cûd (Kahire: Mektebetü'l-İmam el-Buhârî, 2010), 26 (muhakkik); Muhallilâtî, *el-Kavlü'l-vecîz*, 125-133.

¹⁶ Abdullah b. Muhammed Sâlih el-Eyyûbî, *Levâmi'ü'l-bedr fî büstâni Nâzîmeti'z-zühri*, thk. Ahmed b. Ali İbn Hayyân (Suudi Arabistan: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 2008), 136.

¹⁷ Dâni, *el-Beyân*, 109-120; Ahmed Hâlid Şukrî, *el-Müeysser fî 'ilmi 'addi âyi'l-Kur'an* (Ürdün: Ma'hedü el-İmâm eş-Şâtibiyye, 2012), 69; Muhallilâtî, *el-Kavlü'l-vecîz*, 147; Abdülfettâh b. Abdülganî el-Kâdî, *Beşîrû'l-yûsr şerhu Nâzîmeti'z-zühri fî ilmi'l-fevâsıl* (Kahire: el-Matbaatü'l-Emiriyye, 1975), 33-34; Eyyûbî, *Levâmi'ü'l-bedr*, 135; Mûsâ, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 33-37; Mûsâ, *Mürşidü'l-hullân*, 35-38; Abdülfettâh b. Abdülganî el-Kâdî, *el-Ferâidü'l-hisân fî 'addi âyi'l-Kur'an ve ma'ahû şerhuhû Nefâisü'l-beyân* (Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1982), 24.

Addü'l-âyet ilminde *müşâkele*, âyetin son kelimesinin (*fâsıla*), son harfi (*harfu'l-fâsıla*) açısından ya da bu harfin öncesinde med harfinin bulunup bulunmaması bakımından sûredeki diğer âyet sonlarıyla olan şekil benzerliğini ifade etmektedir.¹⁸ Buna göre son kelimede harfu'l-fâsıla öncesinde med harfi bulunmadığında son harf özelinde, med harfi bulunduğu takdirde son harfin öncesindeki med harfi özelinde *müşâkele* incelemesi yapılmaktadır.¹⁹ Bu itibarla âyet sonu olup olmadığı hususunda ihtilaf bulunan bir yerde tercih edilen görüş bağlamında söz konusu yer, diğer âyet sonlarıyla fâsıla benzerliği üzerinden mukayese edilip buna göre tercih edilen görüş gerekçelendirilmeye çalışılmaktadır.

Müşâkele yönteminde sûredeki âyet sonları, vezin benzerliği (*müvâzenet*) ve harfu'l-fâsıla ya da harfu'l-fâsıla öncesindeki med harfi benzerliği (*müşâbehet*) üzerinden incelenmektedir.²⁰ Kur'ân-ı Kerîm'in fâsılları incelendiğinde bir sûredeki âyetler arasında genellikle vezin benzerliğinin bulunduğu söylenebilir. Bu benzerlik bazen tam bir uygunluk şeklinde iken bazen de birbirlerine yakın bir vezin şeklinde olabilmektedir. Bununla beraber söz konusu vezin benzerliği bulunmadığı halde âyet sonu olan yerler de vardır.

Tebbet Sûresi'nde "فَعَلَّ" vezninde olan "لَهَيْ" , "الْخَطْبَ" ve "مَسَدٍ" fâsılları, âyet sonları arasında tam bir vezin mutabakatının bulunduğu; Tekâsür Sûresinde "تَفَاعُلْ" veznindeki "لَتَكَاثُرْ" ile "لَتَفَاعِلْ" veznindeki "لَتَقَابِرْ" fâsılları ise yakın vezinli olanlara örnek olarak zikredilmiştir.²¹ Bununla beraber daha önce de belirtildiği üzere sûre içerisinde âyet sonları arasında herhangi bir vezin benzerliği veya yakınlığı bulunmayan âyet sonu olan yerler de vardır. Örneğin Murselât Sûresi'nde²² "غَدْرًا أَوْ نُدْرًا" , "إِنَّمَا تُوعَدُونَ لَوَاقِعٌ" , "فَإِذَا النُّجُومُ طُمِسَتْ" âyetlerinde ilk fâsıla "فَعَلًا" , ikincisi "لَفَاعِلْ" , üçüncüsü "فُعِلَتْ" vezinlidir ve birbirlerinden farklı olduğu görülen bu üç kelime de âyet sonudur.²³

¹⁸ Mûsâ, *Mürşidü'l-hullân*, 35; İbn Abdülkâfi, 'Adedü süveri'l-Kur'ân, 27 (muhaqqik); Kâdî, *Beşîrû'l-yûsr*, 33.

¹⁹ Mûsâ, *Mürşidü'l-hullân*, 36; Muhallilâtî, *el-Kavlü'l-vecîz*, 129.

²⁰ Şükrî, *el-Müyyesser*, 71.

²¹ Şükrî, *el-Müyyesser*, 71.

²² el-Murselât 77/6, 7, 8.

²³ Şükrî, *el-Müyyesser*, 71.

Sûredeki diğer âyet sonlarıyla arasında vezin benzerliği bulunmadığı için âyet sonu olarak kabul edilmediği belirtilen yerlere Nisâ Sûresi'nin 172. âyeti örnek olarak zikredilmektedir. Bu âyetin “وَلَا الْمَلِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ” kısmının, harfu'l-fâsılası med harfi elif olan öncesindeki “وَكَيْلًا” ve sonrasındaki “جَمِيعًا” fâsıllarına vezin bakımından benzer olmadığı için âyet sonu kabul edilmediği belirtilmektedir.²⁴

Harfu'l-fâsıla bakımından ya da bu harfin öncesindeki med harfi açısından incelenen fâsılanın, sûredeki diğer âyet sonlarıyla olan benzerliği *müşâbehet* kelimesiyle belirtilmiştir. Buna göre harfu'l-fâsılanın öncesinde med harfi ya da lîn harfi bulunmadığında harfu'l-fâsıla açısından; med harfi veya lîn harfi bulunduğu ise fâsılanın son harfi öncesindeki med harfi bakımından benzerlik durumu incelenmektedir. Bu itibarla harfu'l-fâsılanın öncesinde med harfi veya lîn harfi bulunmadığında harfu'l-fâsıla özelindeki *müşâbehet* iki kısımda değerlendirilmiştir:²⁵

1) Harfu'l-fâsılanın med harfi olması: Nisâ, İsrâ, Kehf, Meryem, Tâhâ, Furkân vb. bazı sûrelerin harfu'l-fâsılları genelde “كَبِيرًا”, “عَلِيمًا” kelimelerinde olduğu gibi med harfi eliftir.²⁶ Burada olduğu gibi med harfiyle biten âyet sonlarında harfu'l-fâsıla olan med harfinin hangi med harfi olduğunun önemli görülmediği şeklinde bir tespit yapılabilir. Örneğin Tâhâ Sûresi'nin fâsılları incelendiğinde âyet sonlarında genelde elif-i maksûre²⁷ bulunmakla birlikte bazı yerlerde²⁸ med harfi olarak yâ harfinin var olduğu görülmektedir. Dolayısıyla harfu'l-fâsılası med harfi olan yerlerde med harflerinden birinin bulunmasının yeterli olmaktadır.

²⁴ Mûsâ, *Mürşidü'l-hullân*, 36; Şükri, *el-Müyyesser*, 72; Muhallilâtî, *el-Kavlü'l-vecîz*, 130-131.

²⁵ Şükri, *el-Müyyesser*, 73.

²⁶ Mûsâ, *Mürşidü'l-hullân*, 36; Muhallilâtî, *el-Kavlü'l-vecîz*, 130.

²⁷ *Elif-i maksûre* veya *elif-i memdûde* olarak da isimlendirilen bu elif, Arapça'da kelimenin sonunda bulunan ve önü fetha olan elife denir. *Elif-i maksûre* ya uzatan elif ya da önü fetha olan yâ şeklinde yazılmaktadır. Bk. Kenan Demirayak, “Maksûr ve Memdûd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/453.

²⁸ Örneğin bk. Tâhâ 20/14, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 39, 41, 42, 78 (78. âyetin harfu'l-fâsılası cezmlî mîm harfidir: “عَشِيرَتُهُمْ”; diğer âyetlerin harfu'l-fâsılları esrelî meddir.), 85 (bu âyetin harfu'l-fâsılası şeddelî yâ harfidir: “السَّامِرِيُّ”), 86, 87 (“السَّامِرِيُّ”), 88, 90, 92 (92. âyetin harfu'l-fâsılası ötreli med: “خَلَّوْا”), 93, 94, 95 (“السَّامِرِيُّ”), 96.

2) Harfu'l-fâsılânın med harfi dışında başka bir harf olması: Örneğin Kamer, Asr, Kadr sûrelerinin fâsılları "râ" (ر), Muhammed Sûresi'nin fâsılları sûrenin genelinde "mîm" (م), İhlas Sûresi'nin fâsılları "dâl" (د), Hümeze Sûresi'nin fâsılları ise "he" (ه/هـ) harfidir.²⁹ Bu bağlamda harfu'l-fâsılalar bazı sûrelerde birden fazla harften de oluşabilir. Örneğin Alak Sûresi'ndeki harfu'l-fâsılalar "kâf" (ك), "elif" (ا), "he" (ه) ve "mîm" (م) harfleridir.³⁰

Harfu'l-fâsıla öncesinde med harfi veya lîn harfi bulunan "عَظِيمٌ", "كَرِيمٌ", "قَرِيشٌ" gibi kelimelerde *müşâbehet*, med harfi özelinde aranmaktadır. Nitekim harekeli olan harfu'l-fâsıla öncesindeki med harfi bu ilim ehlinin ıstılahında fâsıla olarak kabul edilmektedir.³¹ Fâtiha, Bakara, Âl-i İmrân, A'râf, Yûsuf, Kureyş, Mâûn vb. sûrelerin fâsıllarının bu şekildedir.³²

Kur'ân-ı Kerîm'in fâsıllarının geneli bu şekilde özellikle de "vâv" (و) ya da "yâ" (ي) med harflerinden oluşmaktadır. Bunun, terennüm bakımından telaffuzda ve işitmede bir güzellik/akıcılık meydana getirdiği ifade edilmektedir. Bu açıdan sûredeki âyet sonları, bazen sadece bir çeşit üzere gelmektedir. Örneğin Fâtiha Sûresi'nin fâsılları med harfi "yâ" (ي), Nâs Sûresi'nin ise "elif" (ا) harfidir.³³

Harfu'l-fâsıla öncesindeki med harfi, aynı sûre içerisinde bazen de iki veya daha fazla şekilde olabilir. Örneğin Hûd, Hicr, Mümtehine, Tîn, Fîl, Kureyş, Mâûn sûrelerinin fâsıllarında med harfi olarak "vâv" (و) ve "yâ" (ي); Ra'd Sûresi'nde "elif" (ا) ve "vâv" (و); Bakara, Âl-i İmrân, Enfâl ve Haşr sûrelerinin fâsıllarında ise "vâv" (و), "elif" (ا) ve "yâ" (ي) harfleri olmak üzere med harflerinin tamamı bulunmaktadır.³⁴ Âl-i İmrân Sûresi'nde "وَهُمْ لَا يَظْلُمُونَ",³⁵ "إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ"

²⁹ Şükrî, *el-Müyyesser*, 73.

³⁰ Şükrî, *el-Müyyesser*, 73.

³¹ Mûsâ, *Mürşidü'l-hullân*, 36; Şükrî, *el-Müyyesser*, 73; Muhallilâtî, *el-Kavlü'l-vecîz*, 130.

³² Şükrî, *el-Müyyesser*, 73.

³³ Şükrî, *el-Müyyesser*, 73.

³⁴ Şükrî, *el-Müyyesser*, 73; Muhallilâtî, *el-Kavlü'l-vecîz*, 133-134.

³⁵ Âl-i İmrân 3/25.

”بَغِيرِ حِسَابٍ“³⁷ ”شَيْءٍ قَدِيرٍ“³⁶ âyetlerinde de görüldüğü üzere aynı sûrenin içerisinde med harflerinin bulunduğu bilinmektedir. Dolayısıyla fâsılların tenâsübü açısından harfu’l-fâsıla öncesindeki med harfinin “vâv” (و), “yâ” (ي) veya “elif” (ا) olması arasında herhangi bir farkın söz konusu olmadığı anlaşılmaktadır.³⁸ Buna göre harfu’l-fâsıla öncesinde med harflerinden herhangi birinin bulunuyor olmasının yeterli görüldüğü söylenebilir.

Görüldüğü üzere fâsılların tespiti yöntemlerinden *müşâkele* usulünde sûre içerisinde âyet sonları ya vezin benzerliği ya da harfu’l-fâsıla ve bu harfin öncesindeki med harfi benzerliği üzerinden incelenmektedir. Târık, Tekâsür, İnşikâk ve Müddessir sûrelerinde olduğu gibi bazen bir sûrede zikri geçen *müşâkele* yönteminin (*müvâzenet* ve *müşâbehet*) her ikisi bulunabilirken bazen öncesindeki ve sonrasındaki diğer âyet sonlarıyla *müşâkele* yöntemi açısından herhangi bir benzerlik olmayabilir.³⁹ Örneğin Nisâ Sûresi’nin 3. âyetinde “ذٰلِكَ” , İsrâ Sûresi’nin 1. âyetinde “اِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ” , Furkân Sûresi’nin 17. âyetinde “اِنَّمَا تُوعَدُوْنَ لَوَاقِعٌ” , Murselât Sûresi’nin 7. âyetinde “اَمْ هُمْ ضَلُّوا السَّبِيلَ” fâsıllar, ilgili sûredeki diğer âyet sonlarından farklıdır.⁴⁰

Âyet sonlarının tespit yöntemlerinden *müşâkele*’nin, âyet sonlarının geneli için uygun olduğu söylenebilir. Zira fâsıla olarak bulunan yerlerin büyük bir kısmının, vezin ve harfu’l-fâsıla ile bu harf öncesindeki med harfi açısından benzer olduğu görülmektedir. Dolayısıyla bir yerin âyet sonu kabul edilip edilmediği hususunda herhangi bir nass bulunmadığında ve *müşâkele* yöntemi açısından benzerlik tespit edilebildiğinde ilgili yerin fâsıla olma durumu daha kuvvetli bir hale gelir. Bu yönüyle âyet sonu yerlerini tespit etmesi bağlamında “*asıl*” olarak isimlendirilmiş olması da *müşâkele* yönteminin belirleyiciliğine işaret etmektedir. Bu itibarla fâsıllar altı kısma ayrılmıştır:⁴²

³⁶ Âl-i İmrân 3/26.

³⁷ Âl-i İmrân 3/27.

³⁸ Mûsâ, Mürşidü’l-hullân, 37; Mûsâ, el-Muharrerü’l-vecîz, 36.

³⁹ Mûsâ, Mürşidü’l-hullân, 36; Muhallilâtı, el-Kavlü’l-vecîz, 134.

⁴⁰ Şükri, el-Müyyesser, 75.

⁴¹ Şükri, el-Müyyesser, 76.

⁴² Şükri, el-Müyyesser, 96; Muhallilâtı, el-Kavlü’l-vecîz, 143-144; Eyyûbî, Levâmi’u’l-bedr, 116-117; Ca’berî, Hüsnü’l-meded, 82 (muhakkik).

1) Âyet sonu olduğuna dair addü'l-ây âlimlerinin ittifakının bulunduğu, sûredeki fâsılalara benzeyen ve aslın (müşâkele) âyet sonu olmasını gerektirdiği bir kelime. Fâtiha Sûresi'nin 2. âyetindeki "الْعَالَمِينَ" gibi.

2) Âyet sonu olduğuna dair ittifakın bulunduğu, sûredeki fâsılalara benzemeyen ve aslın (müşâkele) âyet sonu olmamasını gerektirdiği bir kelime. Nisâ Sûresi'nin 3. âyetindeki "أَلَّا تَعُولُوا" gibi.

3) Âyet sonu olduğu ihtilaflı, sûredeki fâsılalara benzeyen ve aslın (müşâkele) âyet sonu olmasını gerektirdiği bir kelime. Fatiha Sûresi'nin 1. âyetindeki "Besmele" gibi.

4) Âyet sonu olduğu ihtilaflı, sûredeki fâsılalara benzemeyen ve aslın (müşâkele) âyet sonu olmamasını gerektirdiği bir kelime. Fâtiha Sûresi'nin 7. âyetindeki "أَنعَمْتَ عَلَيْهِمْ" gibi.

5) Âyet sonu olmadığına dair ittifak bulunan, sûredeki fâsılalara benzeyen ve iki asıldan (müşâkele ve müvâzene) birinin ilgili yerin âyet sonu olmasını, diğerinin ise âyet sonu olmamasını gerektirdiği ve fakat ikincisinin tercih edildiği bir yerdir. Nahl Sûresi'nin 31. âyetindeki "لَهُمْ فِيهَا مَا يَشَاءُونَ" gibi.

6) Âyet sonu olmadığına dair ittifak bulunan, sûredeki fâsılalara benzemeyen ve aslın âyet sonu olmamasını gerektirdiği bir kelime. Fâtiha Sûresi'nin 7. âyetindeki "غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ" gibi.

1.2. Mûsâvât

Mûsâvât, Kur'ân-ı Kerîm'de bir âyetin, sûre içerisinde öncesindeki ve sonrasındaki âyetlerle eşit ya da yakın uzunlukta veya kısalıkta olması⁴³ ve sûrenin bu açıdan genel özelliğine uygun olması durumudur.⁴⁴ Nitekim *Kısâr-ı mufassal* olarak belirtilen kısa âyetli sûreler⁴⁵ genelde kısa âyetlerden, *es-Seb'u't-tuvel*

⁴³ Mûsâ, *Mürşidü'l-hullân*, 35; Şükrî, *el-Müyesser*, 70; İbn Abdülkâfi, 'Adedü süveri'l-Kur'ân, 26 (muhakkik); Muhallilâtî, *el-Kavlü'l-vecîz*, 128; Kâdî, *Beşîrû'l-yüsr*, 33.

⁴⁴ Şükrî, *el-Müyesser*, 70; Mûsâ, *Mürşidü'l-hullân*, 35.

⁴⁵ *Kısâr-ı Mufaassal* adlı sûre tasnifinde Duhâ sûresinden Nâs sûresine kadar olan sûreler yer almaktadır. Bk. Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Merkezü'd-Dirâsâtî'l-Kur'âniyye (Riyâd: İslâmî İşler, Davet ve İrşat Bakanlığı,

denilen ilk sûreler⁴⁶ ise genellikle uzun âyetlerden oluşmaktadır.⁴⁷ Buna göre sûre içerisindeki âyetlerde uzunluk veya kısalık bakımından genel olarak belli bir müsâvîliğin olduğu görülmekle birlikte aynı zamanda sûrelerle âyetler arasında da bu yönde bir uygunluk bulunmaktadır.

Addü'l-ây âlimleri Müddessir Sûresi'nin 21. âyetini (ثُمَّ نَظَرَ), sûredeki diğer âyetlerle müsâvî olduğu için müstakil bir âyet olarak sayarken Mâide Sûresi'nin 50. âyetindeki "أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَنْعُونَ" kısmını ise müsâvîlik söz konusu olmadığı için müstakil bir âyet kabul etmemektedir.⁴⁸ Âyetlerin mevcut özelliklerinden hareketle fâsılları tespit etmek için oluşturulduğu belirtilen bu yöntemeye göre uzun sûrelerin âyetlerinin uzun, kısa sûrelerin âyetlerinin de kısa olması sûrelerin geneli için uygun, fakat tamamını kapsayan küllî bir hüküm değildir. Bu nedenle âyet sayımı meselesinin tevkîfî olmasına istinaden bazen bahsedilen müsâvîliğin hilafına farklı durumlar da söz konusu olabilmektedir.⁴⁹ Tûr, Fecr, Duhâ Sûresi gibi bazı sûrelerde -diğer âyetlerle müsâvîlik bulunmadığı halde- tek kelimelik âyetlerin olması da âyet sayımı meselesinin tevkîfî olduğuna delâlet etmektedir.⁵⁰

Kur'ân-ı Kerîm'de bahsi geçen *müsâvât* özelliğini taşımadığı halde sûrenin genelinden farklı olarak daha kısa ya da daha uzun âyetler de vardır. Örneğin genelde kısa âyetlerden oluşan Müddessir Sûresi'nin 31. âyeti (وَمَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ ... (إِلَّا مَلَكَةٌ), öncesindeki ve sonrasındaki âyetlerle mukayese edildiğinde yaklaşık 15 âyetlik bir uzunlukta olmasına rağmen addü'l-ây âlimlerinin de ittifakı üzere

ts.), 2/417; Mûsâ İbrâhîm İbrâhîm, *Buhûsun Menheciyyetün fî 'Ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Ammân: Dâru Ammar, 1996), 59.

⁴⁶ *es-Seb'u't-Tuvel* adlı sûre tasnifinde Bakara, Âl-i İmrân, Nisâ, Mâide, En'âm, A'râf, Enfâl ve Berâe sûrelerinden oluşan Kur'an'ın ilk uzun sûreleri yer almaktadır. Bk. Ebu'l-Alâ el-Hasen b. Ahmed el-'Attâr el-Hemedânî, *Mübhicü'l-esrâr fî ma'rifeti ihtilâfî'l-'adedi ve'l-ahmâsi ve'l-a'shâri 'alâ nihâyeti'l-icâzi ve'l-ihisâr*, thk. Hâlid Hasan Ebü'l-Cûd (Mısır: Mektebetü'l-İmam el-Buhârî, 2013), 277; Ca'berî, *Hüsnü'l-meded*, 290; Suyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 2/412; Muhallilâtî, *el-Kavlü'l-vecîz*, 111; İbrahim, *Buhûsun Menheciyyetün fî 'Ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 59.

⁴⁷ Şükri, *el-Müyyesser*, 70.

⁴⁸ İbn Abdülkâfî, *'Adedü süveri'l-Kur'ân*, 26 (muhakkik); Muhallilâtî, *el-Kavlü'l-vecîz*, 128-129.

⁴⁹ Mûsâ, *Mürşidü'l-hullân*, 35.

⁵⁰ Kâdî, *Beşîrü'l-yûs*, 27.

müstakil bir âyettir.⁵¹ Bulunduğu sûrenin diğer âyetleriyle mukayese edildiğinde 10 âyet uzunluğunda olduğu görülen Müzzemmil Sûresi'nin 20. âyeti (إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَى) de bu bağlamda bir diğer örnek olarak zikredilebilir.⁵² Dolayısıyla bu örnekler de göstermektedir ki sûre içerisindeki bütün âyetler arasında uzunluk ve kısalık bakımından *müsâvatın* bulunduğu söylenememekle birlikte genel olarak bu yönde bir benzerliğin olduğu kabul edilmektedir.

Kur'an-ı Kerim'de özellikle âyet sonu olup olmadığı hususunda ihtilaf bulunan yerlerde, âyet sonu olup olmadığına dair tercih edilen görüş bağlamında yukarıda zikri geçen *müşâkele* ve *müsâvât* ölçüt olarak esas alınan yöntemler olmuştur. Zira Kur'an'da sûrelerin âyetleri arasında uzunluk veya kısalık, fâsılların vezin ve bina uyumu bakımından belirli bir tenâsübün bulunduğu bilinmektedir. Bu iki yöntemin yanı sıra ihtilaflı olan kelimenin, Kur'an'ın diğer sûrelerinde âyet sonu olup olmadığı konusunda addü'l-ây âlimlerinin ittifakı ve ilgili yerde anlamın tamamlanıp tamamlanmadığı da dikkate alınan diğer iki yöntem olarak zikredilmektedir.

1.3. Müttefekun Aleyh (İttifak)

Âyet sonlarını tespit yöntemlerinden birisi olduğu belirtilen *müttefekun aleyh* (ittifak) kavramıyla, âyet sonu olup olmadığı ihtilaflı olan bir kelimenin, aynı sûrede ya da başka bir sûrede âyet sonu olarak bulunup bulunmadığına dair addü'l-ây âlimlerinin ittifakı kastedilmektedir.⁵³

Örneğin Fâtiha Sûresi'nde besmelenin, sûrenin ilk âyeti olup olmadığı hususunda addü'l-ây âlimlerinin farklı tercihleri söz konusudur. Buna göre Mekke ve Kûfe ehlinin âyet sayım tercihinde besmele sûrenin ilk âyeti, "أَنعَمْتَ" ise âyet sonu değildir. Medine, Basra ve Şam ehlinin âyet sayım tercihinde besmele sûreden bir âyet olmayıp "أَنعَمْتَ عَلَيْهِمْ" ise buna bağlı olarak sûrenin altıncı âyetinin sonudur.⁵⁴ Bu itibarla sûrenin âyet sonlarının tespiti sürecinde besmeleyi sûrenin ilk âyeti olarak kabul edenlerin tevcihi şu şekildedir:

⁵¹ Şükrî, *el-Müyyesser*, 70.

⁵² Şükrî, *el-Müyyesser*, 71.

⁵³ Mûsâ, *Mürşidü'l-hullân*, 38; İbn Abdülkâfi, '*Adedü süveri'l-Kur'an*', 27 (muhakkik); Kâdî, *Beşîrü'l-yüsr*, 34.

⁵⁴ Dâni, *el-Beyân*, 111.

Besmelenin son kelimesi olan “الرَّحِيمِ” lafzı, Kur’an’da sadece âyet sonu olarak bulunmakta⁵⁵ iken, âyet sonu olması konusunda ihtilaf bulunan “عَلَيْهِمْ” lafzı ise Kur’an’da hiçbir yerde âyet sonu olarak gelmemektedir.⁵⁶

Kur’ân-ı Kerîm’de “عَلَيْهِمْ” kelimesinin hiçbir yerde âyet sonu olarak bulunmaması şeklinde yapılan tevcîh kritik edilebilir özelliktedir. Zira ilgili kelimenin âyet sonu olmayacağına dair zikredilen tevcîhin hilafına olan ve addü’l-ây âlimleri tarafından ittifakla âyet sonu kabul edilen başka yerler de vardır. Örneğin “سَنَةِ” kelimesi ile biten âyet sonu bulunmadığı halde Şam ehlinin dışındaki diğer şehirlerin ehline göre bu kelime Me’âric Sûresi’nin 4. âyetinde (خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ) âyet sonu olarak sayılmıştır.⁵⁷ Zira kısa âyetlerden oluşan sûrelerde âyet sonları, uzun âyetli sûrelerdekinden farklı olabilmektedir.⁵⁸

1.4. Munfasıl Bir Kelam (İnkıtâ’u’l-Kelâm)

Âyet sonu kabul edilip edilmediği ihtilafı olan bir kelimenin, lafız ve mânâ irtibatı bakımından sonrasıyla herhangi bir bağlantısının olup olmadığı da âyet sonu yeri tercihiine dair yapılan bir diğer tevcîhî değerlendirmedir. *İnkıtâ’*, söz konusu kelimedede anlamın tamamlandığını ve ilgili yerin, sonrasında munfasıl tam bir kelam olduğunu belirtmektedir. Bahsedilen şekliyle *inkıtâ’*, anlatılan bir konunun veya kıssanın ya da zikredilen bir hükmün sonunda gerçekleşebilmektedir.

Örneğin muttakî olan kimselerin vasıflarının anlatımının son bulduğu, devamındaki âyetlerde kâfirlerin ve münafıkların özelliklerinin bahsine geçildiği Bakara Sûresi’nin 5. âyetinin sonundaki “الْمُفْلِحُونَ” kelimesi, bu yönüyle anlatılan konunun bitmesi ve ilgili yerin sonrasında munfasıl tam bir kelam olması

⁵⁵ Örneğin bk. (Kûfe ehlinin sayımına göre) el-Fâtiha 1/1, 3; el-Bakara 2/37, 54, 128, 160, 163; et-Tevbe 9/104, 118; Yûnus 10/107; Yûsuf 12/98; el-Hicr 15/49; eş-Şu’arâ 26/9, 68, 104, 122, 140, 159, 175, 191, 217; en-Neml 27/30; el-Kasas 28/16; er-Rûm 30/5; es-Secde 32/6; es-Sebe’ 34/2; Yâsîn 36/5; ez-Zümer 39/53; el-Fussilet 41/2; eş-Şûrâ 42/5; ed-Duhân 44/42; el-Ahkâf 46/8; et-Tûr 52/28; el-Haşr 59/22.

⁵⁶ Dâni, *el-Beyân*, 111.

⁵⁷ Ebü’l-Abbâs el-Fadl er-Râzî İbn Şâzân, *Süverü’l-Kur’ân ve âyâtuhu ve hurûfuhu ve nüzûluhu*, thk. Beşîr b. Hasan el-Himyerî (Riyâd: Dâru İbn Hazm, 2009), 336; Dâni, *el-Beyân*, 254; İbn Abdülkâfi, *’Adedü süveri’l-Kur’ân*, 463; Ca’berî, *Hüsni’l-meded*, 481.

⁵⁸ Bu ve diğer örnek yerler ile bu yöndeki açıklamalar için bk. Dâni, *el-Beyân*, 113.

özellikleriyle *inkıta'* yöntemi açısından âyet sonu olmaya uygundur. Hz. Nûh'un kıssasının anlatımının bittiği, akabinde Hz. Hûd'un kıssasının anlatımına başlandığı A' râf Sûresi'nin 64. âyetinin sonundaki "عَمِينَ" kelimesi de zikri geçen özelliği muhtevîdir.⁵⁹

Bununla beraber âyet sonu olarak kabul edilen yerlerin bir kısmında bu özelliğin bulunmadığı da belirtilmelidir.⁶⁰ Örneğin "فَأَمَّا مَنْ طَغَىٰ"⁶¹, "وَيَجْنَبُهَا الْأَشْفَىٰ"⁶², "وَأَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَىٰ"⁶³ gibi bazı âyetler, sonrasında lafız ve anlam irtibatı bulunmasına, diğer bir ifadeyle *inkıta'* özelliğini ihtiva etmemesine rağmen âyet sonudur. Âyetlerin bu özelliği de âyet sonu yeri bilgisinin tevkîfî olduğuna delâlet etmektedir. İşte bu durum aslın (*inkıtâ'u'l-kelâm*) âyet sonu olmamasını gerektirdiği, ancak tevkîfîlik gereği sonrasında munfasıl olmasa da âyet sonlarının bulunduğunu göstermektedir.⁶⁴

Âyet sonlarını tespit etme yöntemleri olarak zikredilen bu dört yöntemin bazen tamamı veya çoğu ya da sadece bir kısmı âyet sonu olan yerlerde bulunabilirken bazen hiçbirisi de bulunmayabilir.⁶⁵ Örneğin Sâffât Sûresi'nin 122. âyeti (إِنَّمَا مِنْ عِبَادِنَا الْمُؤْمِنِينَ), bu özelliklerin tamamını ihtiva etmektedir. Zira bu âyetin fâsılası, öncesindeki (الْمُحْسِنِينَ) ve sonrasındaki (الْمُرْسَلِينَ) fâsılalara vezin ve bina uyumu (*müşâkele*) açısından benzemektedir. Uzunluk ve kısalık bakımından da bu âyet, öncesindeki ve sonrasındaki âyetlerle *müşâvî'*dir. Fâsıla olan "الْمُؤْمِنِينَ" kelimesi, aynı sûrenin 81, 111 ve 132. âyetlerinde addü'l-ây âlimlerinin de *ittifak* ettiği üzere âyet sonudur. Sonrasında Hz. İlyâs'ın kıssasının anlatımına başlanması hasebiyle aynı zamanda bu kelime de mananın tamamlanmış olduğu da görülmektedir.⁶⁶

Fâsılları tespit etme yöntemlerinin hiçbirisi bulunmadığı halde âyet sonu olan yerler de vardır. Örneğin Kûfe ehlinin âyet sayım tercihinine göre âyet sonu

⁵⁹ Bu ve diğer örnek yerler için bk. Şükrî, *el-Müyyesser*, 77.

⁶⁰ Şükrî, *el-Müyyesser*, 78.

⁶¹ en-Nâzi'ât 79/17.

⁶² el-'Alâ 87/11.

⁶³ el-'Alak 96/9.

⁶⁴ Muhallilâtı, *el-Kavlü'l-vecîz*, 107; Kâdî, *Beşîrü'l-yüsr*, 25.

⁶⁵ Mûsâ, *Mürşidü'l-hullân*, 38; Şükrî, *el-Müyyesser*, 78.

⁶⁶ Şükrî, *el-Müyyesser*, 78.

olarak kabul edilen⁶⁷ Zümer Sûresi'nin 14. âyetindeki (قُلِ اللَّهُ أَغْبَدُ مُخْلِصًا لَهُ دِينِي) fâsıla ile öncesindeki (عَظِيمٍ) ve sonrasındaki (الْمُبِينُ) fâsılalar arasında vezin benzerliği (müştâkele) olmadığı gibi bu fâsılanın bulunduğu âyetle önceki ve sonraki âyetler uzunluk ve kısalık bakımından *müsâvî* de değildir. Sonraki âyetin ma'tûf konumunda bulunmasından da anlaşılacağı üzere söz konusu fâsılada mana tamamlanmamıştır (*inkıtâ'*). Ayrıca Yûnus Sûresi'nin 104. âyetinde aynı kelimenin (مِنْ دِينِي) âyet sonu olarak kabul edilmemesi de bir diğer husustur.⁶⁸

Âyet sonu tespitinde zikredilen bu hususların bulunması ya da bulunmamasına göre âyet sonu olup olmadığına dair hüküm veriliyor gibi anlaşılması, âyet sonu bilgisinin ictihâdî olduğu şeklinde bir tevehhümü ortaya çıkarabilmektedir. Bu bağlamda âyet sonlarını tespit etmede kullanılan mezkûr hususların, âyet sonu olduğu ittifakla bilinmekte olan yerlerden hareketle oluşturulmuş hükümler olduğu belirtilmelidir. Genel olarak âyet sonu bilgisinin Hz. Peygamber'den öğrenilmek suretiyle nakle dayandığı kabul edilmekle birlikte özellikle ihtilâflı olan yerlerde âyet sonu olup olmadığına dair tercih edilen görüşün tevcihî bağlamında yukarıda zikri geçen dört hususun işlevinin olacağı düşünülebilir.⁶⁹

"Fâsılları tespit etme yöntemleri" başlığıyla zikredilen hususlardan birisinin veya daha fazlasının bulunması, ilgili yerin âyet sonu olmasını tayin etmemektedir. Aynı şekilde söz konusu hususlardan birisinin veya daha fazlasının bulunmaması durumu da ilgili yerin âyet sayılmamasını tayin etmemektedir. Zira burada yapılan ve fâsıla tespiti için zikredilen mezkûr hususlar aslında sadece âyet sonu olduğu bilinen âyet sonlarından elde edilen özelliklerdir. Âyet sonlarında bu hususlardan birinin ya da bir kısmının bulunması ilgili sûredeki genel ve çoğunluğun dikkate alınması şeklinde olup tayin ve kesinlik bildirmemektedir. Fâsılanın tespiti için zikredilen bu yöntemler, âyet sonu sayılması konusunda hakkında herhangi bir nassın bulunmadığı durumlarda âyet sayılması veya sayılmaması tercihinin dair zikredilen gerekçelerdir.⁷⁰ Kanaatimizce

⁶⁷ İbn Şâzân, *Süverü'l-Kur'ân ve âyâtuhu*, 251-253; İbnü'l-Münâdî, *İhtilâfü'l-'aded*, 246; Dâni, *el-Beyân*, 216; İbn Abdülkâfî, *'Adedü süveri'l-Kur'ân*, 381-383; Ca'berî, *Hüsni'l-meded*, 417-418.

⁶⁸ Şükrî, *el-Müyyesser*, 79.

⁶⁹ Dâni, *el-Beyân*, 109.

⁷⁰ Şükrî, *el-Müyyesser*, 69.

fâsılaları tespit etme yöntemleri ismiyle işaret edilen bu yöntemler, nakle dayanan verilerden hareketle tercih edilen bir görüşten sonraki duruma mahsus tâlî bir gerekçelendirme ameliyesi şeklinde kabul edilmelidir.

Âyet sonu olup olmadığı hususunda farklı değerlendirmeler nakledilen ihtilaflı yerlerde, âyetler arasındaki tenâsübün göstergesi olan bu dört yöntem, âyet sonu yerinin tespiti için esas alınan gerekçeler, diğer bir deyişle âyet sonu olduğuna dair tercih edilen görüşün teyidi maksadıyla tevcîh türü değerlendirmeler kabilindendir. Bu itibarla mukattaa harflerinin müstakil bir âyet kabul edilip edilmediği bağlamında ileri sürülen tevcîhler ve bunlara dair değerlendirmeler de meselenin pratik boyutunu göstermesi açısından önem arz etmektedir.

2. Mukattaa Harflerinin Müstakil Bir Âyet Kabul Edilip Edilmemesi Üzerinden Yapılan Tevcîhler

Kur'ân-ı Kerîm'de 29 sûrenin başında 14 farklı harften⁷¹ oluşan mukattaa harfleri, 14 ayrı formda gelmekte ve bir, iki, üç, dört veya beş harfli olabilmektedir. Mukattaa harflerinin müstakil bir âyet olup olmadığı farklı değerlendirmeleri muhtevî bir meseledir. Âyet sayımının nispet edildiği Mekke, Medine, Basra ve Şam ehline göre mukattaa harflerinin hiçbirisi müstakil bir âyet olarak sayılmazken, sadece Kûfe ehlinin âyet sayımı görüşüne göre bunların ancak bir kısmı müstakil bir âyet olarak kabul edilmektedir.⁷²

Kûfe ehlinin âyet sayım tercihlerine göre bir harften oluşan mukattaa harfleri ("ص", "ق" ve "ن"), Neml Sûresi'ndeki "طس" ve içerisinde "râ" harfi bulunan mukattaa harfleri ("الر" ve "الر") müstakil bir âyet olarak kabul edilmemekte, diğerleri ise müstakil bir âyet olarak sayılmaktadır.⁷³

Kûfe ehlinin âyet sayımına göre mukattaa harflerinin müstakil bir âyet olarak kabul edilip edilmemesi tercihi üzerinden hem müstakil âyet sayılanlar

⁷¹ Elif (ا), Lâm (ل), Mîm (م), Sâd (ص), Kef (ك), Tâ (ط), Hâ (ه), Yâ (ي), Sin (س), Hâ (ح), Ayn (ع), Kâf (ق), Râ (ر), Nûn (ن).

⁷² Dâni, *el-Beyân*, 60, 113, 114, 118-120, 163, 211, 214, 231.

⁷³ Şâtîbî, *Nâzîmetü'z-zühri*, 6 (26 ve 27. Beyit); Şükrî, *el-Müyyesser*, 134; Mûsâ, *Mürşidü'l-hullân*, 53; Kâdî, *el-Ferâid*, 5; Kâdî, *Beşîrü'l-yüsr*, 26.

hem de sayılmayanlar çerçevesinde zikredilen tevcîhî değerlendirmeler şu başlıklarda tasnif edilebilir:

2.1. “Elif-Lâm-Mîm” (الم) ile “Elif-Lâm-Mîm-Sâd” (المص) Müstakil Bir Âyet Kabul Edildiği Halde “Elif-Lâm-Râ” (الر) ile “Elif-Lâm-Mîm-Râ”nın (الر) Müstakil Bir Âyet Sayılmaması

Kûfe ehlinin âyet sayımına göre “الم”⁷⁴ ve “المص”⁷⁵ müstakil birer âyet kabul edilmekteyken⁷⁶ benzer olarak değerlendirilebilecek “الر”⁷⁷ ile “الر”⁷⁸ müstakil bir âyet sayılmamaktadır.⁷⁹ Bu durumun gerekçelendirilmesi sadedinde “الم” ile “المص”ın müstakil birer âyet kabul edilmesinin tevcîhiyle alakalı olarak şu iki özelliğinden bahsedilmiştir:

1) Harfu’l-fâsıla öncesinde med harfi bulunması hasebiyle “الم” ve “المص” ile sûredeki diğer âyet sonları arasında fâsıla benzerliği (*müşâkele*) bulunmaktadır.⁸⁰ Nitekim söz konusu mukattaa harfleriyle başlayan sûrelerdeki âyet sonları incelendiğinde tüm fâsıllarında harfu’l-fâsıla öncesinde med harfi bulunduğu görülmektedir. Dolayısıyla üçüncü harfinde (ميم) ve dördüncü harfinde (صاذ) son harf öncesinde med harfi bulunan “الم”in ve “المص” bu açıdan sûredeki diğer âyet sonlarına benzerliği nedeniyle müstakil birer âyet kabul edildikleri anlaşılmaktadır.

2) Belirtilen mukattaa harflerinin müstakil bir cümleye ve tam bir kelama benzer olması zikredilen diğer bir tevcîhtir.⁸¹ Nitekim fâsılları tespit etme yöntemlerinden birisi, ilgili yerin, sonrasında munfasıl müstakil bir cümle (*in-kıtâ’u’l-keîâm*) olmasıdır.

⁷⁴ el-Bakara 2/1; Âl-i İmrân 3/1; el-Ankebût 29/1; er-Rûm 30/1; Lokmân 31/1; es-Secde 32/1.

⁷⁵ el-A’râf 7/1.

⁷⁶ Dâni, *el-Beyân*, 140, 143, 155, 203, 205-207.

⁷⁷ Yûnus 10/1; Hûd 11/1; Yûsuf 12/1; İbrâhîm 14/1; Hicr 15/1.

⁷⁸ Ra’d 13/1.

⁷⁹ Dâni, *el-Beyân*, 163, 165, 167, 169, 171, 173.

⁸⁰ Dâni, *el-Beyân*, 118; Mûsâ, *Mürşidü’l-hullân*, 53-54; Muhallilâtî, *el-Kavlü’l-vecîz*, 164, 192; İbn Abdülkâfi, ‘*Adedü süveri’l-Kur’ân*, 189 (muhakkik dipnotu); Mûsâ, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 69; Eyyûbi, *Levâmi’ü’l-bedr*, 120.

⁸¹ Mûsâ, *Mürşidü’l-hullân*, 53-54; Muhallilâtî, *el-Kavlü’l-vecîz*, 164.

“الر” ile “الم”ın müstakil birer âyet kabul edilmemesine yönelik zikredilen tevcîhler ise *müşâkele* ve *müsâvât* üzerinden oluşturulmuştur:

1) Bu mukattaa harfleri ile sûrenin diğer âyet sonları arasında fâsıla benzerliği (*müşâkele*) bulunmamaktadır.⁸² Bu itibarla “الر” ile “الم”ın, bulundukları sûredeki âyet sonlarından farklı olduğu belirtilmiştir.⁸³

“الر” ile “الم”, harfu’l-fâsılanın med harfi elif (ا) olması hasebiyle bulundukları sûredeki diğer fâsılalardan ayrılmaktadır. Zira bu mukattaa harflerinin bulunduğu sûrelerin âyet sonları incelendiğinde fâsıla olan son kelimelerde harfu’l-fâsıla öncesinde med harflerinden birinin bulunduğu görülmektedir. Dolayısıyla mukattaa harfleriyle sûredeki diğer âyet sonları arasında fâsıla benzerliği (*müşâkele*) bulunmadığı için müstakil bir âyet kabul edilmedikleri belirtilmiştir.⁸⁴

2) Belirtilen mukattaa harflerinin, uzunluk veya kısalık bakımından sûredeki diğer âyetlere müsâvî olmaması da zikredilen bir diğer tevcîh olmuştur.⁸⁵ Ancak müstakil bir âyet olarak kabul edildiği belirtilen “الم” ve “المص” için de aynı durum geçerli olmasına rağmen bu tevcîhin bulunup bulunmadığının onlar için zikredilmemiş olması dikkat çekicidir. Aslında bu durum, fâsılları tespit etme yöntemi olarak zikredilen hususların bulunup bulunmadığının tâlî bir mesele olduğuna, âyet sonlarının tayininin nakle dayandığına bir delil olarak da değerlendirilebilir.

2.2. “Tâ-Sîn-Mîm” (طسم) Müstakil Bir Âyet Kabul Edildiği Halde “Tâ-Sîn”in (طس) Müstakil Bir Âyet Sayılmaması

Şu‘arâ ve Kasas sûrelerindeki “طسم”, Kûfe ehlinin âyet sayımı tercihiine göre sûrenin birinci âyeti kabul edilmekteyken⁸⁶ benzer olarak

⁸² Ca’berî, *Hüsnü’l-meded*, 284-285.

⁸³ Kâdî, *Beşîrû’l-yüsr*, 26.

⁸⁴ Dâni, *el-Beyân*, 118; Eyyûbî, *Levâmi’ü’l-bedr*, 120.

⁸⁵ İbn Abdülkâfi, *Adedü süverî’l-Kur’ân*, 189 (muhakkik dipnotu); Mûsâ, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 69.

⁸⁶ Dâni, *el-Beyân*, 196, 201.

değerlendirilebilecek Neml Sûresi'ndeki "طس" ise müstakil bir âyet sayılmaktadır.⁸⁷ Bu tercihin gerekçelendirilmesine yönelik şöyle bir tevcih zikredilmektedir:

"طس" lafzı, "هَابِيل" ve "قَابِيل" isimleri gibi vezin bakımından müfred bir isme benzemekte ve buna bağlı olarak müstakil bir cümle olarak kabul edilmemektedir. "طس" lafzının vezin bakımından bu iki isme benzeme yönü (*vech-i şebeli*), söz konusu iki isimde olduğu gibi, "طس" lafzının da beş harfli olup ilk harfinin sahih ve meftûh bir harf, ikinci harfinin elif olması bakımındandır.⁸⁸ Dolayısıyla fâsılaları tespit etme yöntemlerinden biri olan "ilgili yerin sonrasından munfasıl müstakil bir cümle olması (*inkıta'*)" şeklindeki kriteri taşımadığı için "طس" lafzının, müstakil bir âyet sayılmadığı anlaşılmaktadır. "طسم" ise vezin bakımından müfred bir isme benzemeyip sonrasından munfasıl müstakil bir cümleye benzediği (*inkıta'*) ve harfu'l-fâsıla öncesindeki med harfi açısından da sûredeki diğer âyet sonlarına benzediği (*müşâkele*) için müstakil bir âyet olarak kabul edildiği belirtilmektedir.⁸⁹

2.3. "Yâ-Sîn" (يس) ve "Hâ-Mîm" (حم) Müstakil Bir Âyet Kabul Edildiği Halde "Tâ-Sîn" (طس) Müstakil Bir Âyet Sayılmaması

"طس" ile aynı vezinde olması hasebiyle müfred bir isim vezninde olduğu ve buna bağlı olarak müstakil bir cümle olmadığı düşünülebilen "يس" in müstakil bir âyet kabul edilmesine⁹⁰ karşılık "طس" in kabul edilmemesi⁹¹ hususunda zikredilen tevcihler de tetkike değerdir.

"طس", yukarıda da geçtiği üzere hem vezin ve harf sayısı açısından "هَابِيل" ve "قَابِيل" isimleri gibi müfred bir isme benzediği hem de ilk harfi sahih bir harften oluştuğu için müstakil bir âyet olarak kabul edilmemektedir. "يس" ise ilk harfi illetli bir harf olması hasebiyle -ki bu, müstakil bir âyet olarak kabul

⁸⁷ Dâni, *el-Beyân*, 199.

⁸⁸ Dâni, *el-Beyân*, 119; Ca'berî, *Hüsnü'l-meded*, 284-285; Kâdî, *Beşîrû'l-yüsr*, 27.

⁸⁹ Dâni, *el-Beyân*, 119; Kâdî, *Beşîrû'l-yüsr*, 27.

⁹⁰ Dâni, *el-Beyân*, 211.

⁹¹ Dâni, *el-Beyân*, 199.

edilmemesini gerektiren müfred isim kapsamından uzaklaştıran bir husus olarak değerlendirilmiştir- müfred isme değil de müstakil bir cümleye ve tam bir kelama benzemektedir. Ayrıca “یس”in, harfu’l-fâsıla öncesinde med harfi bulunduğu için sûredeki diğer âyet sonlarına benzemesi (*müşâkele*) de müstakil bir âyet kabul edilmesinin gerekçesi olarak zikredilmektedir.⁹² Görüldüğü üzere söz konusu mukattaa harflerinin müstakil bir âyet olarak değerlendirilip değerlendirilmediği hususunda: 1) vezin ve bina bakımından müfred bir isme değil de müstakil bir cümleye benzerlik, 2) mukattaa harfinin sûredeki diğer âyet sonlarıyla aralarında fâsıla benzerliğinin bulunması zikredilen iki tevcih olmaktadır.

Benzer vezinli olduğu halde “طس” müstakil bir âyet sayılmamasına karşılık “حم”lerin⁹³ müstakil birer âyet kabul edilmesi⁹⁴ de dikkat çekicidir. Bu itibarla “طس”in müstakil bir âyet sayılmaması konusunda iki durumun geçerli olduğu belirtilmektedir: 1) “طس”, benzeri olan “طسم”den vezin ve harf sayısı bakımından ayrılmaktadır/infirad etmektedir. 2) “طس”, yukarıda da zikri geçtiği üzere müfred bir isme benzemektedir. Buna karşılık “حم”, benzeri olan diğer “حم”lerden vezin ve harf sayısı açısından infirad etmemektedir. Bu nedenle sonrasından munfasıl ve müstakil bir cümle suretinde değerlendirilmektedir. Dolayısıyla “طس”, hem benzerlerinden ayrıştığı hem de “هَابِيل” ve “قَابِيل” gibi müfred bir isme benzediği için “حم”den farklı olarak değerlendirilmektedir.⁹⁵ Görüldüğü üzere burada da vezin ve harf sayısı bakımından benzerlerinden farklılık ve müfred bir isme değil de müstakil bir cümleye benzerlik şeklinde iki kriter üzerinden tevcihte bulunmaktadır.

2.4. “Kâf-Hâ-Yâ-Ayn-Sâd” (كهايس), “Tâ-Hâ” (طه) ve “Ayn-Sîn-Kâf”ın (عسق) Müstakil Bir Âyet Kabul Edilmesi

⁹² Dâni, *el-Beyân*, 119; Ca’berî, *Hüsnü’l-meded*, 284-285; Eyyûbî, *Levâmi’ü’l-bedr*, 120; Kâdî, *Beşîrû’l-yüsr*, 27.

⁹³ el-Gâfir 40/1; el-Fussilet 41/1; eş-Şûrâ 42/1; ez-Zuhuruf 43/1; ed-Duhân 44/1; el-Câsiye 45/1; el-Ahkâf 46/1.

⁹⁴ Dâni, *el-Beyân*, 216, 218, 220, 221, 223, 225-227.

⁹⁵ Dâni, *el-Beyân*, 119; Ca’berî, *Hüsnü’l-meded*, 284-285; Eyyûbî, *Levâmi’ü’l-bedr*, 120.

Meryem Sûresi'ndeki “كَيْبَعُ” da Kûfe ehlinin âyet sayımı tercihinine göre müstakil bir âyet kabul edilmiştir.⁹⁶ Fâsılları tespit etme yöntemleri açısından bu mukattaa harfi incelendiğinde harfu'l-fâsıla öncesinde med harfi elif bulunduğu görülmektedir. Bu yönüyle sûredeki diğer âyet sonlarıyla arasında herhangi bir fâsıla benzerliği (*müşâkele*) bulunmamaktadır. Zira sûrenin fâsıllarının genel özelliği med harfi eliftir. Buna göre mukaattaa harfi ile diğer âyet sonları arasında fâsıla benzerliği bağlamında herhangi bir benzerlik bulunmadığı halde müstakil bir âyet kabul edilmesi dikkat çekicidir. Aslında bu durum, bir yerin âyet sonu olup olmadığının tayininde fâsılları tespit etme yöntemlerinin belirleyici olmadığını, aksine bu konuda naklin esas olduğunu teyit eder niteliktedir.

Müstakil bir âyet kabul edilen mukattaa harflerinden biri de “طه”dır. Harfu'l-fâsılanın *elif-i mümâle* ya da *elif-i müfahhame* olması bakımından “طه” ile sûrenin diğer âyet sonları arasında fâsıla benzerliğinin (*müşâkele*) bulunduğu gerekçesiyle söz konusu lafzın müstakil bir âyet kabul edildiği belirtilmiştir.⁹⁷ Ancak sûrenin fâsılları incelendiğinde tüm âyetlerinin belirtilen şekilde olmadığı, zira birçok âyette med harfi “yâ”⁹⁸ veya bazı yerlerde med harfi “vâv”⁹⁹ ya da şeddeli “yâ” harfi¹⁰⁰ vardır. Dolayısıyla fâsıla benzerliği bağlamında Tâhâ Sûresi'nde aynı özelliğin bulunmadığı görülmektedir. Bu bağlamda *elif-i müfahhame* ya da *elif-i mümâle* değil de -şeddeli “yâ” ile biten üç âyetin dışında sûrenin âyetlerinin medli olarak bittiği üzerinden sûrede belli bir tenâsübün olduğundan bahsedilebilir. Buna istinaden “طه”nın da müstakil bir âyet olarak kabul edildiği söylenebilir.

Kûfe ehlinin âyet sayımına göre Şûrâ Sûresi'ndeki “عَسَى” da müstakil bir âyettir.¹⁰¹ Bu itibarla “عَسَى”ın, müfred isim vezninde olmayıp müstakil bir

⁹⁶ Dâni, *el-Beyân*, 181.

⁹⁷ Dâni, *el-Beyân*, 118.

⁹⁸ Örneğin bk. Tâhâ 20/14, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 39, 41, 42, 86, 88, 90, 93, 94, 96.

⁹⁹ Örneğin bk. Tâhâ 20/92.

¹⁰⁰ Örneğin bk. Tâhâ 20/85, 87, 95.

¹⁰¹ Dâni, *el-Beyân*, 221.

cümleye ve tam bir kelama benzediği için müfred isim kapsamından çıktığı ve bu özelliğine istinaden müstakil bir âyet kabul edildiği belirtilmiştir.¹⁰²

2.5. “Sâd”(ص), “Kâf”(ق) ve “Nûn”(ن) Harflerinin Müstakil Bir Âyet Olarak Kabul Edilmemesi

Kûfe ehlinin âyet sayım tercihinə göre “ص”, “ق” ve “ن” mukattaa harfleri de müstakil birer âyet kabul edilmemiştir.¹⁰³ Bu tercihin tevcîhine yönelik tek harfli olan bu mukattaa harflerinin, telaffuzları itibarıyla “باب”, “دار”, “غود”, “خوت” gibi üç harfli olan müfred isimlere benzerliği zikredilmiştir.¹⁰⁴ Zira daha önce de belirtildiği üzere müfred isimler, müstakil cümle suretinde olmadığı için müstakil bir âyet olarak sayılmamaktadır.

Sonuç

Kur’ân-ı Kerîm âyetlerinin tertibinin tevkîfî olmasıyla bağlantılı olarak başlangıcı ve sonu bakımından müstakil âyet bilgisinin de Hz. Peygamber’den öğrenilmek suretiyle bilinmekte olduğu söylenebilir. Geneli itibarıyla ittifakla bilinmekte olduğu görülen âyet sonlarının takribî olarak sadece 278’inde ihtilaf bulunması, bu yöndeki bir kanaatin ihlali olarak değerlendirilmemelidir. İhtilafı olan bu yerlerle ilgili olarak seleften nakledilen rivayetlerden hareketle âyet sonu yerinin tayinine dair farklı tercihler benimsenmiştir. Ayrıca âyet sonu yerinin tayini konusunda tercih edilen görüşün gerekçelendirilmesi sadedinde âyet sonlarının genel özelliklerinden elde edilmiş *müşâkele*, *müsâvât*, *müttefekun aleyh* (ittifak) ve *munfasıl bir kalam* (inkıtâ’) isimli fâsılları belirleme yöntemleri üzerinden tevcîhî değerlendirmeler zikredilmiştir. Bu yönüyle fâsıla tespit yöntemlerinin âyet sonu yerlerini belirlediği şeklinde bir sonuca ulaşılması mümkün gözükmemekte ise de aslında bu yöntemlerin, âyet sonu yerlerini tayin eden değil de âyet sonu olduğu bilinen yerlerden hareketle belirlenmiş âyet sonlarının genel özellikleri olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu yöntemlerin bulunması veya bulunmaması herhangi bir yerin âyet sonu yeri olmasını ya da olmasını belirlememektedir. Kanaatimizce özellikle ihtilafı olan yerlerde âyet sonunun belirlenmesi sürecinde zikredilen bu tür tevcîhî değerlendirmeler,

¹⁰² Dâni, *el-Beyân*, 120; Eyyûbî, *Levâmi’ü’l-bedr*, 120.

¹⁰³ Dâni, *el-Beyân*, 211, 214, 231, 252.

¹⁰⁴ Dâni, *el-Beyân*, 120; Eyyûbî, *Levâmi’ü’l-bedr*, 120; Kâdî, *Beşîrü’l-yüsr*, 27.

seleften nakledilen görüşlerden hareketle tercih edilen âyet sonu görüşünün gerekçelendirilmesi şeklinde düşünülmelidir.

Âyet sonu olup olmadığı, diğer bir ifadeyle müstakil bir âyet kabul edilip edilmediği ihtilaflı olan yerlerden biri de mukattaa harfleridir. Âyet sayımının nispet edildiği mesâhif-i Osmâniyye'nin gönderildiği şehirlerden sadece Kûfe ehlinin âyet sayım tercihine göre mukattaa harflerinden ancak bir kısmı müstakil bir âyet kabul edilmektedir. Bu itibarla Kûfe ehlinin âyet sayım tercihine göre mukattaa harflerinin bir kısmının müstakil bir âyet kabul edilmesi, diğer bir kısmının kabul edilmemesi şeklindeki iki farklı tercihin her birine yönelik ikişer tevcîh zikredilmektedir.

Müstakil bir âyet kabul edilen mukattaa harflerine yönelik şu iki tevcîhe yer verildiği görülmektedir: 1) Müstakil bir cümleye ve tam bir kelama benzerlik (*inkıta'*). 2) Harfu'l-fâsıla öncesinde med harfinin bulunması açısından sûredeki diğer âyet sonlarına benzerlik (*müşâkele*). Diğer taraftan müstakil bir âyet kabul edilmeyen mukattaa harflerine dair zikredilen iki tevcîh ise şunlardır: 1) Bu harflerle sûredeki diğer âyetler arasında uzunluk veya kısalık bakımından müsâviliğin bulunmaması. 2) Müstakil bir cümle suretinde olmaması.

Görüldüğü üzere müstakil bir âyet kabul edilenler, müstakil bir cümle ve sonrasında munfasıl tam bir kelam olması ve sûredeki diğer âyet sonlarıyla fâsıla benzerliği üzerinden; âyet sayılmayanlar ise sonrası ile anlam ve i'râb irtibatı ile diğer âyetlere müsâvî bir uzunlukta ya da kısalıkta olmaması üzerinden gerekçelendirilmiştir. Buna göre âyet sayılanlar ve sayılmayanlar için zikredilen tevcîhî gerekçelerin âyet sayımı noktasında kabul edilen görüşe göre değişkenlik arz eden görece bir özellikte olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla âyet olarak kabul edilenler ya da edilmeyenler bağlamında âyetler arasındaki benzerliğin tezahürü olan bu hususlar, âyet sayımı konusunda tercih edilen görüşün gerekçelendirilmesi kabilindendir.

Harf sayısı ve vezin bakımından benzer olan bazı mukattaa harflerinin, âyet sayılıp sayılmama konusunda farklı tercihlerin bulunması da dikkat çeken diğer bir husus olmaktadır. Aslında bu durum, âyet sayımı meselesinde ic-tihâdın değil de naklin esas olduğunu ihsas ettirmektedir. Kur'an âyetlerinin büyük bir kısmında âyet sonu açısından herhangi bir ihtilafın olmaması, benzer

olan yerlerde dahi farklı tercihlerin bulunması da böyle bir kanaati teyit edip âyet sonu yeri tayinine dair bilginin nakle dayandığına delâlet etmektedir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. thk. Şu'ayb el-Arnâvûd - Âdil Mürşîd. 45 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r Risâle, 2001.
- Akdemir, Mustafa Atilla. *Addu'l-Ây İlmi ve Ebu Amr ed-Dâni'nin Kitâbu'l-Beyân fî Addi âyi'l-Kur'ân Adlı Eserinin Tanıtımı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992.
- Bedir, Yasin. *İbrahim b. Halil el-Ca'berî (ö. 732-1332)'nin Hayatı ve el-Meded fî ma'rifeti'l-aded İsimli Eserinin Değerlendirilmesi*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Bilican, Mustafa. *Kıraatlerin Tevcihinde Temûm Lehçesinin Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u-sahîh*. Dimaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesir, 2002.
- Ca'berî, Burhânuddîn İbrâhîm b. Ömer. *Hüsnü'l-meded fî ma'rifeti fenni'l-'aded*. thk. Beşîr b. Hasan el-Himyerî. Suudi Arabistan, 2010.
- Dağ, Mehmet. *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- Dâni, Ebû Amr Osmân b. Saîd. *el-Beyân fî 'addi âyi'l-Kur'ân*. thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed. Kuveyt, 1994.
- Demirayak, Kenan. "Maksûr ve Memdûd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/453-454. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Şu'ayb el-Arnâvûd - Muhammed Kâmil Karabellî. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Şu'ayb el-Arnâvûd - Muhammed Kâmil Karabellî. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.

- Eyyûbî, Abdullah b. Muhammed Salih. *Levâmi'ü'l-bedr fî bustâni Nâzîmeti'z-zühr*. thk. Ahmed b. Ali İbn Hayyân. Suudi Arabistan: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 2008.
- Fırat, Yavuz. *Tecvîd ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü*. Konya: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2018.
- Hemedânî, Ebu'l-'Alâ' el-Hasen b. Ahmed el-'Attâr. *Mübhicü'l-esrâr fî ma'rifeti ihtilâfi'l-'adedi ve'l-ahmâsi ve'l-a'sârî 'alâ nihâyeti'l-icâzi ve'l-ihtisâr*. thk. Hâlid Hasan Ebü'l-Cûd. Mısır: Mektebetü'l-İmam el-Buhârî, 2013.
- İbn Abdülkâfî, Ebu'l-Kâsım Ömer b. Muhammed. *'Adedü süveri'l-Kur'ân ve âyâtîhi ve kelimâtîhi ve hurûfîhi ve telhîsi mekkîhi min medenîhi*. thk. Hâlid Hasan Ebü'l-Cûd. Kahire: Mektebetü'l-İmam el-Buhârî, 2010.
- İbn Şâzân, Ebu'l-Abbas el-Fadl er-Râzî. *Süverü'l-Kur'ân ve âyâtuhu ve hurûfuhu ve nüzûluhu*. thk. Beşîr b. Hasan el-Himyerî. Riyâd: Dâru İbn Hazm, 2009.
- İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed. *en-Neşr fî'l-kırâati'l-'aşr*. thk. Muhammed Ali ed-Debbâğ. Beyrut, 1940.
- İbnü'l-Münâdî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ca'fer b. Muhammed. *İhtilâfî'l-'aded*. thk. Beşîr b. Hasan el-Himyerî. Riyâd: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâtî'l-İslâmiyye, 2022.
- İbrâhîm, Mûsâ İbrâhîm. *Buhûsun Menheciyyetün fî 'Ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Ammân: Dâru Ammâr, 1996.
- Kâdî, Abdülfettâh b. Abdülganî. *Beşîrû'l-yüsr şerhu Nâzîmeti'z-zühr fî ilmi'l-fevâsil*. Kahire: el-Matbaatü'l-Emiriyye, 1975.
- Kâdî, Abdülfettâh b. Abdülganî. *el-Ferâidü'l-hisân fî 'addi âyi'l-Kur'ân ve ma'ahû şerhuhû Nefâisü'l-beyân*. Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1982.
- Kalaç, Habip. *Sahâbenin Kıraatı ve Kaynaklık Değeri*. Şırnak: Şırnak Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2023.
- Kara, Mehmet. *Sayısal Boyutuyla Kur'an Metni (Addu'l-Ây İlmi)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2024.

- Kassâmî, Nâsır b. Suud. “İhtilâfu ‘addi’l-âyi fî sûreti’l-fâtîha tevcîhuhû ve eseruhû”. *Mecelletü Ma’hedî’l-İmâm eş-Şâtıbiyyi li’d-dirâsâtî’l-Kur’âniyyeti* 20 (Zî’l-Hicce 1436), 87-161.
- Kaya, Münir Yaşar. “Besmelenin Ayet Olması ile İlgili Tartışmalar ve Fıkhî Hükmümlere Etkisi”. *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 5/2 (Aralık 2022), 295-317.
- Keskin, Hasan. “Âyetlerin Sayısı Hakkındaki İhtilaf Nedenleri”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2009), 49-67.
- Kızılaslan, İshak. “İslâmî Kaynaklarda ve Oryantalist Metinlerde Besmeleye Yaklaşımlar”. *Marife* 21/1 (2021), 59-77.
- Muhallilâtî, Rıdvan b. Muhammed b. Süleyman. *el-Kavlü’l-vecîz fî fevâsılı’l-Kitâbi’l-‘azîz ‘alâ Nâzımeti’z-zühr*. thk. Abdurrezzak Ali İbrahim Musa. Medine, 1992.
- Muhaysin, Muhammed Sâlim. *el-Mühezzeb fî’l-kırââtî’l-‘aşr ve tevcîhihâ min tarîki Tayyibeti’n-neşr*. Mısır: Mektebetü’l-Ezheriyye, 1997.
- Mûsâ, Abdurrezzak Ali İbrâhîm. *el-Muharrerü’l-vecîz fî ‘addi âyi’l-Kitâbi’l-aziz*. Riyâd: Mektebetü’l-Me’ârif, 1988.
- Mûsâ, Abdurrezzak Ali İbrâhîm. *Mürşidü’l-hullân ilâ ma’rifeti ‘addi âyi’l-Kur’ân*. Beyrut: Mektebetü’l-Asriyye, 1989.
- Nehhâs, Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed. *el-Kat‘ve’l-i tinâf*. thk. Abdurrahmân b. İbrâhîm el-Matrûdî. Suudi Arabistan: Dâru Âlemi’l-Kütüb, 1992.
- Nîsâbüri, Muhammed b. Abdullah el-Hâkim. *Müstedrek ‘ale’s-sahihayn*. thk. Mustafa Abdülkadir Ata. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1990.
- Öge, Ali - Üren, Halil İbrahim. “Âyet Sayılarındaki İhtilafların Sürelere Göre Tespiti”. *Hitit İlahiyat Dergisi* 20/2 (Aralık 2021), 915-954.
- Suyûtî, Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. *el-İtkân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*. thk. Merkezü’d-Dirâsâtî’l-Kur’âniyye. 7 Cilt. Riyâd: İslâmî İşler, Davet ve İrşat Bakanlığı, ts.
- Şâtıbî, Ebû Muhammed Kâsım b. Firruh. *Nâzımetü’z-zühr*. thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî. Mısır: Ma’hedü’l-Ezheriyye, 2008.

- Şükrî, Ahmed Hâlid. *el-Müeyesser fî 'ilmi 'addi âyi'l-Kur'ân*. Ürdün: Ma'hedü el-İmâm eş-Şâtıbiyye, 2012.
- Tatar, Hüsne. *Addu'l-Ây İlminin Kıraat İlmiyle İlişkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024.
- Temel, Nihat. *Kırâat ve Tecvîd Istılahları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2018.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir - Muhammed Fuâd Abdulbâkî. Mısır: Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî, 1975.
- Üren, Halil İbrahim. *Ca'berî'nin Kıraat İlmindeki Yeri ve Hadîkatü'z-Zeher fî Addi Âyi's-Süver İsimli Eserinin Tahlili*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.



Arap Belagatinde Tenâfür-i Hurûf Olgusu:
Klasik Dönemden Modern Analizlere Mukayeseli Bir Bakış
The Tanâfur al-Hurûf Phenomenon In Arabic Rhetoric:
A Comparative Perspective From Classical Period To Modern Analyses

Nihat TARI

Dr. Öğr. Üyesi, Bitlis Eren Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı ABD,
Asst. Prof., Bitlis University,
Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric
ntari@beu.edu.tr

ORCID: 0000-0003-0475-4419

DOI: 10.47424/tasavvur.1629333

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 29 Ocak / January 2025

Kabul Tarihi / Date Accepted: 03 Nisan / April 2025

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2025

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Tari, Nihat. "Arap Belagatinde Tenâfür-I Hurûf Olgusu: Klasik Dönemden Modern Analizlere Mukayeseli Bir Bakış". *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 11/1 (Haziran 2025): 401-435. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.1629333>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdağ, 59100 Turkey.
CC BY-NC 4.0



Öz

Bu çalışma, Arap belâgatinde önemli bir yere sahip olan tenâfûr-i hurûf (harflerin uyumsuzluğu) kavramını tarihsel ve modern bir perspektiften incelemektedir. Klasik dönem dilbilimcilerinin fonetik temelli yaklaşımlarından başlayarak, modern dilbilimsel analizlere kadar uzanan süreçte kavramın geçirdiği dönüşüm ele alınmıştır. Araştırma, tenâfûr olgusunun oluşum nedenleri, harflerin mahreç özellikleri ve ses kombinasyonlarının etkisi gibi teknik boyutların yanı sıra, kavramın edebi ve estetik yönlerini de değerlendirmektedir. Literatür taraması ve karşılaştırmalı analiz yöntemleri kullanılarak gerçekleştirilen bu çalışma, tenâfûr kavramının yalnızca dilbilimsel bir olgu olmadığını, aynı zamanda edebi, estetik ve kültürel boyutları olan çok yönlü bir olgu olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Araştırma, klasik teorilerden modern yaklaşımlara kadar geniş bir perspektifte, tenâfûr kavramının Arap dilindeki fesâhat ve belâgat üzerindeki etkisini analiz etmektedir. Klasik dönemde tenâfûr, kelimelerin telaffuz zorluğu ve işitsel uyumsuzlukları bağlamında ele alınırken, modern dönemde bu kavram, dilin estetik ve fonetik boyutlarıyla ilişkilendirilmiştir. Çalışma, tenâfûr olgusunun tarihsel gelişimini ve farklı yaklaşımlar arasındaki benzerlik ve farklılıkları ortaya koyarak, bu kavramın dilbilimsel ve edebi boyutlarını daha iyi anlamayı amaçlamaktadır. Ayrıca, modern sesbilim analizleriyle kavramın teknik yönleri detaylandırılmış ve tenâfûrün dilin karmaşık doğasını anlamadaki rolü vurgulanmıştır. Tenâfûr-i hurûf kavramının çok boyutlu analizi, Arap dilinin estetik ve fonetik zenginliğini anlamamıza katkı sağlamaktadır. Bu çalışma, Arap belâgatindeki önemli bir kavramın kapsamlı bir incelemesini sunarak, dilbilim ve edebiyat çalışmalarına katkı sunmayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgati, Fesâhat, Tenâfûr-i Hurûf, Mahreç, Fonetik.

Abstract

This study examines the concept of tanâfur al-hurûf (disharmony of letters), which holds a significant place in Arabic rhetoric, from historical and modern perspectives. It addresses the transformation of the concept, starting from the phonetic-based approaches of classical linguists to modern linguistic analyses. The research evaluates not only the technical aspects of al-tanâfur, such as

its causes, the articulatory features of letters, and the effects of sound combinations, but also its literary and aesthetic dimensions. Conducted through literature review and comparative analysis methods, this study reveals that the concept of tanāfur is not merely a linguistic phenomenon but also a multifaceted concept with literary, aesthetic, and cultural dimensions. The research analyzes the impact of tanāfur on eloquence (al-fasāḥa) and rhetoric (al-balāgha) in the Arabic language from a broad perspective, spanning classical theories to modern approaches. In the classical period, tanāfur was addressed in the context of pronunciation difficulties and auditory disharmony in words, whereas in the modern period, it has been associated with the aesthetic and phonetic aspects of language. The study aims to better understand the linguistic and literary dimensions of this concept by exploring its historical development and the similarities and differences between various approaches. Furthermore, the technical aspects of the concept have been elaborated through modern phonetic analyses, emphasizing the role of tanāfur in understanding the complex nature of language. The multidimensional analysis of the concept of tanāfur al-hurūf contributes to our understanding of the aesthetic and phonetic richness of the Arabic language. This study aims to provide a comprehensive examination of an important concept in Arabic rhetoric, offering valuable contributions to linguistic and literary studies.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, al-Fasāḥa, Tanāfur al-Hurūf, Articulation Point, Phonetics.

Giriş

Arap belâgati, dilin semantik katmanlarının yanı sıra fonetik özelliğiyle de ilgilenen bir disiplindir. Belâgat, kelimelerin bağlamsal anlamları, mecazları, kinayeli kullanımları gibi semantik yönlerini incelediği gibi kelimelerdeki harflerin mahreçleri, ses uyumları ve ritmik örüntüleri gibi müzikaliteyi ve çağrışımsal anlamlarını da fesâhat kavramı altında ele alır. Bu çift yönlü yaklaşım, Arap dilinin hem kulağa hem de zihne hitap eden bir ifade gücüne ulaşmasını sağlamıştır. Kelimenin fesâhat şartları bağlamında incelenen “tenâfur-i hurûf”, kelimelerin telaffuz zorluğunu ve işitsel uyumsuzluklarını ifade eden fonetik bir terimdir. Tenâfur, Arap dilinde kelimelerin fesâhatini etkileyen bir unsur olarak, tarihi süreç içerisinde birçok dilbilimci ve edebiyatçının dikkatini çekmiştir.

Klasik dönemden modern döneme kadar uzanan süreçte, tenâfûr kavramı farklı açılardan ele alınmış ve tenâfûrün oluşum kaynağı hakkında çeşitli teoriler geliştirilmiştir.

Tenâfûr-i hurûf konusunda yapılan çalışmalar, klasik dönemden modern zamanlara uzanan geniş bir yelpazede ele alınmıştır. Klasik dilbilimcilerden Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî¹ (ö. 175/791), Câhiz (ö. 255/869) ve Rummânî (ö. 384/994), tenâfûrî harflerin mahreçleri ve telaffuz zorluğu ekseninde ele alarak kavramın fonetik temellerini şekillendirmiştir.² İbn Cinnî'nin (ö. 392/1002) sesbilimsel analizleri³ ve Kazvî'nin (ö. 739/1338) sistematik tanımı⁴, tenâfûr ile fesâhat arasındaki ilişkiyi belirleyen temel referanslar olmuştur. Modern dönemde Mustafa el-Merâgî (1881-1945) ve Ahmed eş-Şâyib (1896-1971), geleneksel “zevk-i sahîh” yaklaşımını yeniden yorumlarken;⁵ Muhammed en-Nüveyhî (1917-1980) ve Bekrî Şeyh Emîn (1930-2019), olguyu edebî bağlam ve anlama ilişkilendirerek kapsamını genişletmiştir.⁶ İbrahim Enîs (1906-1977) ve Muhammed Ali Rızk el-Hafâcî (?-1995) ise sesbilimsel çalışmalarla tenâfûrün teknik boyutunu modern metodolojilerle detaylandırmıştır.⁷ Ancak mevcut literatürde, tenâfûrün tarihsel evrimi ile modern yaklaşımların karşılaştırmalı

¹ Halil b. Ahmed'in tenâfûr konusundaki görüşleri, İbn Sinân el-Hafâcî tarafından nakledilmiştir. Bk. Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Sa'îd el-Hafâcî el-Halebî, *Sirru'l-fesâha* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 1982), 101.

² Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhiz el-Kinânî, *el-Beyân ve't-Tebyîn* (Beyrut: Dâru ve mektebetü'l-hilâl, 1423), 1/77; Ebû'l-Hasen Ali b. İsa b. Ali er-Rummânî el-Bağdâdî, *en-Nüket fi i'câzi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Halefüllah, Muhammed Zağlûl Selâm (Kahire: Dâru'l-me'ârif, 1976), 94-16.

³ Ebû'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsîlî el-Bağdâdî, *Sirru sinâati'l-i-râb* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 2000), 1/79.

⁴ Ebû'l-Meâli Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdîrrahmân b. Ömer b. Ahmed el-Kazvîni eş-Şâfiî, *el-İdâh fi 'ulûmi'l-belâga* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 2003), 251-254.

⁵ Ahmed Mustafâ el-Merâgî, 'Ullûmu'l-belâga: *el-Beyân el-me'ânî el-bedî'* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 1993/1414), 16; Ahmed Şâyib, *el-Üslûb: Dirâse belâgiyye tahliliyye li-usûli'l-esalibi'l-edebiyye* (Kahire: Mektebetü'n-nehdâti'l-Mısıriyye, 1956), 199-200.

⁶ Muhammed en-Nüveyhî, *eş-Şi'rü'l-câhilî menhecün fi dirâsetihi ve takvîmih* (Kahire: ed-Dâru'l-kavmiyye, ts.), 1/68-69; Bekrî Şeyh Emîn, *el-Belâga fi sevhîhi'l-cedîd: 'İlmü'l-me'ânî* (Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1999), 30-32.

⁷ İbrahim Enîs, *Mûsîka's-sî'r* (Matba'atu Lecneti'l-beyânî'l-'Arabî, 1952), 22-29; Muhammed Ali Rızk el-Hafâcî, 'İlmü'l-fesâhati'l-'Arabîyye: *Mukaddime fi'n-nazariyye ve't-tatbîk* (Kahire: Dâru'l-me'ârif, 1979), 213-220.

analizini bütüncül bir şekilde ele alan çalışmalar eksiktir. Bu araştırma, söz konusu boşluğu doldurmayı ve tenâfûrün dilbilimsel, edebî ve kültürel boyutlarını entegre eden bir perspektif sunmayı hedeflemektedir.

Bu çalışmanın temel problemi, tenâfûr-i hurûfün Arap belâgatindeki yerini tarihsel gelişimini ve en önemlisi bu kavramın oluşum kaynağını incelemektir. Tenâfûr kavramı, belâgat ilminde “kelimenin ve kelâmın fesâhatine aykırı durumlar” başlığı altında iki ana kategoride ele alınmaktadır. Bu iki kategori, kelimelerin akıcılığı ve estetik değerinin belirlenmesinde kritik bir rol oynamaktadır. Çalışmada tenâfûrün yalnızca bir dilbilimsel olgu olarak değil, aynı zamanda edebi ve fonetik bir fenomen olarak da değerlendirilmesi gerektiği vurgulanmaktadır.

Araştırmanın amacı, tenâfûr kavramının tarihsel gelişimini ve farklı yaklaşımlar arasındaki benzerlik ve farklılıkları ortaya koyarak, bu kavramın dilbilimsel ve edebi boyutlarını daha iyi anlamaktır. Bu bağlamda, çalışmanın hedefleri arasında klasik ve modern teorilerin karşılaştırılması, tenâfûrün Arap dili ve edebiyatındaki yeri ve önemi ile bu kavramın günümüzdeki yansımaları yer almaktadır. Ayrıca, tenâfûrün dilbilimsel analizlerdeki rolü ve edebi eserlerdeki etkisi de incelenecektir.

Bu çalışma, tenâfûr kavramının Arap belâgatindeki zenginliğini ve karmaşıklığını gözler önüne sermekte ve dilbilimsel analizlerin nasıl daha geniş kültürel ve entelektüel bağlamlara entegre edilebileceğini göstermektedir. Tenâfûr olgusunun tarihsel gelişimi, Arap dili çalışmalarının evrimini anlamak açısından önemli ipuçları sunmakta ve dilbilimsel analizlerin incelenmesine olanak tanımaktadır.

Araştırma, literatür taraması ve karşılaştırmalı analiz yöntemleri kullanılarak gerçekleştirilecektir. Klasik belâgat eserleri, modern fonetik analizler ve Arap dili üzerine yapılan kapsamlı araştırmalar, çalışmanın temel kaynaklarını oluşturacaktır. Bu kaynaklar, tenâfûr kavramının tarihsel ve teorik temellerini anlamamıza yardımcı olacak ve modern yaklaşımlarla karşılaştırmalı bir analiz yapmamıza olanak tanıyacaktır.

Gelecekte yapılacak çalışmaların, tenâfûr kavramını daha geniş bir perspektiften ele alması ve disiplinler arası bir yaklaşımla incelemesi, Arap dili ve edebiyatı çalışmalarının yanı sıra genel dilbilim teorilerine, edebi eleştiri

yaklaşımlarına ve kültürler arası iletişim çalışmalarına da önemli katkılar sağlayabileceği kanaatindeyiz.

1. Tenâfür-i Hurûf Kavramı ve Tarihsel Gelişimi

1.1. Sözlük ve Terim Anlamı

Sözlükte “tenâfür” (تَنَافُرٌ) kelimesi, Arapça “نَفَرَ” kökünden türetilmiş olup “karşılıklı ayrılma ve uzaklaşma” anlamına gelen تَفَاعُلْ kalıbında bir mastardır.⁸ Etimolojik açıdan bakıldığında bu kök, bağlama göre çeşitli anlamlarda kullanılmaktadır. Örneğin, hastalıktan dolayı derinin etten ayrılması (نَفَرَ جُلْدُهُ), bir hayvanın veya kişinin ürküp kaçması (نَفَرَ الدَّابَّةُ وَغَيْرُهُ نَفَارًا) gibi kullanımlar, fiziksel yönden bir mekândan uzaklaşmayı simgeler.⁹ Yine sosyal bağlamda “insanların topluca bir yerden uzaklaşması”, “insanların bir yerden topluca ayrılması” (يَوْمَ يَنْفِرُ النَّاسُ عَنْ مَوَاطِنِهِ), “nefr günü” (يَوْمَ النَّفْرِ)¹⁰ ve “anlaşmazlıkların çözümü için hakeme başvurulması”¹¹ gibi anlamlar da مُنَافَرَةٌ (münâfera) kavramıyla karşımıza çıkar. Türkçede “nefret etmek” kelimesi de bu kökten gelmekte ve duygusal kopuşu ifade etmektedir. Dolayısıyla نَفَرَ kökü ve ondan türetilen kelimelerin hem fiziksel hem de mecazi anlamda “uzaklaşma” ve “ayrılma” kavramlarını içerdiği anlaşılmaktadır.

Tenâfür terimi, belâgat ilminde “kelimenin ve kelâmın fesâhatine aykırı durumlar” başlığı altında incelenmektedir. Kelimenin fesâhatine aykırı bir durum olarak تَنَافُرُ الْحُرُوفِ (harflerin telaffuz zorluğu) terimi kullanılırken kelimelerin

⁸ Ebû Abdîrrahmân Halil b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-'ayn* (Beyrut: Dâru ve mektebetü'l-hilâl, ts.), "n-f-r", 8/267; Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerîyyâ, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-luga*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1979), "n-f-r", 5/459; Ebû Abdullah Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir er-Râzî, *Muhtârü's-Sihâh* (el-Mektebetü'l-'asriyye, 1999), 1/315.

⁹ İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyîsi'l-luga*, "n-f-r", 5/459.

¹⁰ İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyîsi'l-luga*, "n-f-r", 5/459-560.

¹¹ Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, thk. Muhammed 'İvâz (Beyrut: Dâru ihyâi't-turâs, 2001), "n-f-r", 15/151.

fesâhatine aykırı durumlar bağlamında ise تَنَافُزُ الْكَلِمَات (kelimelerin uyumsuzluğu/sözün telaffuz güçlüğü) kavramı ile ifade edilir.¹²

Tenâfûr kavramına, ilk dönem dilbilimi ve belâgat kaynaklarında birçok dilbilimci ve belâgat alimi tarafından dikkat çekilmiş, fakat bu kavramın ilk sistematik tanımı Hatîb el-Kazvîni tarafından yapıldığı anlaşılmaktadır. Kazvîni, “*el-Îdâh*” adlı eserinde tenâfûr-i hurûfu şu şekilde tanımlamaktadır:

التَّنَافُزُ: مِنْهُ مَا تَكُونُ الْكَلِمَةُ بِسَبَبِهِ مُتَنَاهِيَةً فِي الثَّقَلِ عَلَى اللِّسَانِ وَعَشْرُ النُّطْقِ بِهَا، كَمَا رُوِيَ أَنَّ أَغْرَابِيًّا سُئِلَ عَنْ نَافَتِهِ فَقَالَ: تَرَكْتُهَا تَرْغَى الْهُعُجَّعَ، وَمِنْهُ مَا هُوَ دُونَ ذَلِكَ كَلَفَظٍ مُسْتَشْهِرٍ.

“Tenâfûr, kelimenin telaffuzunda aşırı zorluk ve ağırlık yaratan durumdan (el-hu‘hu‘ gibi), daha az şiddetli olan duruma (müsteşzir gibi) kadar değişen seviyelerde görülen ses uyumsuzluğudur.”¹³

Bu tanımda, “telaffuz zorluğu” ve “dildeki ağırlık hissi” olmak üzere tenâfûrün iki önemli özelliğine vurgu yapılmaktadır. Bu özellikler, kelimenin akıcı ve estetik bir şekilde telaffuz edilmesini engelleyen faktörler olarak kabul edilmektedir.

Kazvîni’nin yaptığı bu tanım, sonraki belâgat bilginleri tarafından genellikle benimsenmiş ve geliştirilmiştir. Örneğin Teftâzânî (ö. 792/1390), tenâfûr-i hurûf terimini daha özlü bir şekilde şöyle tanımlar:

التَّنَافُزُ: وَصَفٌ فِي الْكَلِمَةِ يُوجِبُ ثِقَلَهَا عَلَى اللِّسَانِ وَعَشْرُ النُّطْقِ بِهَا.

“Tenâfûr, kelimenin dilde ağırlık oluşturmaya ve telaffuzunun zorlaşmasına neden olan bir niteliktir.”¹⁴

¹² Ebû Ya‘kub Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebû Bekr b. Muhammed es-Sekkâkî, *Miftâhü’l-‘ulûm* (Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, 1987), 416, 421; Kazvîni, *el-Îdâh*, 251, 254; Ebû İdris İmam Müeyyed Billah Yahyâ b. Hamza b. Ali b. İbrahim el-Hüseynî el-‘Alevî, *et-Tirâzü’l-mütezzammin li-esrâri’l-belâga ve ‘ulûmi hakâiki’l-i‘câz* (Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-‘asriyye, 2002), 3/34; 3/136; Sa’düddîn Mes‘ûd b. Ömer b. Abdillâh et-Teftâzânî, *Muhtasarü’l-me‘ânî* (Kum: Dâru’l-fikr, 1411), 315.

¹³ Kazvîni, *el-Îdâh*, 13.

¹⁴ Sa’düddîn Mes‘ûd b. Ömer b. Abdillâh et-Teftâzânî, *el-Mutavvel şerhu Telhîsi’l-Miftahi’l-‘ulûm* (Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, 2001), 140; Teftâzânî, *Muhtasaru’l-me‘ânî*, 15.

Modern dönemde telif edilen bazı belâgat kaynaklarında, bu tanıma ek olarak “kulağa ağır gelen” ve “kulağı tırmalayan” gibi ifadeler de eklenmiştir. Örneğin Seyyid Ahmed el-Hâşimî bu tanıma biraz daha genişleterek şöyle tanımlar:

تَنَافُؤُ الْحُرُوفِ: وَصِفٌ فِي الْكَلِمَةِ يُوجِبُ ثِقَلَهَا عَلَى السَّمْعِ، وَصُعُوبَةً أَذَائِهَا بِاللِّسَانِ، بِسَبَبِ كَوْنِ حُرُوفِ الْكَلِمَةِ مُتَقَارِبَةً الْمَخَارِجِ.

“Tenâfûr-i hurûf: Kelimedeki harflerin mahreç yakınlığı nedeniyle, kelinin kulağa ağır gelmesine ve dil ile telaffuz edilmesini zorlaştıran bir niteliktir.”¹⁵

Bu tanım, tenâfûr-i hurûfün sadece konuşan kişi üzerindeki etkisini değil, aynı zamanda dinleyen kişi üzerindeki etkisini de vurgulamaktadır. Bu tanımla, tenâfûr kavramının hem üretim (telaffuz etme) hem de algı (işitme) boyutlarına bütüncül bir yaklaşımla dikkat çekilmektedir. Böylece dilin sadece iletişimsel boyutu değil, aynı zamanda estetik yönüne de vurgulanmış olmaktadır.

Yukarıdaki tanımlarda belirtildiği gibi fasih bir kelime, telaffuz kolaylığı, fonetik uyum ve işitsel estetik yönünden belli bir kriterle sahip olmalıdır. Bu bağlamda, fesâhat açısından ideal bir kelime, telaffuz edilirken konuşmacıya zorluk çıkarmayacak ve dinleyicide herhangi bir rahatsızlık hissi uyandırmayacak bir özelliğe sahip olmalıdır. Fakat, Arapçada bazı kelimelerin tenâfûr olgusu nedeniyle bu kriterleri karşılayamadıkları görülür. Örneğin مُسْتَشْرِزَات (müştüşzirât),¹⁶ نُفَاح (nukâh)¹⁷ ve ظَشَّ (zeşş)¹⁸ gibi kelimelerin ne kadar zor telaffuz edildiği açıktır. Bu gruptaki kelimeler kaynaklarda hafif tenâfûr örneği olarak

¹⁵ Seyyid Ahmed Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'* (Beyrut: el-Mektebetü'l-'asriyye, ts.), 20.

¹⁶ Yükseltilmiş, dik veya çıkıntılı olan şeyler.

¹⁷ Temiz ve duru su.

¹⁸ Aşırı gürültü veya rahatsız edici ses.

gösterilir. Bunlarda farklı olarak الھُجْع (el-hu'hu'),¹⁹ صَهْصَلِيق (sahsalik)²⁰ ve اطرْعَشَّ (ıtragaşşe)²¹ gibi bazı kelimeler ise ağır tenâfür kategorisinde ele alınmaktadır.²²

Buradaki tenâfürün daha iyi anlaşılması için tenâfür içeren البَعَاق (el-bu'âk)²³ kelimesi ile onunla eşanlamlı bazı kelimelerin karşılaştırılması yararlı olacaktır. Yağmurlu bulut anlamına gelen البَعَاق kelimesinin, telaffuzu zor ve kulağa hoş gelmeyen bir yapıya sahip olduğu açıktır. Buna karşılık, aynı anlamı ifade eden الدِّيمَة (ed-dîme)²⁴ ve المِزْنَة (el-müzne)²⁵ kelimeleri hem telaffuz kolaylığı hem de işitsel estetik yönünden daha uygun örnekler sunmaktadır. Öte yandan çölde yetişen bir bitki anlamına gelen الھُجْع kelimesi, tenâfürün en uç örneklerinden birini teşkil etmekte ve telaffuz esnasında insanda adeta nefes kesici bir etki yaratmaktadır.

Yukarıdaki örneklerden anlaşıldığı gibi Arap dilinde kelimelerin fonetik özellikleri, dilin hem kullanımı hem de algılanışı üzerinde büyük bir etkiye sahiptir. Dolayısıyla kelimelerin telaffuzu ve cümlelerin oluşturulması sürecinde anlamın yanı sıra ses uyumu, telaffuz kolaylığı gibi unsurlar da dikkate alınmalıdır.

1.2. Tenâfürün Tarihsel Gelişimi ve Arap Dili Çalışmalarındaki Yeri

Tenâfür, Arap dili çalışmalarında özellikle belâgat ilmi çerçevesinde, tarihsel süreç içerisinde fark edilmiş ve geniş bir yelpazede incelenmiş dilbilimsel ve fonetik bir kavramdır. Bu kavram ilk olarak sarf çalışmalarında ortaya çıkmış, daha sonra belâgatte fesâhate aykırı durumların belirlenmesi bağlamında geniş bir tartışmaya konu olmuştur.

¹⁹ Çölde yetişen bir bitki.

²⁰ Yüksek sesli ses.

²¹ Hastalıktan kurtulup iyileşmek.

²² Alevî, *et-Tırâz*, 1/57; Ebû Hâmid Bahâüddîn Ahmed b. Ali b. Abdilkafî es-Sübki, *'Arûsü'l-efrâh fî şerhi Telhîsi'l-Miftâh* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'asriyye, 2003), 1/58-59; Merâgî, *'Ulûmu'l-belâga*, 1993/1414, 16; Abdurrahmân b. Hasan Habenke el-Meydânî, *el-Belâgatu'l-'Arabîyye usûsuhâ ve 'ulûmuuhâ ve funûnuhâ* (Dimaşk: Dâru'l-kalem, 1996), 1/111.

²³ Yağmurlu bulut.

²⁴ Devamlı yağan yağmur.

²⁵ Yağmur bulutu.

Tenâfûr kavramı ile ilgili ilk izahatın morfoloji (sarf) çalışmalarında yapıldığı anlaşılmaktadır. Bu alandaki dilbilimciler, Arapça kelimelerin yapısını ele alırken hazif (çıkarma), ziyâde (ekleme), kalb-ibdâl (ses dönüşümleri), idgâm (harflerin birleştirilmesi) gibi sesler arası ilişkileri incelemiş, böylece sesbilim ve morfoloji arasında güçlü bir ilişki kurmuşlardır.²⁶

Bu konuda özellikle İbn Cinnî'nin çalışmaları dikkat çekici niteliktedir. Onun, "*Sirru Sinâ'ati'l-i'râb*" ve "*el-Hasâis*" adlı eserlerinde yaptığı analizler, kelimenin ses yapısı ve Arap dilinin fonetiği açısından önemli veriler içermektedir. Bu bağlamda İbn Cinnî'nin yaptığı derinlemesine incelemeler, tenâfûr kavramının teorik alt yapısını oluşturmuş ve sonraki dönemlerde konunun geniş bir şekilde tartışılmasına zemin hazırlamıştır.²⁷

Tenâfûr kavramı ile ilgili ilk çalışmalar, hicri 2. yüzyılın sonlarında yaşayan Halil b. Ahmed'e (ö. 175/791) kadar uzanmaktadır.²⁸ Fakat tenâfûrün geniş bir şekilde irdelenmesi, bir sonraki asırda yaşayan Câhiz (ö. 255/869) ile birlikte gerçekleştirilmiştir. Câhiz bu fonetik olaya harflerin birleşmesi anlamına gelen iktirân-i hurûf (اِئْتِرَانُ الْخُرُوفِ) tabiri altında ele almış, dilin doğal seyri içinde bazı harflerin belli bir kelimede bir arada kullanıldığını bazılarının ise aynı kelimede buluşamayacağını vurgulamıştır.²⁹ Câhiz'in bu konudaki izahatı, tenâfûrün yavaş yavaş sistemli bir şekilde incelenmeye başladığının bir işaret olarak değerlendirilebilir.

Tenâfûr kavramı, sadece dilbilimcilerin değil, aynı zamanda kriptoloji (ta'miye) alanında çalışmalar yapan alimlerin de ilgisini çekmiştir. Bu alanda öne çıkan Kindî (ö. 252/866), İbn Düneynîr (ö. 627/1229), İbn 'Adlân (ö. 666/1268) gibi bazı düşünürler, kriptoloji çalışmaları sırasında Arap dilinde bir kelimede toplanamayacak harflerin istatistiksel verilerini hazırlamışlardır.³⁰

²⁶ Abdülhamid Hindâvî, "Tahkik Bölümü", *el-Hasâis* (Kahire: Dâru'l-kutubi'l-Mısriyye, 1952), 1/18; İhâb Hemmâm eş-Şivî, "el-Mütenâfirâtü's-savtiyye el-câize fi'l-binyeti's-sarfiyye", *Mecelletü külliyyeti'l-âdab Câmi'ati'l-Mansûriyye* 62 (2018), 268.

²⁷ Hindâvî, "Tahkik Bölümü", 1/18; Şivî, "el-Mütenâfirâtü's-savtiyye el-câize fi'l-binyeti's-sarfiyye", 268.

²⁸ Hafâcî, *Sirru'l-fesâha*, 101.

²⁹ Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, 1/77.

³⁰ Nasîra Şeyâdî, "Üsûlü't-tefkîrî'l-istilâhî es-savtî 'inde'l-felâsifeti'l-müslimîn ve mesâdiruhüm", *Mecelletü İhlât* 3 (2019), 45-46.

Çeşitli Arapça metinler üzerinde yaptıkları analizler, sonraki dönemlerde tenâfür içerik kelimelerin tespiti için önemli bir veri kaynağını oluşturmuştur.³¹

Hicri 5. ve 7. yüzyıllar arasında tenâfür kavramı, geniş bir yelpazede tartışılmış ve tenâfürün oluşum kaynağı hakkında önemli teoriler geliştirilmiştir. Bu konuda yaptığı analizler ile dikkatleri üzerine çeken Ebü'l-Hasan er-Rummânî, İbn Sinân el-Hafâcî (ö. 466/1073) ve İbnü'l-Esîr (ö. 637/1239) gibi alimler, tenâfür kavramını derinlemesine ve kapsamlı bir yaklaşımla incelemişlerdir.³² Söz konusu dilbilimciler, tenâfürün sadece bir dilbilimsel veya fonetik bir terim olmanın ötesinde edebi eserlerin anlaşılabilirliğini ve estetik yönünü de etkileyen önemli bir faktör olduğunu vurgulamışlardır. Bu dönem, tenâfürün daha sofistike bir yaklaşımla irdelendiği ve teorik çerçevesinin belirginleştiği bir zaman dilimi olarak değerlendirilebilir.

Sekkâkî (ö. 626/1229) ile birlikte belâgat ilmi, sistemli bir disiplin haline gelerek birçok belâgat kavramının terimsel tanımları yapılmıştır. Bu bağlamda fasih kelimelerin şartlarından biri olarak ele alınan tenâfürün tanımı yapılmış ve oluşum kaynağına dair önemli görüşler ortaya konmuştur. Sekkâkî'nin *el-Miftâh*'ını şerh eden Kazvîni, tenâfür kavramını anlaşılır bir şekilde tanımlayarak belli örnekler ile somutlaştırmaya çalışmıştır. Sekkâkî ve Kazvîni sonrası belâgat çalışmalarında tenâfürün mahiyeti ve oluşum nedeni üzerinde tartışmalar yoğun bir şekilde devam etmiştir. Tenâfür kavramına dair yapılan yorumlar, genelde Kazvîni'nin belirlediği kavramsal çerçeve etrafında yoğunlaşmıştır. Bu konuda ortaya çıkan görüşler ve yapılan analizler, tenâfürün anlaşılmasına ve daha geniş perspektiflerden değerlendirilmesine olanak sağlamıştır. Konuyla ilgili yapılan tartışmalar, Kur'an-ı Kerim'de tenâfür olgusunun var olup olmadığı meselesine kadar uzanmıştır.³³

³¹ Yahya Mir 'Alem, "İshâmâtü 'ulemâi't-ta'miye fi'l-lisâniyyâti'l-'Arabiyye", *Mecelletü mecmâi'l-lugati'l-'Arabiyye bi Dimaşk* 3/79 (2005), 529-544; Şeyâdî, "Üsûlü't-tefkiri'l-istilâhi es-savti inde'l-felâsifeti'l-müslimîn ve mesâdiruhüm", 45-46.

³² Hafâcî, *Sirru'l-fesâha*, 101-102; Rummânî, *en-Nüket fi i'câzi'l-Kur'ân*, 96, 101, 104; Ebü'l-Feth Ziyâüddîn Nasrullâh b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Meseli's-sâir fi edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Beyrut: el-Mektebetü'l-'asriyye, 1420), 1/173-174.

³³ Muhammed b. Osman ez-Zevzenî, *Şerhu't-Telhîs* (Berlin Halk Kütüphanesi, ts.), vr. 2; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 141.

Tenâfûr olgusu, günümüzde de önemini korumakta, bazı belâgat ve fonetik çalışmalarda tartışılmaya devam etmektedir. Bir kısım araştırmacılar tenâfûrün tanımlanması ve oluşum nedeni bağlamında geleneksel yaklaşımları benimserken, diğerleri yeni bakış açıları sunmaktadır. Özellikle sesbilim alanında yapılan çalışmalarda tenâfûrün daha çok teknik analizler ile incelendiği görülmektedir.

2. Tenâfûr-i Hurûfün Oluşum Kaynağı ile İlgili Görüşler

2.1. Klasik Dilbilimcilere Göre Tenâfûr-i Hurûf

Arap dilbilimcileri ve belâgatçıları arasında, tenâfûrün bir olgu olarak görüldüğü ve dildeki varlığı konusunda genel bir uzlaşa olduğu söylemek mümkündür. Ancak tenâfûrün oluşum kaynağı hakkında çeşitli teoriler ortaya çıkmış ve bu konu farklı perspektiflerle incelenmiştir. Bu konuda zamanla büyük bir akademik literal veri oluşmuştur. Bu çalışmaların niceliği, tenâfûr kavramının karmaşık doğasını ve Arap dilbilimindeki merkezi konumdaki önemini yansıtmaktadır.

Tenâfûrün oluşum kaynağına dair ilk yorumun, Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî tarafından yapıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim İbn Sinân el-Hafâcî, *Sirru'l-fesâha* adlı eserinde, Ferâhîdî'nin harflerin telaffuz sırasındaki oluşan tenâfûr, harflerin mahreçlerinin aşırı yakın olması veya aşırı uzak olmasına bağladığını ifade etmiştir. Hafâcî'nin ifade ettiğine göre Ferâhîdî, harflerin mahreçleri arasındaki mesafenin aşırı derecede fazla olmasını "sıçrama"ya (طَفَر) aşırı derecede az olmasını ise "zincire vurulmuşun yürüyüşü"ne (مَشْيُ الْمُقْتَدِ) benzetmiş ve dil kaslarının her iki durumda da zorlandığına dikkat çekmiştir.³⁴

Tenâfûr kavramının gelişimine önemli katkılar sunan Câhiz, bu dilbilimsel olguyu şiirin estetiği ve akıcılığı bağlamında ele alır. Ona göre tenâfûr, şiirin akıcılığını ve sahip olduğu estetik değeri doğrudan etkileyen bir faktördür. O, bazı şiirlerin okumasının ve tekrarlamasının zorluğunu tenâfûr olgusuna bağlar. Câhiz, mükemmel bir şiiri tanımlarken, şiirdeki ses uyumunun ve fonetik akıcılığın önemine dikkat çeker; kelimelerin ve harflerin uyum içinde bir arada bulunması gerektiğini savunur.³⁵ Câhiz, bazı Arap harflerinin doğası gereği birbirlerine uyumsuz olduğuna inanır ve bunların bir kelimede birleşemeyeceğini

³⁴ Hafâcî, *Sirru'l-fesâha*, 101.

³⁵ Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, 1/75.

ileri sürer. Konunun izahı bağlamında zây (ز) harfinin, zâ (ظ), sîn (س), dâd (ض) ve zâl (ذ) harfleriyle aynı kombinasyon içinde gelemediğini söyler. Keza cîm (ج) harfinin zâ (ظ), kâf (ك), tâ (ط) ve gayn (غ) harfleriyle aynı kelimeye kullanılmayacağını belirtir.³⁶ Bu durum, harflerin kelimenin başında, ortasında veya sonunda olması fark etmeksizin geçerlidir. Câhiz, konunun anlaşılması bağlamında çeşitli örnekler sunar. Bununla beraber konunun çok daha geniş ve girift olduğuna dikkat çekerek kendisinin bu konuyu bütün boyutları ile ele almadığını belirtir.³⁷

Rummânî (ö. 384/994), tenâfûr kavramını Halîl b. Ahmed'in fikirleri ekseninde açıklar. Ona göre, tenâfûrün sebebi harflerin çıkış noktaları arasındaki aşırı yakınlık veya uzaklıkla ilgilidir.³⁸ Rummânî, Ferâhîdî'nin tenâfûr hakkındaki benzetmesinden yararlanarak, aşırı uzak harflerin dilin sıçramasına, aşırı yakın harflerin ise dilin zorlanmasına neden olduğunu söyler. O'na göre, fesâhat açısından ideal kelime, bu iki uç arasında bir kombinasyona sahip kelimedir. Rummânî, tenâfûr (تنافر) kavramını telâümün (تلاؤم) bir zıddı olarak değerlendirir ve kelimelerde ses kombinasyonunu üç temel kategoride inceler: Tamamen uyumsuz olan mütenâfir (متنافر), tam uyumlu mütelâim (متلايم) ve orta derece mütelâim kelimeler.³⁹ Rummanî, telâümü birbiriyle uyumlu harflerin oluşturduğu ses kombinasyonu olarak nitelendirirken tenâfûrün oluşumunu aşırı yakınlık veya aşırı uzaklık şeklinde açıklar. Rummânî'ye göre mütelâim bir kelime, anlamı kolayca anlaşılabilen, telaffuzu kolay ve kulağa hoş gelen bir özelliği sahiptir. Rummânî, mütenâfir ve mütelâim kelimenin fesâhat açısından değerini, aynı metnin güzel ve çirkin yazıyla yazılmış hallerinin okunma deneyimine benzeterek izah eder.⁴⁰ Rummânî, Kur'an'da geçen bütün kelimelerin mütelâim olduğunu ve bu durumun Kur'an'ın taklit edilmezliğinin (i'câz) bir göstergesi olduğunu savunur. Telâüm ve tenâfûrün kısmen sübjektif bir özelliğe sahip olduğuna dikkat çeken Rummânî, insanların uyumlu (mütelâim) ve uyumsuz (mütenâfir) sözü algılama konusunda farklı duyarlılıklara sahip

³⁶ Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, 1/77.

³⁷ Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, 1/77.

³⁸ Rummânî, *en-Nüket fî i'câzi'l-Kur'ân*, 96.

³⁹ Rummânî, *en-Nüket fî i'câzi'l-Kur'ân*, 94-95.

⁴⁰ Rummânî, *en-Nüket fî i'câzi'l-Kur'ân*, 96.

olabileceğini vurgular ve bunun nedeninin, insanlardaki bireysel algı ve ses estetiğinin deneyimi ile alakalı olduğunu belirtir.⁴¹

İbn Cinnî, Arap dilinde kelimeleri oluşturan harflerin telaffuz özellikleri ve birbiriyle kullanımlarına dair kapsamlı analizler yapmıştır.⁴² Bu bağlamda tenâfûr konusuna da değinen İbn Cinnî, kelimelerin sesbilim açısından özellikleri hakkında önemli bilgiler vermiştir. Ona göre Arap dilinde bir kelimenin güzel ve akıcılığı onu oluşturan harflerin mahreçleri ile doğrudan orantılıdır. Mahreçleri birbirinden uzak harflerden oluşan kelimelerin daha akıcı ve fasih bir yapıya sahip olduğunu; ancak boğaz harfleri başta olmak üzere yakın mahreçleri harflerin birleşimi ile oluşan kelimelerin ise kulağa hoş gelmeyen ve zor telaffuz edilen bir yapıda olduğunu belirtir.⁴³ İbn Cinnî, bu konudaki görüşünü desteklemek için çeşitli örnekler sunar. Örneğin مَهْه (meheh), فَهْه (feheh) ve ضَغِغَة (dagîga) yakın mahreçli harfleri barındıran kelimelerin son derece ahenksiz bir yapıda olduğunu, ancak شَدِيد (şedîd), سَدِيد (sedîd), حَدِيد (hadîd) ve جَدِيد (cedîd) gibi örneklerde görüldüğü gibi yakın mahreçli harfler arasında başka bir harf girdiğinde kelimenin akıcı bir yapıya kavuştuğuna dikkat çeker.⁴⁴ İbn Cinnî, Arap dilindeki kelimelerin kullanım sıklığını da üç başlık altında sıralar: a) Uzak mahreçli harflerden oluşan kelimeler (en sık kullanılan kelimeler), b) Aynı cinsten oluşan muda'af (مُضَعَّف) yapıları kelimeler (ikinci sırada en sık kullanılan kelimeler), c) Yakın mahreçli harflerden oluşan kelimeler (en az kullanılan kelimeler).⁴⁵

Büyük ölçüde İbn Cinnî'nin tenâfûr anlayışından etkilenen İbn Sinân el-Hafâcî, Rummânî'nin bu konudaki görüşüne şiddetle karşı çıkar. Ona göre tenâfûrün gerçek nedeni, harflerin mahreçlerinin aşırı uzak oluşu değil, yakın oluşudur. Dolayısıyla tenâfûrün temel nedeni, yakın mahreçli harflerin bir kelimede birleşmesi sonucu meydana gelen olumsuz kombinasyondur.⁴⁶ Hafâcî, mahreçleri uzak harflerden teşekkül eden kelimelerin ise aksine Arap dilinde

⁴¹ Rummânî, *en-Nüket fî i'câzi'l-Kur'ân*, 95.

⁴² İbn Cinnî, *Sirru sinâ'ati'l-i'râb*, 1/79.

⁴³ İbn Cinnî, *Sirru sinâ'ati'l-i'râb*, 2/430.

⁴⁴ İbn Cinnî, *Sirru sinâ'ati'l-i'râb*, 1/79-80.

⁴⁵ İbn Cinnî, *Sirru sinâ'ati'l-i'râb*, 1/79-80.

⁴⁶ Hafâcî, *Sirru'l-fesâha*, 101.

ses uyumu açısından en mütelâim (uygun) kelimeler olduğunu savunur. Bu durumu somutlaştırmak için aynı renklerden oluşan bir resim ile farklı renkler kullanılarak çizilen bir resmin insanda uyandırdığı hisse benzetir. Bu bağlamda farklı mahreçlere sahip harflerin oluşturduğu bir kelimenin insan kulağında daha hoş ve ahenkli bir izlenim bıraktığının altını çizerek.⁴⁷ Hafâcî, bu yaklaşımını desteklemek için çeşitli örnekler verir. Örneğin “ev, em” (أَؤُ, أُم), “Elif-Lam-Mim” (ألم) gibi kelimelerin, farklı mahreçlere sahip harflerden oluştuğunu, buna rağmen telaffuzlarının gayet kolay olduğunu ifade eder. Fakat “ah” (أه) ve “sz” (سز) ve مُغْعَغ gibi yakın mahreçli harflerden teşekkül eden ses kombinasyonların telaffuzda zorluğa ve ahenksizliği neden olduğu belirtir. Hafacî, Arap dilindeki ibdâl (harfin başka bir harfe dönüşmesi), idgâm (harflerin birleşerek okunması) ses olaylarının, yakın mahreçli harflerin neden olduğu zorluğu aşmanın bir sonucu olarak gerçekleştiğini ileri sürer. Bu durum, tenâfürün asıl nedeninin harflerin uzak mahreçli olması değil, yakın mahreçli olması görüşünü desteklemektedir.⁴⁸

Belâgat ilminin kurucusu kabul edilen Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1078-79), tenâfür ve fesâhat kavramlarını çağdaşı Hafacî’den daha geniş ve farklı bir şekilde ele almıştır. Cürcânî, bir kelimenin sadece fonetik yapısına bakılarak onda tenâfür olup olmadığına karar verilemeyeceğini, aynı zamanda kelimenin kullanıldığı bağlamın (nazım) da göz önünde bulundurulması gerektiğini savunmuştur.⁴⁹ Cürcânî’nin bu yaklaşımı, “fesâhati yalnızca fonetik düzeyde değerlendiren” dönemin yaygın anlayışına bir eleştiri niteliğindedir. Cürcânî’ye göre bir kelimenin fasih olup olmadığını belirleyen unsurlar, yalnızca sözcüğü oluşturan harfler değil, aynı zamanda kelimenin cümledeki konumu ve görevidir.⁵⁰ Cürcânî bu görüşünü Hûd Suresinin 44. ayetini⁵¹ örnek

⁴⁷ Hafâcî, *Sirru’l-fesâha*, 101.

⁴⁸ Hafâcî, *Sirru’l-fesâha*, 101.

⁴⁹ Ebû Bekr Abdülkahir b. Abdurrahman el-Cürcânî, *Delâilü’l-i’câz fî ilmi’l-me’ânî*, thk. Abdülhamid Hindâvî (Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, 2001), 39-40.

⁵⁰ Cürcânî, *Delâilü’l-i’câz*, 40.

⁵¹ “وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكَ وَيَا سَمَاءُ أَقْبَلِي وَغِيضَ الْمَاءِ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ” (Sonra) “Ey toprak suyunu yut! Ey gök sen de tut!” denildi. Su çekildi; hüküm yerini buldu; gemi Cûdî’nin

verir ve ayette yer alan her kelimeyi hem tek başına hem de ayetteki konumuna göre karşılaştırarak inceler. Bu ayete dair yaptığı analizleri ile Cürçânî, kelimelerin ayetin bütünü içinde oluşturduğu uyum ve ahengın tek başına ele alındığında ortaya çıkmadığı sonucuna varır.⁵² Onun bu bakış açısı, dilin estetik ve işlevsel olarak değerlendirilmesinde nazımın (sözdizim) önemini açıkça ortaya koymaktadır. Cürçânî'nin nazım teorisi, modern dönemde de birçok belâgatçının çalışmalarına temel teşkil etmiş ve dilbilimsel analizlerde bağlamın önemini ön plana çıkarmıştır.

İbnü'l-Esîr (ö. 637/1239), belâgatte birçok konuda Hafâcî'nin görüşlerinden etkilense de tenâfûr-î hurûf konusunda farklı bir görüş ortaya koymuştur. Ona göre bir kelimede tenâfûrün olup olmaması, yakın veya uzak mahreçli harflerin bir araya gelmesi ölçütün ile sınırlandırılmaz. İbnü'l-Esîr, tenâfûrün tespitinde yegâne ölçütün "semi" (السَّمْع) yani işitme olduğu görüşünü benimser.⁵³ Bu bağlamda dil kullanıcıları, kelimelerin fesâhatini anlamak için herhangi bir fonetik analizini ihtiyaç duymadan doğal olarak sadece işiterek tespit edebilirler. İbnü'l-Esîr, fesâhatin belirlenmesinde harflerin mahreçlerini esas alan Hafâcî'nin görüşünün pratikte uygulanabilir olmadığını ve dili konuşan insanların doğal algısıyla örtüşmediğini savunur.⁵⁴ Bu konuda eleştirilerini genişleten İbnü'l-Esîr, Hafâcî'nin benimsediği "yakın mahreç" teorisinin tenâfûrün tespiti konusunda birçok istisnası olduğunu örneklerle ortaya koyar. Örneğin, mahreçleri yakın harflerden oluşan شَجِي (şecî), جَيْش ve فَم (fem) gibi kelimeler, estetik yönünden fasih olduğu halde mahreçleri uzak harflerden oluşan مَلْع (mele'e) gibi kelimelerin mütenâfir olduğunu ileri sürer. Ayrıca, مَلْع gibi mütenâfir bazı kelimelerin, farklı harf dizilimleri sonucunda اَلِمَة ('alime), لَمْع (leme'a) gibi fasih bir yapıya dönüşebileceğini belirtir. Bu nedenle İbnü'l-Esîr, İbn Sinân'ın "yakın mahreç" teorisinin dil gerçekliğini tam olarak yansıtmadığını iddia eder.⁵⁵

üzerine oturdu; "Zalimlerin topunun canı cehenneme!" denildi." Bk. Cürçânî, *Delâilü'l-i'câz*, 40.

⁵² Cürçânî, *Delâilü'l-i'câz*, 40.

⁵³ İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-sâir*, 1/172-174.

⁵⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-sâir*, 1/173.

⁵⁵ İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-sâir*, 1/173.

Belâgat ilminin sistematik bir hüviyete kavuşmasında öncü bir rol oynayan Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî, *Miftâhü'l-'ulûm* adlı eserinde, kelime ve kelimelerin fesâhatine aykırı durumlar bağlamında tenâfür kavramını kullanmıştır.⁵⁶ Ancak Sekkâkî, bu kavramın mahiyeti, oluşum nedeni gibi hususları ele almamış, kelimenin ve kelimelerin fesâhatine aykırı bir durum olduğunu belirtmekle yetinmiştir. Daha sonra Sekkâkî'nin *Miftâh*'ını *Telhîsü'l-Miftâh* adıyla kısaltan Kazvîni, bu eserine *el-Îdâh* isimli bir şerh yazmış ve orada tenâfür kavramını tanımlamıştır.⁵⁷ Orun yaptığı tanım, Sekkâkî'nin eksik bıraktığı bir noktayı tamamlar niteliktedir. Fakat kendisi de Sekkâkî gibi tenâfürün oluşum kaynağına dair herhangi bir bilgiye yer vermemiştir.

Kazvîni'nin çağdaşı olan Yahyâ b. Hamza el-Alevî (ö. 749/1348), *et-Tırâz* adlı eserinde tenâfür konusuna dair kapsamlı bir analiz yapmıştır. Alevî, tenâfür konusunda genel olarak İbnü'l-Esir'in görüşlerinden etkilenmiş ve çoğu dilbilimcinin, tenâfür konusunda benimsediği harflerin çıkış yerleri teorisine karşı çıkmıştır.⁵⁸ Alevî'ye göre, harflerin yakınlık veya uzaklığını esas alan kurallar, fesâhatin ve tenâfürün belirlenmesi için tam bir kriter olamaz. Kendisi, bunun yerine fesâhat ve tenâfürün anlaşılmasında kriter olarak "zevk" kavramını öne sürer.⁵⁹ Onu bu bakış açısı, dil estetiğinin değerlendirilmesinde daha öznel ve kültürel bir yaklaşımı temsil etmesi açısından dikkat çekicidir. Alevî, kelimenin fesâhatinin harflerin çıkış yerlerinden ziyade dilin doğal akışı ve zevkle ilgili olduğunu savunur. Bu görüşüyle, dil estetiğinin mekanik kurallardan ziyade, dil kullanıcılarının doğal algısına dayandığını vurgular.⁶⁰ Alevî, fasih bir kelimenin oluşturulması için harflerin uyumu, kelimenin dengeli ağırlığı ve hareketlerin uygun sıralanması bazı kriterlerin bulunduğunu belirtir. Ancak bu kriterlerin katı kurallar olarak değil, dil topluluğunun zevkine göre şekillenen esnek prensipler olarak görülmesi gerektiğini savunur.⁶¹

Kazvîni sonrası dönemde, belâgat alanındaki çalışmalarda kelimenin fesâhati ve tenâfür konuları ele alınırken, genellikle Alevî'nin detaylı olarak

⁵⁶ Sekkâkî, *Miftâhü'l-'ulûm*, 421.

⁵⁷ Kazvîni, *el-Îdâh*, 13.

⁵⁸ Alevî, *et-Tırâz*, 1/59.

⁵⁹ Alevî, *et-Tırâz*, 1/59.

⁶⁰ Alevî, *et-Tırâz*, 1/60.

⁶¹ Alevî, *et-Tırâz*, 1/60.

açıkladığı “zevk” kavramı temel alınmıştır. Bu yaklaşım, o dönemde dil estetiğinin değerlendirilmesinde daha öznel ve kültürel bir bakış açısının benimsendiğini gösterir. Çoğu belâgat alimi, tenâfûrün ölçütü olarak “zevk-i sahîh” veya “zevk-i selîm” tabirini esas almış, böylece dilin estetik değerlendirilmesinde toplumun genel dil algısı ve kültürel birikimi ön plana çıkarılmıştır. Bu gelişme, belâgat çalışmalarında önemli bir dönüm noktasını temsil eder. Önceki dönemlerde harflerin çıkış yerleri veya fonetik özellikleri gibi daha mekanik kriterlere dayanan değerlendirmeler, yerini daha bütüncül ve kültürel bir yaklaşıma bırakmıştır. “Zevk” kavramının ön plana çıkması, dilin sadece teknik özelliklerinin değil, aynı zamanda toplumun estetik anlayışının ve dil kullanım alışkanlıklarının da dikkate alınması gerektiğini vurgulamıştır.

Ancak dönemin genel eğilimine rağmen, farklı görüşler de ortaya çıkmıştır. Örneğin, *et-Telhîs*’in şârihlerinden Muhammed b. Osmân ez-Zevzenî (ö. 792/1390), tenâfûr-i hurûf konusunda “mahreç yakınlığı” teorisini sıkı bir şekilde savunmuş ve bunu tenâfûrün belirlenmesinde tek ölçüt olarak kabul etmiştir.⁶² Zevzenî’nin bu yaklaşımı, oldukça tartışmalı bir iddiayı da beraberinde getirmiştir. Zira o, mahreçleri birbirine yakın harflerden oluşan kelimelerin, Kur’an’da yer alsalar bile tenâfûr örneği olabileceğini savunmuştur. Bu görüşünü teyit etmek için Kur’an’da geçen ﴿أَمْ أَغْلَظَ﴾⁶³ kelimesini örnek olarak vermiştir.⁶⁴ Zevzenî’nin bu iddiası, Kur’an’ın dilsel mükemmelliği hakkındaki geleneksel İslami anlayışla çelişir görünmektedir. Bu nedenle Zevzenî, bu görüşünü daha geniş bir bağlamda açıklamaya çalışmıştır. Ona göre bir metin içinde tek bir kelimenin fesâhat açısından uyumsuz olması, metnin genel fesâhatine zarar vermez. Bu düşüncesini desteklemek için Kur’an’daki yabancı kelimelerin varlığını örnek gösterir. Kur’an’da Arapça olmayan bazı kelimelerin bulunması, Kur’an’ın genel olarak Arapça olma özelliğini etkilemediği gibi fesâhat açısından zayıf sayılabilecek bazı kelimelerin varlığı da Kur’an’ın genel fesâhatine zarar vermez.⁶⁵ Zevzenî, bu yaklaşımıyla potansiyel bir tartışmanın önüne geçmeye çalışmıştır. Kendisi, bir yandan Kur’an’daki bazı kelimelerin fesâhat

⁶² Zevzenî, *Şerhu’t-Telhîs*, vr, 2-3.

⁶³ Yâsîn, 36/60.

⁶⁴ Zevzenî, *Şerhu’t-Telhîs*, vr, 2-3.

⁶⁵ Zevzenî, *Şerhu’t-Telhîs*, vr, 3.

açısından sorunlu olabileceğini kabul ederken, diğer yandan bunun Kur'an'ın genel dilsel mükemmelliğine halel getirmeyeceğini savunmuştur.

Zevzenî'nin bu görüşü, sonraki belâgat alimleri tarafından çeşitli argümanlarla reddedilmiştir. Özellikle belâgat ilminde önemli bir konuma sahip olan Teftâzânî, kelimelerdeki tenâfürün yalnızca harflerin çıkış yerlerinin yakınlığı veya uzaklığı ile açıklanamayacağını savunmuş ve İbnü'l-Esîr'in ortaya koyduğu "zevk-i sahîh/selîm" teorisini güçlü bir şekilde desteklemiştir.⁶⁶ Teftâzânî, Zevzenî'nin Kur'an'da fesâhate aykırı bazı kelimelerin bulunabileceği görüşünü ele almış ve bunu şiddetle reddetmiştir. Zevzenî'nin, Kur'an'daki yabancı kelimelerin varlığını tenâfürün varlığına kıyas etmesine karşı çıkan Teftâzânî, diller arasındaki benzerliklerin kelimelerin o dile ait olmadığı anlamına gelmediğini savunmuştur. Kur'an'ın Arapça oluşu ile fesâhati arasında yapılan kıyası hatalı bulan Teftâzânî, Kur'an'ın Arapça oluşunun genel yapısıyla ilgili olduğunu, fesâhatin ise tek tek kelimelerin düzgünlüğüne bağlı olduğunu belirtmiştir.⁶⁷ Teftâzânî'ye göre, bir metnin fesâhati içindeki tüm kelimelerin fasih olmasına bağlıdır ve fasih olmayan tek bir kelime bile metnin fesâhatini zedeleyebilir. Ayrıca Teftâzânî, Zevzenî'nin bu yaklaşımının Allah'a cehalet, acizlik veya hikmetsizlik atfetme gibi kabul edilemez teolojik sonuçlara yol açabileceğini vurgulamıştır.⁶⁸

2.2. Modern Belâgat Çalışmalarında Tenâfür-i hurûf Olgusuna Yaklaşımlar

Modern dönem (19. yüzyıl sonları ve sonrası), dil ve edebiyat alanında önemli gelişmelere sahne olmuş ve bu durum "harflerin uyumsuzluğu" olarak bilinen "tenâfür-i hurûf" olgusuna yönelik araştırmalara da yansımıştır. Bazı dilbilimciler, bu konuda geleneksel "zevk-i sahîh" yaklaşımını benimserken diğer bazıları, geleneksel yaklaşımları sorgulamış, tenâfürün her zaman bir kusur olmadığını, hatta bazen anlamı güçlendirmek için bilinçli olarak kullanılabileceğini savunmuşlardır. Bu bölümde, belâgat alanına önemli katkılarda bulunmuş ve bu alanda kapsamlı çalışmalarıyla dikkat çeken isimlerin tenâfür-i hurûf konusundaki yaklaşımları üzerinde durulacaktır.

⁶⁶ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 141; Teftâzânî, *Muhtasarü'l-me'ânî*, 15.

⁶⁷ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 141; Teftâzânî, *Muhtasarü'l-me'ânî*, 15.

⁶⁸ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 141; Teftâzânî, *Muhtasarü'l-me'ânî*, 15.

Modern dönemde geleneksel belâgat anlayışı ile tanınan Mustafa Ahmed el-Merâgî, tenâfûr-î hurûf kavramını “bir kelimenin telaffuzunun zor ve kulağa hoş gelmemesi durumu” şeklinde tanımlayarak İbnü’-Esîr sonrası oluşan klasik “zevk-i selîm” görüşünü savunmuştur.⁶⁹ Merâgî, bu olgunun belirli bir kurala bağlı olmadığını, ancak sağlam bir zevk ve belâgat ustalarının üsluplarını inceleyerek geliştirilen bir his ile anlaşılabilceğini öne sürmüştür. İbnü’l-Esîr’in yaklaşımını benimseyen Merâgî, tenâfûrün anlaşılmasında harflerin çıkış yerlerinin yakınlığına dayalı bir kuralın geçerli olamayacağını savunmuştur. Ayrıca kelimenin uzunluğunun da tenâfûrün oluşmasında belirleyici bir faktör olmadığını ifade eden Merâgî, Kur’an-ı Kerim’de geçen ⁷⁰لَيْسَ خَلْقُكُمْ وَتَعَالَى كَلِمَتُكُمْ لِيُحْكَمَ (gibi uzun kelimelerin fasih olduğunu, ancak Arap dilinde سَلَكَ (selaka) ve حَنْشَلِيلَ (hanşelîl) gibi kısa kelimelerin ise tenâfûrlü olabileceğini vurgulamıştır.⁷¹ Tenâfûrün temel nedeni olmamakla beraber, üç harfli ve bazı dört harfli köklerin genellikle fasih olduğunu, beş harfli köklerin ise genellikle tenâfûr içerdiğini belirten Merâgî, bu nedenle Kur’an’da beş harfli köklerden türeyen kelimelerin bulunmadığını, sadece إِبراهيمَ (İbrahim) ve إِسْمَاعِيلَ (İsmail) gibi Araplaştırılmış peygamber isimlerinin yer aldığını açıklamıştır.⁷²

Merâgî ile benzer bir görüşte olan Ahmed eş-Şâyib, *el-Üslûb* adlı eserinde edebi ifadenin ses uyumu ve akıcılığı bağlamında tenâfûr konusuna değinmiştir.⁷³ Şâyib’e göre etkili bir edebi ifadenin oluşturulması için yazarın, sağlam edebi zevkiyle, metindeki uyumsuzlukları tespit edip giderme yeteneğine sahip olması gerekmektedir. Bu uyumsuzluklar, harflerin uyumsuzluğundan kaynaklanan tenâfûr-î hurûf ya da kelimelerin uyumsuzluğundan kaynaklanan tenâfûr-î kelimât olabilir. Şâyib, uyumsuzluğun kaynağı ne olursa olsun, yazarın bu tür öğeleri metinden uzaklaştırabilmesi gerektiğini savunur.⁷⁴ Bu yaklaşım, edebi bir metnin sadece anlamının değil, aynı zamanda fonetik yönünün

⁶⁹ Merâgî, ‘Ulûmu’l-belâga, 16.

⁷⁰ Nûr, 24/55.

⁷¹ Merâgî, ‘Ulûmu’l-belâga, 16.

⁷² Merâgî, ‘Ulûmu’l-belâga, 16.

⁷³ Şâyib, *el-Üslûb*, 199-200.

⁷⁴ Şâyib, *el-Üslûb*, 199.

de önemli olduğunu vurgular. Ona göre iyi bir yazar, kelimeleri sadece anlamlarına göre değil, seslerine göre de seçmeli ve düzenlemelidir.⁷⁵

Modern dönemde Arap belâğati üzerine önemli çalışmaları bulunan Ahmed el-Hâşimî (1878-1943), Bedevî Tabâne (1914-2000), Abdurrahmân Habenneke el-Meydânî (1927-2004) ve Ahmed Matlûb'un da (1936-2018) tenâfûr konusunda geleneksel yaklaşımı sürdürdükleri görülmektedir.⁷⁶ Söz konusu yazarlar, eserlerinde tenâfûr konusunu ele alırken, eski belâgat alimlerinin görüşlerini temel almış ve tenâfûrün anlaşılması ile tespit edilmesinde sağlam bir edebi zevkin esas alınması gerektiğini vurgulamışlardır. Ayrıca, bir metnin uyumlu veya uyumsuz olduğunun belirlenmesinde sadece dilbilgisi kurallarının değil, okuyucunun veya dinleyicinin estetik algısının da önemli olduğunu savunmuşlardır. Söz konusu yazarlar, tenâfûr konusunda geleneksel yaklaşımı korumakla birlikte, bu kavramı daha geniş ve esnek bir çerçevede ele almış, tenâfûrün belirlenmesinde sadece katı dilbilgisi kurallarına bağlı kalmamış, aynı zamanda edebi zevk ve okuyucunun estetik algısı gibi subjektif faktörleri de değerlendirmelerine katmışlardır.⁷⁷

Cürcânî'nin nazım teorisini temel alan Muhammed en-Nüveyhî, tenâfûr kavramına radikal bir yaklaşım getirmiştir. Nüveyhî, klasik Arap belâgat geleneğinde genellikle bir kusur olarak kabul edilen tenâfûrün, aslında şiirsel anlatımı güçlendiren bilinçli bir tercih olabileceğini öne sürmüştür.⁷⁸ Bu bağlamda, zor telaffuz edilen veya kulağa hoş gelmeyen kelimelerin, şiirde anlatılan durumun zorluğunu veya karmaşıklığını yansıtmada etkili olabileceğini savunmuştur. Nüveyhî, tenâfûrün şiirsel anlatımdaki rolünü beş temel argüman üzerinden savunur: Bilinçli kullanım ve anlamsal uyum, görsel ve işitsel uyum, duysal deneyim, şiirsel etki, dilbilimsel ve fonetik analiz. Bu argümanları desteklemek için çeşitli şiir örnekleri sunar ve bunları detaylı bir şekilde analiz eder.⁷⁹

⁷⁵ Şâyib, *el-Üslûb*, 200.

⁷⁶ Haşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, 20; Bedevî Ahmed Tabâne, *Mu'cemü'l-belâğati'l-'Arabiyye* (Riyâd: Dâru'l-menare, 1988), 669; Meydânî, *el-Belâgatu'l-'Arabiyye*, 1/111-112; Ahmed Matlûb, *Mu'cemü'l-mustalahâtî'l-belâğiyye ve tetavvürühâ* (Bağdat: Matbû'âtü'l-Mecma'i'l-'ilmiyyi'l-'Irâkî, 1986), 2/360.

⁷⁷ Haşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, 20; Tabâne, *Mu'cemü'l-belâğati'l-'Arabiyye*, 669; Meydânî, *el-Belâgatu'l-'Arabiyye*, 1/111-112; Matlûb, *Mu'cemü'l-mustalahât*, 2/360.

⁷⁸ Nüveyhî, *eş-Şi'rü'l-câhilî*, 1/68-69.

⁷⁹ Nüveyhî, *eş-Şi'rü'l-câhilî*, 1/68.

Örneğin Cahiliye dönemi şairlerinden el-A‘şâ’nın “هَزَكُوْلَةُ فُنُقٌ دُرٌّ مَرَّافُهَا” mısrasındaki kelimelerin ve özellikle damme (ötre) harekelerin çokluğunun, tasvir edilen kadının iri ve yuvarlak hatlarını ses yoluyla yansıttığını öne sürer.⁸⁰ Nüveyhî’ye göre, bu tür kullanımlar şiirin sadece zihinsel değil, aynı zamanda duysal bir deneyim olduğunu göstermektedir. Ayrıca, tenâfûrün şiirin genel etkisine katkıda bulunabileceğini ve bazen şiirin en etkileyici unsurlarından biri olabileceğini savunur.⁸¹

Tenâfûr kavramını benzer şekilde ele alan Bekrî Şeyh Emîn, kelimelerin fesâhatinin değerlendirilmesinde yalnızca harflerin çıkış yerlerinin yakınlığının değil, aynı zamanda anlam, bağlam ve çağrışım gibi unsurların da dikkate alınması gerektiğini savunmuştur.⁸² Şeyh Emîn’e göre, bir kelimenin fesâhati, sadece ses yapısına indirgenemeyecek kadar karmaşık bir konudur. Bu bağlamda, kelimelerin fesâhati, okuyucu veya dinleyicide uyandırdığı etkiye, anlamı ne kadar iyi aktardığına ve estetik bir tatminkârlık sağlayıp sağlamadığına bağlıdır.⁸³ Şeyh Emîn, bu konudaki görüşünü desteklemek için klasik Arap şiirlerinden ve Kur’an-ı Kerim’den örnekler sunmuştur. Örneğin, ünlü Câhiliye şairi İmru’ül-Kays’ın (ö. 540 dolayları) şiirinde geçen “مُسْتَشْرِزَات” kelimesinin, dağınık ve karmaşık saçları tasvir etmek için kullanıldığını ve ses yapısının anlamı pekiştirmede etkili olduğunu belirtmiştir. Benzer şekilde Kur’an-ı Kerim’deki ﴿إِنَّا قُلُوبُ﴾ “yere çakılıp kaldınız”⁸⁴ ifadesi, muhatapların içinde bulundukları ruh halini aktarmada önemli bir etki uyandırdığını ifade etmiştir.⁸⁵

Abdülfettâh Besyûnî (1950-), bağlam teorisini savunan Nüveyhî ve Şeyh Emîn’in yaklaşımlarını daha da geliştirerek, tenâfûrün anlaşılmasında klasik zevk-i sahîh teorisi ile bağlam teorisinin bir sentezini oluşturmuştur.⁸⁶ Besyûnî

⁸⁰ Şiirin tamamı şu şekildedir: كَأَنَّ أَحْمَصَهَا بِالشَّوْكِ مُنْتَعِلٌ هَزَكُوْلَةُ فُنُقٌ دُرٌّ مَرَّافُهَا * “Kalm, iri yapılı, güçlü bir kadındır, sağlamdır dirsekleri; Ayak tabanları, dikenlerle kaplı bir ayakkabı giymiş gibidir.”

⁸¹ Nüveyhî, *eş-Şi‘rû’l-câhilî*, 1/68.

⁸² Şeyh Emîn, *el-Belâga fî sebbihe’l-cedîd*, 30-32.

⁸³ Şeyh Emîn, *el-Belâga fî sebbihe’l-cedîd*, 30.

⁸⁴ et-Tevbe, 9/38.

⁸⁵ Şeyh Emîn, *el-Belâga fî sebbihe’l-cedîd*, 31-32.

⁸⁶ Abdüfettâh Besyûnî Feyyûd, *‘İlmu’l-me‘ânî dirâse belâgiyye ve nakdiyye li mesâilî’l-me‘ânî* (Kahire: Mektebtü Vehbe, 1407), 24-26.

de Şeyh Emin'in örnek olarak gösterdiği مُسْتَشْرِزَات kelimesi ile ﴿إِنَّا قُلْنَا﴾ ayetini kendi teorisini desteklemek için kullanmıştır. Besyûnî'ye göre tenâfûr, sadece harflerin mahreçlerinin yakınlığı veya uzaklığı ile açıklanamaz, bunun yerine kelimelerin fesâhatini değerlendirirken sağlam edebi zevk, estetik anlayış ve bağlamsal faktörler de dikkate alınmalıdır. Ona göre tenâfûrün belirlenmesinde zevk-i sahîh esas olmakla beraber kelimenin bağlamı da gözden kaçırılmamalıdır.⁸⁷ Besyûnî'nin bu yaklaşımı, Arap dilbilimi ve belâgat çalışmalarında dilin daha dinamik ve çok boyutlu bir anlayışla ele alınması gerektiğine işaret etmektedir.

2.3. Modern Arap Dili Fonetiginde Tenâfûr-i Hurûfün Oluşumu ve Tenâfûr Örneklerinin Bilimsel Analizi

Arap dili fonetiğinin temelleri, İslam'ın ilk dönemlerinde Kur'an-ı Kerim'in doğru okunması ve aktarılması ihtiyacından doğan tecvid çalışmalarıyla başlamıştır. Bu kutsal metnin fonetik özelliklerini koruma gayesi, erken dönem Müslüman âlimlerin ses bilimi üzerine sistematik araştırmalar yapmasına vesile olmuştur.⁸⁸ Ayrıca Arap dilbilimciler, özellikle Halil b. Ahmed, İbn Cinnî gibi öncü isimler, dilin ses yapısını derinlemesine inceleyerek harflerin mahreçleri, ses özellikleri ve birbirleriyle etkileşimleri üzerine kapsamlı eserler kaleme almışlardır. Bu klasik dönem çalışmaları, Arapçanın fonetik sisteminin temel taşlarını oluşturmuş ve sonraki dönemler için sağlam bir bilimsel miras bırakmıştır.⁸⁹

Modern döneme gelindiğinde, Batı'daki dilbilim ve fonetik alanındaki gelişmelerin Arap dünyasına aktarılmasıyla birlikte, geleneksel yaklaşımlar yeni bilimsel metodolojilerle harmanlanmıştır. Modern dönemde gelişen fonetik bilim ile klasik morfoloji ve tecvit ilimlerdeki kavramların daha objektif ve ölçülebilir kriterlerle analiz edilmesinin önü açılmıştır. Bu bağlamda ağırlıklı olarak klasik belâgat kaynaklarında geçen ve fonetik bir olgu olan "tenâfûr" kavramı ses bilim çalışmalarına konu olmuştur. Bu kavramla ilgili ölçülebilir kriterlerle analiz edilmesinin önü açılmıştır. İbrahim Enîs, Temmâm Hassân ve

⁸⁷ Feyyûd, *İlmu'l-me'ânî*, 25.

⁸⁸ Gânım Kadûrî el-Hamad, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye 'inde 'ulemâi't-tecvid* (Amman: Dâru Ammâr li'n-neşr ve't-tevzî', 2007), 46-47.

⁸⁹ Hafâcî, *Sirru'l-fesâha*, 101; İbn Cinnî, *Sirru sinâ'ati'l-i'râb*, 2/230.

Muhammed Ali Rızk el-Hafâcî gibi yazarlar, bu kavram ve örnekleri ile ilgili kapsamlı analizler yapmışlardır.

Tenâfûr konusunda önemli izahatta bulunan Temmâm Hassân (1918-2011), Arap dilinin fonetik ve semantik yapısının uyumsuzluk (tenâfûr) ve aşırı benzerlikten (temâsül) kaçınma eğilimi gösterdiğini ileri sürmüştür.⁹⁰ Bu eğilimin dilin hem sistematik yapısında hem de bağlamsal kullanımında gözlemlendiğini belirtmiştir. Hassân, bu fenomeni “Arap zevki” olarak nitelendirdiği dilsel bir tercihle ilişkilendirmiş ve bu tercihin, anlam belirsizliğini önleme amacına hizmet ettiğini savunmuştur.⁹¹ Ona göre, Arapça’da farklılık (تَخَالُف) prensibi, ses çıkış yerlerinin yakınlığı ve uzaklığı gibi fonetik özellikler üzerine inşa edilmiştir ve kelimelerin oluşumundan cümle yapısına kadar dilin çeşitli seviyelerinde etkisini göstermektedir. Bu prensip, klasik Arap edebiyat eleştirmenlerinin “lafzi tenâfûr” kavramının temelini oluşturmuş ve dil kullanımında bir denge unsuru olarak işlev görmüştür. Hassân’ın bu analizi, Arap dilinin estetik ve işlevsel yönlerini bütünleştiren kapsamlı bir dilbilimsel yaklaşımı yansıtmaktadır.⁹²

Muhammed Hassân et-Tayyân (1955-) ve Fevzî Hasan eş-Şâyib (1944-) gibi çağdaş dilbilimciler, Arapçanın fonetik yapısı hakkında önemli gözlemlerde bulunmuşlardır.⁹³ Bu dilbilimcilerin analizleri, Arapçanın ses sisteminin karmaşık ve incelikli doğasını ortaya koymaktadır. Tayyân’ın görüşüne göre, Arapçada ses uyumsuzluğu (tenâfûr), seslerin birbirinden uzak olmasından değil, aksine çok yakın olmasından kaynaklanır. Bu teori, klasik mahreç yakınlığı fikrine dayanmaktadır. Tayyân, boğaz, diş eti ve dil ucu gibi yakın bölgelerden çıkan seslerin Arapça kelime yapısında genellikle bir arada bulunmadığını belirtmiştir.⁹⁴

⁹⁰ Hassan Temmâm, *el-Lugatü'l-‘Arabiyye mebnâhâ ve ma ‘nâhâ* (Dâru’s-sakâfe, 1994), 264-265.

⁹¹ Temmâm, *el-Lugatü'l-‘Arabiyye*, 264.

⁹² Temmâm, *el-Lugatü'l-‘Arabiyye*, 264-265.

⁹³ Muhammed Hassân et-Tayyân, *Keyfe tagdû fasîhen ‘affe’l-lisân* (Kuveyt: Vizaretü’l-evkâf ve’s-şuûnî’l-İslâmiyye, 2012), 45-46; Fevzî Hasan Şâyib, *Eseru’l-kavânîni’s-savtiyye fî binâi’l-kelime’l-‘Arabiyye* (Ürdün: ‘Alemü’l-kutubi’l-hadîs, 2004), 15-18.

⁹⁴ Tayyân, *Keyfe tagdû fasîhen ‘affe’l-lisân*, 45-46.

Şâyib ise Arapçanın kelime oluşturma sürecinde, seslerin çıkış noktalarının birbirinden uzak olmasına önem verdiğini vurgulamıştır. Bu özellik, dilin rahat ve akıcı bir şekilde konuşulmasını sağlar. Şâyib'e göre, bu yapı adeta müzikal bir çeşitlilik yaratmakta ve seslerin gerçek doğasını ortaya çıkarmaktadır. Böylece hem konuşmada hem de dinlemede karışıklık önlenmektedir. Arapça, ses uyumsuzluğundan kaçınmak ve kelimelerin açık ve anlaşılır (fasîh) olmasını sağlamak için, çıkış noktaları birbirine çok yakın olan sesleri aynı kelime içinde kullanmaktan genellikle kaçınır.⁹⁵ Ancak Şâyib, bazı kalıplaşmış ifadelerde veya belirli ses dizilimlerinde benzer veya yakın seslerin yan yana gelebileceğini de belirtmiştir. Bu durumlarda, dil sesler arasında bir etkileşim ve uyum sağlama mekanizması geliştirmiştir.⁹⁶

Klasik dilbilimcilerin مُسْتَشْرَرَات ve مُعْجَع gibi kelimelerdeki tenâfûr analizleri, fonetik ayrıntılara girmeden genellikle harflerin mahreçlerinin birbirine çok yakın olmasına bağlanmıştır. Örneğin, مُعْجَع kelimesinde bulunan ه (he), ع (ayn), خ (hâ) harfleri, boğaz bölgesinden çıkan seslerdir ve mahreçleri birbirine oldukça yakındır. Kelimedeki ع harfinin iki kez tekrar etmesi de tenâfûre katkıda bulunan bir faktör olarak görülmüştür.⁹⁷ Benzer şekilde مُسْتَشْرَرَات kelimesinde de mehmûse ve şedide olan ت (te) harfinin, mechûre (ötümlü) ve rihvet (sürtünmeli) olan س (sin), ش (şın) harfleri arasında gelmesi ve safîr (ıslık sesli) harflerin peş peşe gelmesinin tenâfûr nedeni olarak değerlendirilmiştir.⁹⁸

Arap dil fonetiği alanında önemli çalışmalar yapan İbrahim Enîs'in analizleri, bu konuda yeni bir bakış açısı sunmuştur. İbrahim Enîs, tenâfûrün oluşum nedenlerini iki ana faktöre bağlamaktadır. Birincisi, kas eforunu (الْجَهْدُ الْعَصْلِي)

⁹⁵ Şâyib, *Eseru'l-kavânîni's-savtiyye*, 15-17.

⁹⁶ Şâyib, *Eseru'l-kavânîni's-savtiyye*, 18.

⁹⁷ Bahâüddîn es-Sübkî, 'Arûsü'l-efrâh, 1/58; Alevî, *et-Tırâz*, 1/57; Abdülmüte'âl Sa'îdî, *Bugyetü'l-îdâh li-Telhîsi'l-Miftâh fî 'ulûmi'l-belâga* (Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 2005), 1/12.

⁹⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Meseli's-sâir*, 1/205; Alevî, *et-Tırâz*, 3/136; Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Arafe ed-Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî 'alâ muhtasari'l-ma'ânî*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-mektebetü'l-'asriyye, 2007), 1/149-150; Ebû İshâk 'İsâmüddîn İbrahim b. Muhammed b. 'Arabşah İsferâyîni, *el-Atvel Şerhu Telhîsi Miftâhi'l-'ulûm*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-kutubî'l-'ilmiyye, 2001), 1/163.

içeren genel bir sebep olup, tüm dillerde ortak olarak görülür. Enîs'e göre, daha fazla kas eforu gerektiren harfler genellikle kulağa hoş gelmeyen ve müzikal açıdan zayıf sesler üretir. Örneğin, Arapçadaki hemze harfi, gırtlaktan çıktığı ve telaffuz edilirken boğulma hissi verdiği için bu kategoriye girer. Benzer şekilde, ع harfi ve ıtbak harfleri de dilin özel bir pozisyon almasını gerektirdiğinden telaffuzu zor harfler arasındadır.⁹⁹ İkinci faktör ise kullanım sıklığıdır. Yani bu tür kelimelerin az kullanılmış olmasıdır (فَلَّةُ الشُّيُوع). Enîs, bu faktörün dillere göre değişkenlik gösterdiğini belirtir. Bir dilde az kullanılan bir ses kombinasyonu, başka bir dilde yaygın olabilir. Sık kullanılan ses kombinasyonları, o dilin konuşucuları için alışılmış ve kolay telaffuz edilen yapılar haline gelirken, nadir kullanılan kombinasyonlar kulağa yabancı gelebilir ve telaffuzda zorluklara neden olabilir. Bu iki faktör, birlikte ele alındığında, belirli ses kombinasyonlarının neden tenâfûre yol açtığını ve dilin doğal akışını nasıl etkilediğini açıklamaktadır.¹⁰⁰

Önceki dil alimlerinin, مُسْتَشْزِرَات ve مُعْجَع kelimelerindeki tenâfûrün fonetik analizini yapan Enîs, söz konusu kelimelerde tenâfûrün oluşum biçimini yeni bir bakış açısıyla değerlendirmiştir.¹⁰¹ Enîs'e göre klasik belâgat ve dilbilimcilerin tenâfûrün analizi bağlamında sesli harflerin (harekelerin) rolünü yeterince dikkate almamışlardır. Ona göre Arapçada harflerin okunuşunu sağlayan ve onları canlandıran unsurlar, hareketler olarak adlandırılan sesli işaretlerdir (üstün, esre, ötre). Bu bağlamda Enîs, hareketlerin de birer harf olarak değerlendirilmesi gerektiğini savunmuştur.¹⁰² Ayrıca, Enîs'e göre geleneksel yaklaşımı benimseyenler, tenâfûr içeren kelimedeki harflerin tam ve kısmi birleşimini de dikkate almamışlardır. Enîs, bu ayrımın kelimenin fonetik yapısını anlamak için kritik olduğunu vurgulayarak tenâfûrün iki temel nedenini açıklamıştır: Birincisi, yakın mahreçli harflerin bir arada kullanılması sonucu dil kaslarının aşırı zorlanması; ikincisi, toplumun alışık olmadığı (garîb) kelimelerin telaffuzundaki yabancılık hissi.¹⁰³

⁹⁹ Enîs, *Mûsîka'ş-şi'r*, 28.

¹⁰⁰ Enîs, *Mûsîka'ş-şi'r*, 29.

¹⁰¹ Enîs, *Mûsîka'ş-şi'r*, 22-24.

¹⁰² Enîs, *Mûsîka'ş-şi'r*, 22.

¹⁰³ Enîs, *Mûsîka'ş-şi'r*, 23.

Enis'e göre مُنْعُ kelimesi, aslında "مُع-مُع" şeklinde iki ayrı heceden oluşmaktadır. Bu yapısal ayrım, kelimenin fonetik özelliklerini daha iyi anlamak için önemlidir. Ona göre kelimenin ilk hecesinde ه harfi ile ع harfi arasında, ikinci hecesinde ise خ harfi ile ع harfi arasında sesli harf olan "ötre" (u) bulunmaktadır.¹⁰⁴ Dolayısıyla her iki hecenin harfleri arasında tam bir birleşmeden bahsedilemez. Bu hecelerdeki harflerin kısmi bir birleşmesi söz konusudur. Bu kısmi birleşim, kelimenin telaffuzunda bir miktar zorluk yaratsa da asıl tenâfür birinci ve ikinci heceleri oluşturan harfler arasında değildir. Ona göre kelime-deki esas tenâfür, ilk hecenin son harfi olan ع harfi ile ikinci hecenin ilk harfi olan خ harfinin tam birleşiminden kaynaklanmaktadır. Zira ع harfi harekesiz olduğu için sessiz bir harf olarak kabul edilir ve akabinde gelen خ ile tam bir birleşim içindedir. Bu da mahreçleri yakın harflerin tam birleşimine ve kelimenin telaffuzunda belirgin bir zorluğa ve kulağa hoş gelmeyen bir ses kombinasyonuna yol açmaktadır.¹⁰⁵

Tenâfürün meşhur örneğinin fonetik analizini yapan bir diğer dilbilimci Muhammed Ali Rızk el-Hafâcî'dir. Hafâcî, مُنْعُ kelimesinin fonetik analizini şöyle açıklar:

مُنْعُ kelimesi, üç farklı gırtlak sesinden oluşmaktadır. Bunlar ه, ع ve خ harfidir. Her biri kendine özgü fonetik özelliklere sahip olan bu sesler, bir araya geldiklerinde telaffuzu oldukça zorlaştıran bir kombinasyon oluştururlar.¹⁰⁶ Bu seslerin fonetik özellikleri incelendiğinde, hepsinin gırtlak bölgesinde veya yakınında olduğu görülür. Söz konusu harflerden ه ve خ mehmuse (fısıltılı/ötümsüz) ve rihvet (sürtünmeli) harflerken, ع mechûre (ötümlü) ve rihvet (sürtünmeli) bir harftir. Bu seslerin çıkış yerlerinin yakınlığı, birinden diğerine geçişi zorlaştırır ve kelimenin akıcı bir şekilde telaffuz edilmesini engeller.¹⁰⁷ Ayrıca, tüm seslerin rihvet harfleri olması, telaffuz için ekstra çaba gerektirir ve

¹⁰⁴ Enîs, *Mûsîka's-şi'r*, 22-23.

¹⁰⁵ Enîs, *Mûsîka's-şi'r*, 22-23.

¹⁰⁶ Hafacî, *'İlmü'l-fesâhati'l-'Arabiyye*, 213-214.

¹⁰⁷ Hafacî, *'İlmü'l-fesâhati'l-'Arabiyye*, 214.

bu durum konuşmacıyı yorarken, dinleyici için de kulağa hoş gelmeyen bir etki yaratır. Kelimenin yapısındaki bir diğer önemli faktör, ع sesinin kelimedeki tekrarı ve kelimedeki hareke yetersizliği sayılabilir. Rihvet sesleri daha fazla nefes gerektirdiğinden, kelimenin telaffuzunu zorlaştırır ve kulağa daha sert gelmesine neden olur. Bu harflerden ع sesinin tekrarı ise monotonluk yaratarak kulağa hoş gelmez. Ayrıca, harfler arasındaki hareke yetersizliği, seslerin akıcı bir şekilde birleşmesini engeller.¹⁰⁸ Sonuç olarak, مُغْنَع kelimesinin fonetik yapısı, çeşitli faktörlerin bir araya gelmesiyle tenâfûre (kulağa hoş gelmeme) neden olmaktadır. Bu faktörler arasında çıkış yerlerinin yakınlığı, sürtünmeli seslerin yoğunluğu, ötümsüz seslerin baskınlığı, ses tekrarı sayılabilir. Bu özelliklerin kombinasyonu, kelimenin telaffuzunu zorlaştırmakta ve dinleyici için kulağa hoş gelmeyen bir etki yaratmaktadır. Bu durum, Arap dilinde bazı ses kombinasyonlarının neden tercih edilmediğini ve dilin fonetik yapısının nasıl şekillendiğini anlamak açısından önemli bir örnek teşkil etmektedir.¹⁰⁹

Yukarıdaki bilgilere göre مُغْنَع kelimesindeki tenâfûrün oluşmasına neden olan başlıca özellikler, Arapçada bir arada bulunması nadir olan boğaz harflerinin bu kelimedeki toplanmasıyla başlar. Bu durum, dilin ve boğazın aynı bölgesinde art arda farklı hareketler yapılmasını gerektirerek kas kontrolünü zorlaştırır. Ayrıca, mahreç yakınlığı bulunan harflerin art arda gelmesi, dilin ve boğazın hızlı ve hassas hareketler yapmasını gerektirir. Bu da telaffuzu zorlaştırır ve hata yapma olasılığını artırır. Aynı kelimedeki fısıltılı (mehmûs) harflerin bir araya gelmesi, ses tellerinin titreşimini minimize ederken nefes kontrolünün önemini artırır ve kelimenin anlaşılır bir şekilde telaffuz edilmesini zorlaştırır. Son olarak, kelimeyi oluşturan tüm harflerin rihvet (sürtünmeli) özellikte olması, sürekli bir hava akışı gerektirdiğinden nefes kontrolünü zorlaştırır ve boğaz kaslarının daha fazla çalışmasına neden olur. Tüm bu faktörler bir araya gelerek, مُغْنَع kelimesinin telaffuzunu oldukça zorlaştırır ve belirgin bir tenâfûr örneği oluşturur.

¹⁰⁸ Hafacî, 'İlmü'l-fesâhati'l-'Arabiyye, 214-215.

¹⁰⁹ Hafacî, 'İlmü'l-fesâhati'l-'Arabiyye, 215-216.

Hafif tenâfûr örneği olan مُسْتَشْرِزَات kelimesine de kısaca temas eden Enîs, öncelikle bu kelimeyi مُسْ-تَشْ-زِرَات (müs-teş-zirât) şeklinde üç heceye ayırmakla başlar. Ona göre kelimedeki iki yerde tenâfûr gerçekleşmektedir. Birincisi, ilk hecenin (مُسْ) son harfi olan س ile ikinci hecenin (تَشْ) ilk harfi olan ت arasında gerçekleşir. İkinci tenâfûr yeri ise ikinci hecenin (تَشْ) son harfi ش ile üçüncü hecenin (زِرَات) ilk harfi ز arasında meydana gelir. Zira ilk ve ikinci hecelerin son harfleri (س ve ش) harekeleri olmadığı için sessiz harf olarak okunurlar. Böylece kendilerinden sonra gelen ت ve ز harfleri ile tam bir birleşim gerçekleşir. Dolayısıyla mahreci yakın harflerin (س - ت ve ش - ز tam birleşimi tenâfûrün oluşmasına neden olan en temel sebep teşkil eder.¹¹⁰

Muhammed Alî el-Hafâcî, İbrahim Enîs'in açıklamalarını genişleterek bu kelimenin fonetik analizini derinleştirmiştir. Hafâcî'ye göre, مُسْتَشْرِزَات kelimesinin ilk tenâfûr nedeni, sekiz harften oluşmasıdır.¹¹¹ Arapça kelimeler genellikle üç, dört veya beş harfli olduğundan, bu uzunluk telaffuzu zorlaştırır ve kelimeyi daha ağır hale getirir. Harflerin çıkış yerleri de bu zorluğa katkıda bulunur; kelimedeki harflerin çoğu dudaklar ve diş etleri arasında çıkarılır. Kelimedeki م dudak ünsüzü, س diş ucu ünsüzü, ش diş ünsüzü, ت diş ünsüzü ve ز diş ünsüzüdür. Bu benzerlik, telaffuzu daha da zorlaştırır.¹¹² Kelimedeki bitişik ünsüzler (سْت-شْرِز) bulunur ve aralarında sesli harf (hareke) olmaması, telaffuzun akıcılığını bozar. مُسْتَشْرِزَات kelimesinde sadece bir sesli harf (elif) bulunurken, diğer yedi harf ünsüzdür. Sesli harfler, ünsüzlere göre daha kolay telaffuz edilir, bu nedenle sesli harf azlığı telaffuzu zorlaştırır. Ünsüzlerin yarısının (ز - س - ش) dilin damağa hızlıca vurulmasıyla çıkarılır. Bu durum harfin telaffuzu için daha fazla efor gerektirir ve kelimeyi daha ağır hale getirir.¹¹³

¹¹⁰ Enîs, *Mûsîka's-şî'r*, 24.

¹¹¹ Hafâcî, *'İlmü'l-fesâhati'l-'Arabiyye*, 219.

¹¹² Hafâcî, *'İlmü'l-fesâhati'l-'Arabiyye*, 220.

¹¹³ Hafâcî, *'İlmü'l-fesâhati'l-'Arabiyye*, 19-20.

Buna göre مُسْتَشْرِزَات kelimesindeki tenâfûrün, Arap dilinin fonetik yapısına aykırı birçok faktörün bir araya gelmesiyle oluştuğu görülmektedir. Kelimenin alışılmadık uzunluğu, Arapçada nadir görülen ses kombinasyonlarını içermesi ve yakın mahrepli harflerin yoğunluğu, telaffuzu önemli ölçüde zorlaştırır. Özellikle fısıltılı ve sürtünmeli ünsüzlerin peş peşe gelmesi, nefes kontrolünü ve ses üretimini karmaşıklaştırır. Buna ek olarak, ر harfinin kendine özgü telaffuz zorluğu ve ش harfinin komşu harfler nedeniyle özellik kaybı, kelimenin genel ses akışını bozar. Tüm bu faktörler bir araya geldiğinde, مُسْتَشْرِزَات kelimesi Arap dili konuşucuları için telaffuzu güç ve kulağa hoş gelmeyen bir yapı oluşturur. Bu durum, kelimenin Arap dilbiliminde klasik bir tenâfûr örneği olarak kabul edilmesine yol açar ve dilin ses uyumu prensiplerinin önemini vurgular.

Sonuç

Tenâfûr-i hurûf kavramı, Arap belâgatinde önemli bir yere sahiptir ve bu kavramın tarihsel süreç içerisinde farklı yaklaşımlar ışığında incelenmesi, dilin karmaşık yapısını ve çok boyutlu doğasını ortaya koymaktadır. Bu kavramın gelişimi, klasik dönemden modern çağa kadar dilbilim ve edebiyat alanlarında derin izler bırakmış, dil teorisi ve uygulamasında önemli değişimlere yol açmıştır.

Klasik dönem dilbilimcileri, tenâfûr kavramını çoğunlukla fonetik açıdan ele almışlardır. Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî'nin harflerin mahreçlerine dayalı sistematik incelemesi, kavramın temelini oluşturmuştur. Bu yaklaşım, ses bilimi açısından önemli bir zemin oluştursa da modern fonetik çalışmalarının ortaya koyduğu karmaşık ses etkileşimlerini tam olarak açıklayamamaktadır. Câhiz'in bazı harflerin bir arada kullanılamayacağı yönündeki gözlemi, dildeki doğal sınırlamaları vurgulaması açısından dikkate değerdir. Ancak bu bunun da dilin dinamik yapısını ve zaman içinde değişebilen fonetik kuralları yeterince yansıtmadığı bilinmelidir. Rummânî ve İbn Cinnî gibi diğer erken dönem dilbilimcileri de benzer şekilde tenâfûrü fiziksel ve fonetik temellere dayandırmışlardır. Bu yaklaşımlar, tenâfûrün temel yapısını ortaya koymuş olsa da dilin çok boyutlu doğasını tam olarak yansıtmakta yetersiz kalmıştır.

Abdülkâhir el-Cürçânî'nin nazım teorisi, tenâfûr kavramına yeni bir boyut kazandırmıştır. Cürçânî'nin bu konuda bağlamın önemini vurgulaması,

tenâfûrün sadece fonetik bir olgu olmadığını, aynı zamanda metnin genel yapısı ve anlamıyla da ilişkili olduğunu göstermiştir. Bu yaklaşım, modern dilbilim teorilerinin öncüsü olarak değerlendirilebilir ve dilin bütüncül analizine katkıda bulunmuştur. Cürcânî'nin teorisi, dilin yapısal ve anlamsal boyutlarını dikkate alması açısından önemlidir. Ayrıca tenâfûrün metnin genel yapısı ve anlamıyla ilişkisinin bulunduğunu vurgulaması bakımından da değerlidir.

İbnü'l-Esîr'in tenâfûrün anlaşılmasında tek ölçütün "işitme" olduğu yönündeki görüşü ve Yahya el-Alevî'nin bu ölçütü "zevk" kavramı ile açıklaması, tenâfûrün öznel boyutunu vurgulamaktadır. Bu iki yaklaşım, dil algısının bireysel farklılıklarını dikkate alması açısından önemlidir; ancak bu iki yaklaşım, tenâfûrün objektif ölçütlerle değerlendirilmesini zorlaştırabileceği ve bilimsel analizlerde sorunlara yol açabileceği düşünülmektedir.

Modern dönemde, tenâfûr kavramına yaklaşımda önemli bir paradigma değişimi yaşanmıştır. Ahmed eş-Şayib'in edebi ifadenin ses uyumu ve akıcılığı bağlamında tenâfûr ele alması, kavramı daha geniş bir edebi çerçeveye oturtmuştur. Bekri Şeyh Emin'in kelimelerin fesâhatinin sadece telaffuz kolaylığına değil, anlamı etkili bir şekilde iletme yeteneğine de bağlı olduğunu savunması, tenâfûr kavramına yeni bir boyut kazandırmıştır. Özellikle Muhammed en-Nüveyhî'nin tenâfûrün şiirsel anlatımı güçlendiren bilinçli bir tercih olabileceği yönündeki görüşü, kavramın olumlu yönlerini de ortaya koymuştur. Bu yaklaşım, tenâfûrün yaratıcı kullanımına dikkat çekmekte ve dilin estetik potansiyelini vurgulamaktadır.

İbrahim Enîs ve Muhammed Alî el-Hafâcî'nin modern sesbilim analizleri, tenâfûr kavramının daha detaylı ve bilimsel bir şekilde incelenmesine imkân sağlamıştır. Enîs'in tenâfûr harflerin tam veya kısmi birleşimi açısından incelemesi ve hareketlerin tenâfûrün azaltmasındaki rolünü vurgulaması, kavramın daha teknik bir analizle incelenmesini sağlamıştır. Hafâcî'nin kelimenin uzunluğu, nadir görülen harf kombinasyonları, bitişik ünsüzler gibi faktörleri ele alması, tenâfûr kavramının çok boyutlu yapısını ortaya koymuştur. Bu teknik analizler, tenâfûrün oluşumunda rol oynayan çeşitli faktörleri sistematik bir şekilde ortaya koymuş ve kavramın karmaşık doğasını vurgulamıştır.

Çalışmada tenâfûr-i hurûf kavramının Arap belâgatindeki yeri ve önemi, tarihsel süreç içerisinde değişen ve gelişen bir anlayışla ele alınmıştır. Klasik

teorilerden modern analizlere uzanan bu süreçte, tenâfür kavramının sadece dilbilimsel bir olgu olmadığı, aynı zamanda edebi, estetik ve kültürel boyutları olan kompleks bir kavram olduğu anlaşılmıştır. Bu çok yönlü yaklaşım, tenâfürün dil kullanımındaki rolünü daha iyi anlamamıza ve dilin farklı boyutlarını bütüncül bir şekilde değerlendirmemize olanak sağlamıştır.

Sonuç olarak, tenâfür-i hurûf kavramının tarihsel gelişimi ve çok boyutlu analizi, dilin karmaşık doğasını ve insan iletişiminin inceliklerini anlamamıza yardımcı olmaktadır. Gelecekte yapılacak çalışmalarda tenâfür kavramının daha geniş bir bakış açısıyla ve farklı dillerdeki yansımalarıyla karşılaştırmalı olarak incelenmesi, sadece Arap dili ve edebiyatı çalışmalarına değil, aynı zamanda genel dilbilim teorilerine, edebi eleştiri yaklaşımlarına ve kültürlerarası iletişim çalışmalarına da önemli katkılar sunabilir. Bu kavramın edebi metinlerdeki işlevinin incelenmesi, yazarların üslup ve tekniklerinin daha iyi anlaşılmasını sağlayarak edebi eleştiri alanına yeni bakış açıları kazandırabilirken, farklı dillerdeki görünümünün karşılaştırmalı olarak ele alınması da diller arasındaki ses bilimsel ve estetik farklılıkların daha iyi kavranmasına yardımcı olabilir.

Kaynakça

- ‘Alem, Yahya Mîr. “İshâmâtü ‘ulemâi’t-ta’miye fi’l-lisâniyyâti’l-‘Arabiyye”. *Mecelletü mecmâi’l-lugati’l-‘Arabiyye bi Dimaşk* 3/79 (2005), 521-546.
- Alevî, Ebû İdris İmâm Müeyyed Billâh Yahyâ b. Hamza b. Ali b. İbrahim el-Hüseynî. *et-Tırâzü’l-mütezzammîn li-esrâri’l-belâga ve ‘ulûmi hakâiki’l-i‘câz*. Beyrut: Dâru’l-kutubî’l-‘asriyye, 2002.
- Bahâüddîn es-Sübkî, Ebû Hâmid Ahmed b. Ali b. Abdilkafî. *‘Arûsü’l-efrâh fî şerhi Telhîsi’l-Miftâh*. Beyrut: Dâru’l-kutubî’l-‘asriyye, 2003.
- Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr. *el-Beyân ve’t-tebyîn*. Beyrut: Dâru ve mektebetü’l-hilâl, 1423.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdurrahman. *Delâilü’l-i‘câz fî ilmi’l-me‘ânî*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. Beyrut: Dâru’l-kutubî’l-‘ilmiyye, 2001.

- Desûkî, Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Arafe. *Hâşiyetü'd-Desûkî 'alâ muhtasari'l-me'ânî*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-mektebeti'l-'asriyye, 2007.
- Enîs, İbrahim. *Mûsîka'ş-şî'r*. Matba'atü Lecneti'l-beyânî'l-'Arabî, 1952.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî. *Tehzîbu'l-luga*. thk. Muhammed 'Ivaz. Beyrut: Dâru ihyâi't-turâs, 2001.
- Ferâhidî, Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed b. 'Amr. *Kitâbü'l-'ayn*. Beyrut: Dâru ve mektebeti'l-hilâl, ts.
- Feyyûd, Abdufettâh Besyûnî. *'İlmu'l-me'ânî dirâse belâgiyye ve nakdiyye li mesâilî'l-me'ânî*. Kahire: Mektebtu Vehbe, 1407.
- Hafacî, Muhammed Ali Rızk. *'İlmü'l-fesâhati'l-'Arabiyye: Mukaddime fi'n-nazarîyye ve't-tatbîk*. Kahire: Dâru'l-me'arif, 1979.
- Hamad, Gânım Kadûrî. *ed-Dirâsâtü's-savtiyye 'inde 'ulemâi't-tecvîd*. Amman: Dâru 'Ammâr li'n-neşr ve't-tevzî', 2007.
- Haşimî, es-Seyyid Ahmed. *Cevâhiru'l-belâga fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*. Beyrut: el-Mektebetü'l-'asriyye, ts.
- Hindâvî, Abdülhamîd. "Tahkik Bölümü". *el-Hasâis*. Kahire: Dâru'l-kutubi'l-misriyye, 1952.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osman b. Cinnî el-Mevsîlî. *Sirru sinâ'ati'l-i'râb*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 2000.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerîyyâ. *Mu'cemü mekâyîsi'l-luga*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1979.
- Hafâcî, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Sa'îd el-Halebî. *Sirru'l-fesâha*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1982.
- İbnü'l-Esir, Ebü'l-Feth Ziyâüddîn Nasrullâh b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Meselü's-sâir fî edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Beyrut: el-Mektebetü'l-'asriyye, 1420.

- İsferâyînî, Ebû İshâk ‘İsâmüddîn İbrahim b. Muhammed b. ‘Arabşah. *el-Atvel Şerhu Telhîsi Miftâhî’l-‘ulûm*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. Beyrut: Dâru’l-kutubî’l-‘ilmiyye, 2001.
- Kazvînî, Ebû’l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer b. Ahmed. *el-İdâh fî ‘ulûmi’l-belâga*. Beyrut: Dâru’l-kutubî’l-‘ilmiyye, 2003.
- Kur’an Yolu*. Erişim 25 Aralık 2020. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Matlûb, Ahmed. *Mu‘cemü’l-mustalahâtî’l-belâgiyye ve tetavvürühâ*. Bağdat: Matbâ‘âtü’l-Mecma‘î’l-‘ilmiyyî’l-İrâkî, 1986.
- Merâgî, Ahmed Mustafâ. *‘Ulûmu’l-belâga: el-Beyân el-me‘ânî el-bedî’*. Beyrut: Dâru’l-kutubî’l-‘ilmiyye, 2. Basım, 1993/1414.
- Meydânî, Abdurrahm an b. Hasan Habenneke. *el-Belâgatu’l-‘Arabiyye usûsuhâ ve ‘ulûmuhâ ve funûnuhâ*. Dimaşk: Dâru’l-kalem, 1996.
- Nüveyhî, Muhammed. *eş-Şi‘rû’l-câhilî menhec fî dirâsetihi ve takvîmih*. Kahire: ed-Dâru’l-kavmiyye, ts.
- Râzî, Ebû Abdullah Zeynüddîn Muhammed b Ebî Bekr b Abdilkadir. *Muh-târü’s-Sıhah*. el-Mektebetü’l-‘asriyye, 5. Basım, 1999.
- Rummânî, Ebû’l-Hasen Alî b. İsâ b. Alî el-Bağdâdî. *en-Nüket fî i‘câzî’l-Kur’ân*. thk. Muhammed Halefüllah, Muhammed Zağlûl Selâm. Kahire: Dâru’l-me‘ârif, 1976.
- Sa‘îdî, Abdülmüte‘âl. *Bugyetü’l-îdâh li-Telhîsi’l-Miftâh fî ulûmi’l-belâga*. Kahire: Mektebetü’l-âdâb, 17. Basım, 2005.
- Sekkâkî, Ebû Ya‘kub Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebû Bekr b. Muhammed. *Miftâhü’l-‘ulûm*. Beyrut: Dâru’l-kutubî’l-‘ilmiyye, 1987.
- Şâyib, Ahmed. *el-Üslûb: Dirâse belâgiyye tahliliyye li-usûli’l-esalibi’l-edebiyye*. Kahire: Mektebetü’n-nehdati’l-Misriyye, 12. Basım, 1956.
- Şâyib, Fevzî Hasan. *Eserü’l-kavânîni’s-savtiyye fî binâi’l-kelîmeti’l-‘Arabiyye*. Ürdün: ‘Âlemü’l-kutubî’l-hadîs, 2004.
- Şeyâdî, Nasîra. “Üsûlû’t-tefkîrî’l-ıstılâhî es-savtî inde’l-felâsifeti’l-müslimîn ve mesâdiruhüm”. *Mecelletü İhâlât* 3 (2019), 38-65.

- Şeyh Emîn, Bekrî. *el-Belâga fî sevhîye'l-cedîd: İlmü'l-me'ânî*. Beyrut: Dâru'l-'ilm li'l-melâyîn, 6. Basım, 1999.
- Şivî, İhâb Hemmâm. "el-Mütenâfirâtü's-savtiyye el-câize fî'l-binyeti's-sarfiyye". *Mecelletü Külliyyeti'l-âdab Câmi'atü'l-Mansûriyye* 62 (2018), 268-293.
- Tabâne, Bedevî Ahmed. *Mu'cemü'l-belâgati'l-'Arabiyye*. Riyâd: Dâru'l-Menâre, 3. Basım, 1988.
- Tayyân, Muhammed Hasan. *Keyfe tagdû fasîhen 'affe'l-lisân*. Kuveyt: Vizaretü'l-evkaf ve's-suûni'l-İslâmiyye, 2012.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer b. Abdillâh. *el-Mutavvel şerhu Telhîsi'l-Miftahi'l-'ulûm*. Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 2001.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer b. Abdillâh. *Muhtasaru'l-me'ânî*. Kum: Dâru'l-fikr, 1411.
- Temmâm, Hassan. *el-Lugatü'l-'Arabiyye mebnâhâ ve ma'nâhâ*. Dâru's-sekâfe, 1994.
- Zevzenî, Muhammed b. Osman. *Şerhu't-Telhîs*. (Berlin Halk Kütüphanesi,), ts.



الاقتراض اللغوي والتطور الدلالي في المعاجم العربية دراسة تحليلية لنماذج معربة

Arap Sözlüklerinde Dilsel Ödünçleme ve Anlamsal Gelişim Arapçalaştırılmış Örneklerin
Analitik İncelemesi

Linguistic Borrowing and Semantic Development in Arabic Dictionaries
An Analytical Study of Arabicized Examples

Mahmoud FALLAHA

Öğr. Gör. Dr., Bayburt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati ABD
Dr.Lect., Bayburt University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Arabic
Language and Rhetoric

mahmoudfallaha@bayburt.edu.tr

ORCID: 0000-0002-4647-4733

DOI: 10.47424/tasavvur.1645091

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 22 Şubat/ February 2025

Kabul Tarihi / Date Accepted: 5 Mayıs / May 2025

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2025

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Fallaha, Mahmoud. “el-İktirâzu'l-luğavî ve't-teṭavvüru'd-delâlî fi'l-me'âcimi'l-'Arabiyyeti: Dirâsetun taḥlîliyyetun li-nemâzici mu'arrabe”. *Tasavvur-Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 11/1 (Haziran 2025): 437-481.

<https://doi.org/10.47424/tasavvur.1645091>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0



الملخص

يتناول هذا البحث ظاهرة الاقتراض اللغوي والتطور الدلالي في اللغة العربية، مركزاً على دراسة التحولات الدلالية التي تطرأ على الألفاظ المقترضة عبر العصور المختلفة، ويهدف البحث إلى تتبع مسار الألفاظ المقترضة في المعاجم العربية وتحليل آليات تطورها الدلالي، معتمداً على المنهج الوصفي التحليلي التاريخي، حيث يبدأ بتأصيل مفهوم الاقتراض اللغوي وعلاقته بالمصطلحات المتداخلة معه كالمعرب والدخيل والتّماس محرراً الاختلاف بينها، ثم يتتبع تاريخ هذه الظاهرة في اللغة العربية مع رصد أسبابها السياسية والاجتماعية والثقافية، ليكشف لاحقاً عن قدرة اللغة العربية على استيعاب العناصر الدخيلة وتطويعها وفق نظامها الصوتي والصرفي، وإخضاعها لقوانين التطور الدلالي، كما يرصد البحث أنماط التطور الدلالي -من توسيع وتضييق وانتقال- التي تخضع لها الألفاظ المقترضة، مع دراسة تطبيقية لنماذج من هذه الألفاظ، متتبّعاً تطورها الدلالي عبر المعاجم العربية منذ العصر الجاهلي وحتى العصر الحديث، ويناقش البحث دور العوامل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في عملية الاقتراض اللغوي، مستعرضاً نماذج من التفاعل اللغوي بين العربية واللغات المجاورة كالفارسية والتركية واليونانية. كما يتناول البحث تطور المنهجية المعجمية العربية في التعامل مع الألفاظ المقترضة عبر العصور، مبيناً كيف تعاملت المعاجم العربية مع هذه الظاهرة من معجم العين للفراهيدي حتى المعاجم المعاصرة. ويخلص البحث إلى أن الاقتراض اللغوي ليس مجرد نقل ميكانيكي للألفاظ، بل عملية معقدة تعكس التفاعل الحضاري والثقافي بين الشعوب، وأن الألفاظ المقترضة تخضع لتحولات دلالية عميقة تتأثر بالسياق الاجتماعي والثقافي للغة المستقبلية. ويؤكد على أن المعاجم العربية على اختلاف عصورها قد تعاملت مع هذه الظاهرة بمنهجيات متباينة تعكس تطور الوعي المعجمي العربي في التعامل مع ظاهرة الاقتراض اللغوي.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية، الاقتراض اللغوي، التطور الدلالي، المعجمية العربية،

التعريب، التداخل اللغوي.

Öz

Bu araştırma, Arap dilindeki söz varlığı ödünçlemesi ve anlam gelişimi olgularını yöntem bakımından incelemektedir. Çalışma, tarih boyunca ödünç alınan sözcüklerdeki anlam dönüşümlerini irdeleyerek, bu kelimelerin Arapça sözlüklerdeki seyrini ve anlam değişim mekanizmalarını çözümlemeyi amaçlamaktadır. Araştırma, betimleyici, çözümleyici ve tarihsel yönetime dayanmaktadır. Çalışma öncelikle, dilsel ödünçleme kavramını ve bu kavramın Arapçalaştırma (ta'rib), sözcük alıntılama (dahıl) ve dil teması (temās) gibi ilişkili terimlerle bağlantısını inceleyerek aralarındaki farkları ortaya koymaktadır. Ardından, bu olgunun Arap dilindeki tarihsel gelişimini siyasi, toplumsal ve kültürel nedenleriyle ele almaktadır. Araştırma, Arap dilinin yabancı unsurları özümseme ve bunları kendi ses ve biçim sistemine uyarlama yeteneğini ortaya koymakta ve bu unsurların anlam gelişimi kurallarına tabi tutulma sürecini incelemektedir. Çalışma, ödünçlenen sözcüklerin geçirdiği anlam değişimlerini genişleme, daralma ve aktarım süreçlerini- örneklerle açıklamakta ve bu sözcüklerin Cahiliye döneminden modern döneme kadar Arapça sözlüklerdeki semantik gelişimini takip etmektedir. Ayrıca, toplumsal, siyasi ve ekonomik etkenlerin dilsel ödünçleme sürecindeki rolünü incelemekte, Arapçanın Farsça, Türkçe ve Yunanca gibi komşu dillerle etkileşimini örneklerle göstermektedir. Çalışma, el-Ferâhîdî'nin Kitâbü'l-Ayn'ından çağdaş sözlüklere kadar Arap sözlükbiliminin ödünçlenen sözcükleri ele alış yöntemlerindeki gelişimi de ortaya koymaktadır. Sonuç olarak bu araştırma, dilsel ödünçlemenin basit bir sözcük aktarımı olmayıp, toplumlar arası kültürel etkileşimi yansıtan karmaşık bir süreç olduğunu belirtmektedir. Ödünçlenen sözcüklerin, alıcı dilin toplumsal ve kültürel bağlamında geçirdiği anlam değişimleri belgelemektedir. Ayrıca Arap sözlüklerinin farklı dönemlerde bu olguya yaklaşımlarındaki yöntemsel gelişimini de ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Dilsel Ödünçleme, Anlam Gelişimi, Arap Sözlükbilimi, Arapçalaştırma, Dil Etkileşimi.

Abstract

This research examines linguistic borrowing and semantic development in Arabic Language, focusing on the semantic transformations that borrowed words undergo across different historical periods. The study aims to track borrowed words in Arabic dictionaries and analyze their semantic development mechanisms, employing descriptive, analytical, and historical methodologies. The research first examines the concept of linguistic borrowing and its relationship with related terms such as Arabization (ta'rīb), lexical borrowing (dakhīl), and language contact (tamās), clarifying the distinctions between them. It then traces this phenomenon's historical development in Arabic while examining its political, social, and cultural determinants. The study demonstrates Arabic's capacity to absorb foreign elements and adapt them to its phonological and morphological system, subjecting them to semantic development principles. The research systematically examines patterns of semantic changes—including semantic expansion, restriction, and transfer—that borrowed words undergo, with applied examples of these words, tracking their semantic evolution through Arabic dictionaries from the pre-Islamic era to modern times. Furthermore, the study analyzes the socio-political and economic factors in the linguistic borrowing process, examining linguistic interaction between Arabic and neighboring languages such as Persian, Turkish, and Greek through documented examples. The research also explores the evolution of Arabic lexicographical methodology in treating borrowed words from al-Farāhīdī's Kitāb al-'Ayn to contemporary dictionaries. The study concludes that linguistic borrowing is not merely a mechanical transfer of words but a complex process reflecting cultural interaction between peoples. Borrowed words undergo profound semantic transformations influenced by the receiving language's social and cultural context. The research demonstrates that Arabic dictionaries across different periods have dealt with this phenomenon using varying methodologies, reflecting the evolution of Arabic lexicographical awareness.

Keywords: Arabic Language, Linguistic Borrowing, Semantic Development, Arabic Lexicography, Arabization, Language Contact.

المقدمة

تُعد ظاهرة الاقتراض اللغوي والتطور الدلالي من أبرز الظواهر التي تعكس التفاعل الثقافي والحضاري بين الأمم، إذ "وجود الدخيل في اللغات ظاهرة إنسانية طبيعية، مثلها في ذلك مثل التقاء البشر وتعاونهم، وتحاطبهم وتبادلهم المنافع والخبرات؛ لأن التفاهم اللغوي وسيلتهم الأولى إلى ذلك، وبديهي أن يعلق المرء منهم ألفاظاً أجنبية بالقدر الذي تمليه عليه الأحوال وتستدعيه الظروف، فتشيع في لغته وتمتزج بها حتى لا يكاد أصلها يعرف".¹ واللغة العربية -كغيرها من اللغات- تأثرت بهذه الظاهرة، إذ "إن لغة شعر ما قبل الإسلام تشير إلى ألفاظ دخيلة ومعربة غزيرة، دخلت من لغات الثقافة المحيطة مثل العربية الجنوبية، والأثيوبية، والآرامية، والإيرانية، ومن خلال الآرامية أو الفارسية، ومن اليونانية واللاتينية".²

وقد تنوعت أسباب هذا الاقتراض بين الجوار، والهجرة، والتطور اللغوي، والحاجة. وأدى الجوار إلى تأثير العربية بلغات الأمم المجاورة مثل الفارسية، السريانية، الآرامية، واليونانية، حيث دخلت العديد من المفردات إلى العربية نتيجة الاحتكاك المستمر معها، كما لعبت الهجرة دوراً كبيراً في هذا الخصوص إثر انتقال القبائل العربية إلى مناطق جديدة ما أدى إلى تبادل واستعارات لغوية. كما أن التطور اللغوي يعد عاملاً طبيعياً في جميع اللغات، إذ تبقى اللغة عرضة للتأثيرات الخارجية، ويؤدي احتكاكها بلغات أخرى إلى تداخلها معها، وإدخال كلمات ومصطلحات جديدة إليها، ومن العوامل الأخرى الدافعة إلى الاقتراض، الحاجة: وتشمل الحاجة الاقتصادية والتجارية والسياسية والإدارية والعسكرية، وهي من أهم الأبواب التي عبرت من خلالها العديد من

¹ مسعود بوبو، أثر الدخيل على العربية الفصحى في عصر الاحتجاج (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1982)، 5.

² فولفديتريش فيشر، الأساس في فقه اللغة العربية، تر. سعيد حسن بحري (القاهرة: مؤسسة المختار، ط1، 2002)، 32.

المصطلحات الأجنبية إلى العربية بعد الفتوحات الإسلامية على نحو خاص، ومن هذا الجانب أيضًا داهمتنا ألفاظ فارسية ويونانية في مجالي الإدارة والجندية، كما عبّرت الحركة العلمية والترجمة من اليونانية والفارسية والآرامية عن حاجة ثقافية أثّرت اللغة العربية بمفردات ومفاهيم جديدة.³

ومن عوامل الاقتراض في العصر الحديث الاتصال العالمي المتزايد، وقيام النهضة العلمية العربية الحديثة التي بدأت في مصر مع حملة نابليون في أواخر القرن الثامن عشر ثم انتقلت إلى الشام، ومنها إلى سائر الأقطار العربية، وتعزى هذه النهضة إلى دور المطابع والجامع والمدارس، والجرائد، ودور الكتب، ووسائل الإعلام المسموعة والمرئية التي حملت في طياتها غزوة ثقافيًا واجتماعيًا وفكريًا، رافقه توسيع شبكات الاتصال العالمية، لتزداد هذه الظاهرة انتشارًا في وقتنا المعاصر مع الانفتاح الإعلامي والتقدم التقني.⁴

وفي هذا البحث نأتي على دراسة الألفاظ المعربة من منظور دلالي، وملاحظة التحولات التي طرأت على هذه الألفاظ منذ دخولها العربية حتى استخدامها في النصوص المعاصرة، وقد كان المنهج الوصفي التحليلي التاريخي عماد دراستنا لوصف ظاهرة الاقتراض اللغوي وتطورها الدلالي في اللغة العربية، ومن ثم تحليلها في المعاجم اللغة العربية قديمها وحديثها، وباعتماد أسلوب التحليل المقارن نستطيع أن نرصد الفروقات الدلالية التي طرأت على الألفاظ المقترضة، مع الاستعانة بالنماذج التطبيقية التي توضح مسارات التغير الدلالي عبر خطها الزمني.

³ مروج غني جبار، "الاقتراض في العربية"، مجلة كلية العلوم الإسلامية/ بغداد: وزارة التعليم العالي والبحث العلمي (1996)، 522.

⁴ صافية زفندي، أثر الاقتراض اللغوي في اللغة العربية الحديثة (برلين: المركز الديمقراطي العربي، 2021)، 10-11.

وبقصد هذا السبيل، تم تقسيم الدراسة إلى عدة مراحل منهجية، تبدأ بتأصيل المفاهيم النظرية المتعلقة بالافتراض اللغوي، والتفريق بين المصطلحات المتداخلة كالمعرب والدخيل، ثم الانتقال إلى دراسة الأسباب السياسية والاجتماعية والثقافية التي أدت إلى دخول الألفاظ الأجنبية إلى اللغة العربية، لنأتي بعدها على تحليل نماذج مختارة من الألفاظ المعربة، وتتبع تطورها الدلالي في المعاجم العربية منذ العصر الجاهلي حتى العصر الحديث.

وقد اعتمد البحث على مصادر معجمية متنوعة، بدءًا من معجم العين للخليل بن أحمد الفراهيدي وصولاً إلى المعاجم الحديثة، لرصد كيفية تعامل علماء اللغة مع الألفاظ المقتبسة وتصنيفها عبر العصور، وتحليل العوامل المؤثرة في التطور الدلالي، مثل التغيرات الاجتماعية والسياسية، بهدف تقديم رؤية شاملة لتفاعل اللغة العربية مع المفردات الدخيلة وتطويعها وفق منظومتها اللغوية الخاصة.

وقد كان كتاب الجواليقي "المعرب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم" عمدة في اختيار الألفاظ المعربة محل البحث، إذ هو أول كتاب رصد فيه مؤلفه ما دخل العربية بشكل منهجي محدداً أصل المقترض ومعناه ومرتباً كلماته معجماً على الحرف الأبجدي، فاخترت منه نماذج مقترضة موضوعاً لدراسة أرصد تحولاتها الدلالية، من توسيع أو تضيق أو انتقال.

وإنّ ذكر شيء من منهجه في تصنيف المعرب واختياره الألفاظ التي أثبتتها فيه لعظيم فائدة، وقد أفصح عن ذلك في المقدمة فقال: "هذا كتاب نذكر فيه ما تكلمت به العرب من

الكلام الأعجمي، ونطق به القرآن المجيد، وورد في أخبار الرسول صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين، وذكرته العرب في أشعارها وأخبارها، ليعرف الدخيل من الصريح".⁵

كما أبرزَ وجهتي نظر مهمتين عن علة شبهة الاقتراض، وهما الخروج على الأبنية الصرفية المستخدمة في العربية، وتتابع للأصوات غير مألوف، لا يرد في جذور عربية أصيلة. ويصلح بالإضافة إليهما أن يكون عدم إمكانية الاشتقاق، أي نقص الاتصال الاشتقاقي داخل الثروة اللغوية العربية، معيارياً لشبهة أعجمية كلمة ما.⁶

لنخلص -فيما يتعلق ببحثنا- إلى أن منهجه فيما أثبتته في كتابه من ألفاظ معربة يقوم على أساسين:

1. زماني: يمتد من العصر الجاهلي حتى نهاية عصر الاستشهاد المتزامن مع عصر التابعين.

2. الأهمية: وتُلحظ من خلال الشيوخ والانتشار على ألسنة العرب، أو ما دُكرَ منها في أحد مصادر الشريعة.

ومعنى ذلك أن الجواليقي لم يُثبت في كتابه إلا ما مسّت الحاجة إلى التعريف بأصله، مما اقتحم العربية إما من خلال الخطاب الديني أو المادة الشعرية.

⁵ أبو منصور موهوب بن أحمد بن محمد بن الخضر الجواليقي، العرب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم، مح. خليل عمران المنصور (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1998)، 5.

⁶ فولفديتريش فيشر، الأساس في فقه اللغة العربية، 31.

أما موقفه من وجود ألفاظ غير عربية في القرآن، فرجح أن هذه الكلمات ليست عربية في أصلها، ولكنها تعربت بذكرها في القرآن واستعمال العرب لها، فهذه الألفاظ عنده "عجمية باعتبار الأصل، عربية باعتبار الحال، ويطلق على المعرب دخيل؛ وكثيراً ما يقع ذلك في كتاب العين والجمهرة وغيرهما".⁷

وعلى الرغم من وجود العديد من الدراسات التي تناولت ظاهرة الاقتراض اللغوي بشكل عام، إلا أنها غالباً ما ركزت على تحليل شامل للفئة الكاملة من الألفاظ المعربة أو الجانب النظري منها، دون التعمق في دراسة ألفاظ محددة وتحليل تطورها الدلالي بشكل تطبيقي، وعليه، سعى هذا البحث إلى إجراء تحليل معمق لمجموعة مختارة من الألفاظ المعربة التي تمثل ظواهر دلالية، بهدف تحقيق ما يلي:

1. تحديد الأصل اللغوي والتطور الدلالي للألفاظ المعربة المختارة.
2. تحليل التغيرات الدلالية لهذه الألفاظ عبر العصور.
3. مقارنة هذه الألفاظ بنماذج مشابهة لتوضيح الأنماط المشتركة.
4. قراءة في المعاجم العربية وتناولها المعرب من خلال دراسة سلوكها في شرح هذه الألفاظ وبيان معانيها.

⁷ عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، مع، فؤاد علي منصور (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1998)، 212/1.

الدراسات السابقة

تعددت الدراسات التي تناولت المغرب والدخيل في اللغة العربية منذ القرون الأولى وحتى عصرنا الحاضر، إلا أن معالجتها في العصور المبكرة جاءت على نحو ثانوي فلم تُفرد لها كتب مستقلة أو فصول مخصصة تؤسس لنظرية شاملة للدخيل أو المغرب، بل كانت الإشارات إليه تأتي عَرَضًا أثناء تفسير غريب القرآن والحديث. ويبدو هذا واضحًا في محاولات المفسرين واللغويين الأوائل الذين أشاروا إلى عجمة بعض الألفاظ الواردة في النصوص الدينية، دون خوض غمار دراسة منهجية مستقلة لهذا الموضوع.

وقد وردت إشارات متفرقة إلى المغرب في مؤلفات اللغويين كما يظهر في تضاعيف كتب الجاحظ الذي كان يتأمل بعض اللغات الأجنبية ويستكشف خصائصها، وهو ما يوحى باشتغاله بهذا الموضوع ولو على نحو غير ممنهج، ونجد كذلك الإمام الرازي يبحث في قواعد اللغات وطبائع أصواتها وبدائلها في العربية، مستندًا بذلك إلى جهود من سبقه، كسيبويه الذي حاول عبر هذا الإلحاق تقديم قوالب وصيغ عربية مستساغة للألفاظ الدخيلة وفق قواعد العربية، كما ظهرت إشارات مشابهة عند أبي الريحان البيروني، وكذلك عند ابن دريد في كتابه "الجمهرة"، فضلًا عن الكتب المتأخرة التي نقلت عنه، كالمغرب وشفاء الغليل ولسان العرب، ورغم أهمية هذه الجهود إلا أنها ظلت مفتقرة إلى منهج متكامل يدرس الاقتراض في مؤلف مستقل، علاوة على أن هذه الإشارات كانت تأتي في سياق البحث عن مسائل لغوية أخرى، لا باعتبارها موضوعًا مقصودًا لذاته.⁸

⁸ مسعود بوبو، أثر الدخيل على العربية الفصحى في عصر الاحتجاج، 10.

وقد شهد هذا الميدان تحولًا بارزًا مع صدور كتاب "المعرب" للجوالقي (ت1144/540)، الذي يُعد أول عمل مستقل ومنهجي في هذا المجال، إذ قام فيه بترتيب الألفاظ المعربة على حروف المعجم، مستشهدًا بالقرآن والحديث والشعر، مما وفر مادة غنية لدراسة الألفاظ المقتبسة، حتى أصبح كتابه مرجعًا في الدخيل والمعرب، ثم أضاف ابن بري لاحقًا حاشية على هذا الكتاب ضمّن فيها تعليقات وشواهد جديدة.

وفي العصر الحديث، قدم طه باقر في كتابه "من تراثنا اللغوي القديم ما يسمى في العربية بالدخيل" إضافة مهمة في هذا المجال، حيث تناول الألفاظ المعربة من زاوية تاريخية وحضارية، متتبعًا سياقاتها في منطقة وادي الرافدين بشكل خاص، مما أضفى بُعدًا جديدًا على دراسة المعرب. أما يحيى إبراهيم قاسم في كتابه "المعرب والدخيل في العربية: دراسة في تاج العروس للزبيدي"، فقد انصبَّ اهتمامه على تحليل الألفاظ المقترضة في معجم تاج العروس، وفيه قدم دراسة معجمية تناولت أصولها واستعمالاتها. أما دراسة صفاء البياي في كتابها "المعرب والدخيل في كتاب تهذيب اللغة للأزهري"، فقد جمعت الألفاظ المعربة الواردة في معجم الأزهري، وقدمت معجمًا فرعيًا لهذه الألفاظ، مبينة علاقتها باللغات الأخرى. ومن الدراسات الحديثة أيضًا كتاب "المعرب والدخيل في اللغة العربية" لمناف مهدي الموسوي، الذي ركّز على التأثيرات الخارجية في العربية، مقدمًا تحليلًا لبعض الألفاظ المقتبسة.

ومن الكتب التي تناولت الاقتراض أيضًا "المعرب والدخيل في المعجم الوسيط: نماذج مختارة" لنصيرة أحمد بن منصور الذي عكف على تحليل مجموعة من الألفاظ المعربة والدخيلة في المعجم الوسيط، مما ساهم في توضيح بعض التغيرات الصوتية والدلالية التي طرأت على هذه الألفاظ.

كما ظهرت بشكل متواز دراسات وأبحاث تناولت الاقتراض اللغوي من زوايا متعددة، منها دراسة لفرحات معمري بعنوان "الاقتراض اللغوي: إشكاليات واستراتيجيات"، ناقش فيها انتقال بعض المفردات العربية إلى اللغات الأوروبية وما رافق ذلك من تحولات صوتية ودلالية. ودراسة أخرى بعنوان "الاقتراض في العربية"، لمروج غني جبار التي قامت فيها بتحرير مصطلح الاقتراض، ثم تناولت أسبابه وأنواعه، مع دراسة بنية الكلمات المقترضة من حيث الاشتقاق والتصريف. وكذلك دراسة لمحمد بن نافع المضياي العنزي "الاقتراض اللغوي في المعجمات العربية الحديثة"، حيث ركّز فيها على ترتيب الألفاظ الدخيلة وطريقة شرحها في المعجمات، متخذاً "معجم الغني الزاهر" أنموذجاً لدراسته.

ورغم تعدد هذه الدراسات وتنوعها إلا أنها بقيت محكومة باتجاهات بحثية معينة؛ فقد ركز بعضها على الجانب المعجمي كما في عمل الجواليقي، وتناول بعضها البعد التاريخي كما في دراسة طه باقر، فيما حاولت بعض الدراسات الحديثة تقديم لمحات دلالية عن الألفاظ المقتبسة، لكنها لم تدرس تطورها الدلالي بشكل تفصيلي منذ دخولها العربية إلى عصرنا الحاضر. فجاءت إشاراتهم إلى هذا التطور مقتضبة وعرضية، ولم تحظ بدراسة تحليلية معمقة تكشف عن التحولات الدلالية لهذه الألفاظ في ضوء الاستعمال النصي والتموضع المعجمي.

وتأتي هذه الدراسة لسد هذه الفجوة، من خلال تحليل الألفاظ المعربة وتتبع تطورها الدلالي عبر النصوص والمعاجم العربية، مما يُبرز مدى قدرة اللغة العربية على استيعاب المفردات الأجنبية وتطويعها ضمن أنظمتها الصوتية والصرفية والدلالية، بحيث تصبح جزءاً لا يتجزأ من بنيتها

التعبيرية، إذ "إن مقدرة لغة ما على تمثيل الكلام الأجنبي تعد مزية وخصيصة لها، إذا هي صاغته على أوزانها، وأنزلته على أحكامها، وجعلته جزءاً لا يتجزأ من عناصر التعبير فيها".⁹

1. الاقتراض اللغوي وتداخل المصطلحات

إن السجل الاصطلاحي في كل فرع من العلوم هو الكشف المفهومي الذي يقيم للمعرفة النوعية سياجها المنطقي، فالعلاقة بين العلم والمصطلح هي كالتماهي الذي يقوم بين الدال والمدلول في المسلمات اللغوية الأولى.¹⁰

ويواجه الباحث في دراسة ظاهرة انتقال الألفاظ بين اللغات تعددًا مصطلحيًا لافتًا، حيث يتداول في المصنفات اللغوية القديمة والحديثة مصطلحات متقاربة كـ "الاقتراض"، و "الدخيل"، و "المعرب"، بالإضافة إلى مصطلح "التماس" Temas الذي ظهر في الأدبيات التركية للإشارة إلى التفاعل بين اللغات التي تتلاقى لدوافع متعددة، سواء أكانت ثقافية أم اجتماعية، وعلى الرغم من أن طبيعة هذا التلاقي تختلف باختلاف الظروف، إلا أن التأثير المتبادل بين اللغات يظل نتيجة حتمية لهذا التماس.¹¹ وهو ما اصطلح عليه في الحالة التركية بـ "التتريك" وعرف بأنه "عملية تبدأ عندما تخرج الكلمة الأجنبية، التي نقبلها مؤقتاً من مجال تخصصها الأصلي وتبدأ في الاستخدام

⁹ صبحي الصالح، دراسات في فقه اللغة (بيروت: دار العلم للملايين، ط1، 1960)، 314.

¹⁰ عبد السلام المسدي، "المصطلح النقدي وآليات صياغته"، مجلة علامات (1993)، 55.

¹¹ İdris Nebi Uysal, "Dil İlişkileri Bağlamında Popüler Türk Romanlarındaki Batı Kökenli Kelimeler: Kuşlar Yasına Gider Örneği", TYB Akademi Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi 29/29 (2020), 11.

الشائع بين الناس، ويمكن تحديد مرحلة تتركب الكلمة من خلال النطق واللهجات والتغيرات في الشكل والمعنى".¹²

أما مصطلح "المعرب"، فقد شغل مساحة واسعة في التراث العربي، وهو يشير إلى ما استعملته العرب من الألفاظ الموضوعية لمعانٍ في غير لغتها، وطوعته لنظامها الصوتي والصرفي، وقد استخدم سيبويه هذا المصطلح مبكراً وأطلق عليه "ما أعرب من الأعجمية"،¹³ فتناول فيه كيفية تكيف العرب للأصوات والأوزان الأجنبية، إلا أن هذا الإطلاق لم يكتسب دلالة اصطلاحية واضحة حتى عصر الجوهري، الذي عرّفه في كتابه "الصحاح" بقوله: "تعريب الاسم الأعجمي أن تتفوه به العرب على مناهجها".¹⁴ وهو تعريف يدل على إدماج الكلمة الأجنبية في النسيج الصوتي والصرفي العربي، وعززه لاحقاً الجواليقي في كتابه "المعرب من الكلام الأعجمي"، حيث درس الكلمات الأعجمية التي دخلت اللغة العربية قبل عصر الاحتجاج، سواء خضعت لتغيرات صوتية وصرفية أم بقيت قريبة من أصلها، و"رتب الألفاظ التي ناقشها في كتابه من الجانبين الدلالي والاشتقائي ترتيباً معجمياً يراعي كل حروف الكلمة، وبذلك خرج الجواليقي على المبدأ السائد في المعاجم العربية العامة".¹⁵

¹² Aybüke Betül Doğan, "Kutadgu Bilig'de Alıntı Sözcükler ve Bu Sözcüklerin Türkçeleştirilme Yolları", Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi 1 (2023), 127.

¹³ عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي أبو بشر الملقب سيبويه، الكتاب، مح. عبد السلام هارون (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط 3، 1988)، 303/4.

¹⁴ أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، مح. أحمد عبد الغفور عطار (بيروت: دار العلم للملايين، ط 4، 1987)، 178/1.

¹⁵ محمود فهمي حجازي، علم اللغة العربية (القاهرة: دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، د.ت.)، 112.

في المقابل، يختلف "الدخيل" عن "المعرب" الذي يشير إلى الألفاظ الأجنبية التي دخلت العربية دون أن تطرأ عليها تغييرات كبيرة، أو مع تغييرات طفيفة لا تصل بها إلى مستوى التعريب الكامل،¹⁶ ويبرز هنا الفرق المنهجي بين المصطلحين: فبينما يُشترط في "المعرب" أن يخضع لنظام اللغة العربية من حيث الصوت والصرف، يظل "الدخيل" محتفظاً بكثير من سماته الأصلية.¹⁷

أما "الاقتراض"، فهو مفهوم أوسع يشمل استعارة الكلمات أو الأساليب أو التراكيب من لغة أخرى، سواء أتمَّ تعريبها أم استُخدمت كما هي، أو حتى تم تبني مكافئ عربي لها.¹⁸ فهو مصطلح يغطي ظواهر "المعرب" و"الدخيل"، ويُعبر عن عملية انتقال شاملة للعناصر اللغوية بين الثقافات.

ورغم أن هذه المصطلحات تحمل فروقاً دقيقة في دلالاتها الاصطلاحية، إلا أنها تصب جميعاً في إطار ظاهرة انتقال العناصر اللغوية من لغة إلى أخرى، ومن هنا وقع اختيارنا على استخدام مصطلح "الاقتراض اللغوي" ليكون جامعاً لهذه الظاهرة، وذلك لاعتبارات منهجية، أهمها:

1. شموليته: فهو يغطي مختلف أبعاد الظاهرة المدروسة.
2. شيوع استخدامه في الأدبيات اللسانية الحديثة.
3. انسجامه مع طبيعة البحث الذي يركز على التطور الدلالي للألفاظ المنتقلة بين اللغات.

¹⁶ مناف مهدي الموسوي، "المعرب والدخيل في اللغة العربية"، مجلة جامعة البنات 1/20 (2009)، 1.

¹⁷ مصطفى يوسف، "ظاهرة الاقتراض اللغوي دراسة تحليلية لأعمال لجنة الألفاظ والأساليب بمجمع اللغة العربية بالقاهرة"، مجلة سرديات 44 (2022)، 95.

¹⁸ يوسف، "ظاهرة الاقتراض اللغوي"، 96.

ومع تحديد الموقف من هذا التداخل المصطلحي، يمكننا الآن تناول مفهوم "الاقتراض اللغوي" بشيء من التفصيل، مبيّنين معناه اللغوي والاصطلاحي، وما يتصل به من قضايا لغوية.

2. مفهوم الاقتراض اللغوي

ثمّة تقارب معنوي بين معنى الاقتراض في أصله اللغوي وما اصطلح عليه المحدثون في درسهام الدلالي، فهو يشير عندهم إلى "أخذ كلمة أو تعبير من لغة أخرى واستخدامه في اللغة الأم بصورته الأصلية أو بعد تعديله"،¹⁹ أو كما عرفه رمضان عبد التواب بأنه "ظاهرة لغوية تشير إلى عملية نقل عناصر لغوية من لغة إلى أخرى نتيجة الاحتكاك بين المتحدثين بهاتين اللغتين".²⁰

بينما يشير المعنى اللغوي لجذر "قرض" على "ما تعطيه من المال لتقضاه، واقترضت منه: أي أخذت منه القرض".²¹ ومنه قوله تعالى: "مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضْعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً" [البقرة: 245]، و"القرض يعني الفعل الحسن في اتباع أمر الله وطاعته".²² وكأن فاعل الخير يقرض من ماله أو عافيته ليستردّها أو أضعافها أجرًا جزيلًا من الله يوم القيامة. ومن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم: "إِنْ قَارَضْتَ النَّاسَ قَارِضُوكَ، وَإِنْ تَرَكْتَهُمْ لَمْ يَتْرُكُوكَ قَالَ: فَمَا تَأْمُرُنِي؟

19 محمد علي الخولي، الحياة مع لغتين الثنائية اللغوية (الرياض: جامعة الملك سعود، 1988)، 89.

20 رمضان عبد التواب، التطور اللغوي مظاهره وعلمه وقوانينه (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1997)، 358.

21 الفارابي، الصحاح، 1102/3.

22 القاضي أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض السبتي المالكي، مشارق الأنوار على صحاح الآثار (فاس: المطبعة المولوية،

1913)، 2/180.

قَالَ: أَقْرِضْ مِنْ عِرْضِكَ لِيَوْمٍ فَفَرِّكَ".²³ ويُفهم من هذا أن القرض في أصله يدل على القطع،²⁴ إلا أن هذا المعنى يختلف عند الحديث عن الاقتراض اللغوي بمعناه الاصطلاحي، لأن ما يُقترض من ألفاظ وأساليب لا ينقطع عن لغته الأصلية، بل يظل مستخدمًا فيها، بينما يكتسب في اللغة المستقبلية حيزًا استعماليًا جديدًا.

وعادةً القرض أنه يُرَدُّ إلى أصله، بخلاف العناصر اللغوية المقترضة التي تندمج في نسيج اللغة الجديدة وتتوافق مع أنظمتها الصرفية والاستعملية، فكلمة المناخ al-manah مثلاً، انتقلت من اللغة العربية إلى اللاتينية في العصور الوسطى بصيغة al-manachus، وهناك اكتسبت معنى "التقويم الفلكي"، واستمرت في لغات أوروبا على هذا المعنى، في الوقت الذي أصبح المعنى الذي شغلته سابقاً في العربية يُعبّر عنه بكلمة "روزنام" ruzname المأخوذة من الفارسية.²⁵ ومن ذلك أيضاً كلمة "ترياق" وهي يونانية أصلها "ترياكوس" hirkakos وهو دواء لمعالجة عض الوحوش، ثم استخدمت في العربية بمعنى المضاد للسم، وشملت مجازاً الخمر لأن العرب كانوا يرون فيها ذهاباً للهم.²⁶

وبالنظر إلى التعاريف الاصطلاحية للاقتراض اللغوي، نجد أن بعضها تقصره على مستوى المفردة فقط، كما في تعريف إبراهيم أنيس الذي عدّه "عملية تأخذ بها لغة ما ألفاظاً من لغة أخرى

²³ أبو داود سليمان السجستاني، الزهد، مح. ياسر بن إبراهيم بن محمد- أبو بلال غنيم بن عباس بن غنيم (حلوان: دار المشكاة للنشر والتوزيع، ط1، 1993)، 214.

²⁴ محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، مح. مجموعة من المحققين (الكويت: وزارة الإرشاد والأبناء، 2001)، 18/19.

²⁵ عبد العالي، "الاقتراض اللغوي"، 86.

²⁶ يحيى إبراهيم قاسم، المغرب والدخيل في العربية دراسة في تاج العروس للزبيدي (إريد: عالم الكتب الحديث، ط1، 2015)، 175.

وتخضعها لنظامها الصوتي، ويستعملها الناطقون بتلك اللغة في حديثهم وكتاباتهم".²⁷ لكن هذا التعريف يغفل عناصر لغوية كالتعابير والأساليب التي دخلت نسيج لغات أخرى وتماهت في سياقاتها، ما يجعلنا نميل إلى تعريف رمضان عبد التواب، الذي يرى أن "الاقتراض اللغوي هو ظاهرة لغوية تشير إلى عملية نقل عناصر لغوية من لغة إلى أخرى نتيجة الاحتكاك بين المتحدثين بهاتين اللغتين". لشموله جميع عناصر اللغة وعموم أسباب هجرتها.

ومع ذلك، فقد أشار جيسرسن إلى أن هناك عناصر لغوية عصية على الاقتراض لارتباطها الوثيق بالأنظمة الأساسية لكل لغة، مثل الضمائر، وأسماء الإشارة، وأسماء الموصول، والأعداد هذه العناصر، بحكم قدمها وتجذرها في اللغة، يصعب نقلها من لغة إلى أخرى.²⁸ وذلك لأنها ترتبط بالبنية الأساسية للغة وتعكس هويتها الثقافية واللغوية.

3. تأريخ الاقتراض اللغوي عند العرب

يعد الاقتراض اللغوي ظاهرة طبيعية في تطور اللغات، وهو لجوء إلى الألفاظ المجاورة التي قد تنتمي إلى لغات مختلفة المشارب؛ حيث يستعار من الرطانات²⁹ ومن العاميات الخاصة، ومن اللغات الإقليمية، ومن اللغات الأجنبية.³⁰ وهو إحدى وسائل تكيف اللغة وتطورها، فاللغة

²⁷ إبراهيم أنيس، من أسرار اللغة (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط3، 1966)، 124.

²⁸ أنيس، من أسرار اللغة، 97.

²⁹ الرطانة: تكلم الأعجمية. تقول: رأيتهم يتراطنان، وهو كل كلام لا تفهمه العرب. ينظر. أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري، العين، مح. مهدي المخزومي - إبراهيم السامرائي (بيروت: دار ومكتبة الهلال، د.ت.)، 413/7.

³⁰ جوزيف فندريس، اللغة، مح. عبد الحميد الدواخلي - محمد القصاص (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1950)، 290.

بوصفها كائن حي تحيا على ألسنة المتكلمين بها، وهي لذلك تتطور وتتغير وتخضع لما يخضع له الكائن الحي في نشأته ونموه وتطوره من مؤثرات خارجية.³¹

وهذه المؤثرات كثيرة ومتنوعة تترك أثرها في مفردات اللغة فتعيد إنتاجها وتنقلها من وضع إلى آخر، وتتمثل هذه المؤثرات في عوامل اجتماعية، وعوامل أدبية، وانتقال اللغة من السلف إلى الخلف، وعوامل طبيعية كالظواهر الجغرافية، وعوامل لغوية ترجع لطبيعة اللغة.³² إذ تتشعب اللغات في تطورها، فبينما يكون اختلاف لهجة ولهجة في قطر واحد بين مدينتين فيه، أو ناحيتين من نواحيه، يكون الاختلاف أكبر بين قطرين متجاورين كالشام والعراق، وهو أشد أثراً منه إذا كانا متباعدين كالشام والمغرب الأقصى، ثم يشتد التباعد مع تطاول المدة فيكون كالاختلاف بين المضربة والحميرية، فإذا ازداد شدة كان كالاختلاف بين العربية والعبرانية وهكذا حتى يبلغ الاختلاف أقصاه.³³

غير أن علاقة اللغة بغيرها من اللغات أو التأثير الذي تحدثه اللغات فيما بينها يعد أهم عامل في تطور اللغة ونموها، وقد كان لويس ديروي سابقاً لتناول هذه الظاهرة بكثير من التفصيل، فجعل من الطابع الاجتماعي محوراً أساسياً في تعريفها، إذ قال: "الاقتراض اللغوي صيغة تعبيرية اقترضتها جماعة لغوية من جماعة لغوية أخرى". وعليه، فالجماعة هي المجتمع، واللغة وسيلتها في التواصل، وفعل الاقتراض من عمل الجماعة وينعكس في وسيلة اتصالها لأجل تحقيق تواصلها.³⁴

31 عبد التواب، التطور اللغوي، 9.

32 عبد التواب، التطور اللغوي، 15-18.

33 أحمد رضا، معجم متن اللغة موسوعة لغوية حديثة (بيروت: دار مكتبة الحياة، 1960)، 25/1.

34 رسول عبد القادر، "الكلمات الفرنسية ذات الأصل العربي: دراسة لتغيراتها الدلالية"، مجلة ألف اللغة والإعلام والمجتمع 9/ 1 (مارس 2022)، 185.

ومن حيث النشأة نلاحظ تشكل العلاقات الثقافية في أساسها كعلاقات لغوية، ثم تتطور في مجالات مثل الأدب والموسيقى والعمارة.³⁵ فبعد أن تستقل كل أمة بنفسها، يبدأ تسرب شيء من لغةٍ إلى أخرى من خلال بعض الكلمات والتعبير، ويعد الاختلاط العامل الأكبر أثراً في تبدل اللغات من سواه، ولذا نجد أهل البادية أكثر حفظاً للغة من أبناء الحاضرة؛ لقلة اختلاطهم بغيرهم، حتى عُذَّت سلامة لغة البدو من التحريف والتغيير إنما تكون بقدر بعدها عن الحضر،³⁶ وظاهرة الاقتراض من أقدم الظواهر في تاريخ اللغات، فاللغة العربية -على سبيل المثال- تعرف كلمات ترجع إلى اللغة السامية الأم إلى ما قبل منتصف الألف الثالث قبل الميلاد، كما أن هناك كلمات لا تعرفها من اللغات السامية إلا العربية، وهي كلمات عرفت بعد أن هاجرت الجماعات السامية الأخرى من عهد الساميين، إضافة إلى طائفة من المصطلحات استخدمت مع العلوم الإسلامية، وفوق هذا وذاك فهناك طائفة من الألفاظ الأجنبية تعربت بشكل كامل لم نعد نشعر معه بعجمتها، وطائفة لا تزال عجمتها واضحة أمامنا.³⁷ وقد شبّه بعض المحدثين هذه الحالة بأن اللغة مثل الطبقة العليا من القشرة الأرضية، تغطي تحتها طبقات تمثل كل منها عصراً من عصور التاريخ، أُسِسَ بعضها على بعض، فاللغة حين تحل بيئة من البيئات وتستقر فيها تأخذ شكلاً جديداً يستمد جذوره مما سبقها من لغات نفس البيئة.³⁸

³⁵ Ali Akar, "Türkçe-Arapça Arasındaki Sözcük İlişkileri", Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi 8 (2010), 10.

³⁶ أحمد رضا، معجم متن اللغة، 25/1.

³⁷ حجازي، علم اللغة العربية، 309.

³⁸ أنيس، من أسرار اللغة، 94.

وقد لوحظت هذه الظاهرة قديماً عند العرب، فنرى على سبيل المثال عدداً كبيراً من ألفاظ فارسية في شعر الأعشى، وقد كان يفد على ملوك فارس، وربما حاول التقرب منهم بتشريب شعره ألفاظاً فارسية³⁹ ما يزال بعضها مستعملاً إلى اليوم، مثل: بنفسج فارسي banafsh، وياسمين فارسي ya:sami:n، وبستان فارسي bu:sa:n، صنج فارسي Cang وناي فارسي nāy ويوجد في جلسان فارسي gulšān، الصيغة الفارسية الحديثة للكلمة الفارسية هي gul، فقد رويت باعتبارها كلمة بديلة لـ gull أيضاً، إلى جانب الكلمة القديمة، التي ترجع إلى الكلمة الفارسية ward.⁴⁰

ومن ذلك أيضاً عند امرئ القيس:

مُهَفِّهَةٌ بَيْضَاءُ عَيْرٌ مُفَاضَةٌ تَرَائِيهَا مَصْفُولَةٌ كَالسَّجْنَجْلِ⁴¹

وقد عنون الثعالبي في كتابه فقه اللغة: "فيما حاضرت به مما نسب به بعض الأئمة إلى اللغة الرومية". فقال: "السَّجْنَجْلُ: المرأة".⁴²

وأوضح ما يكون من ذلك في كتاب الفهرست لابن النديم الذي عَنَوَ بـ: "أَسْمَاءُ النَّقْلَةِ مِنَ اللُّغَاتِ إِلَى اللِّسَانِ الْعَرَبِيِّ"،⁴³ وما في هذه الكلمات من تاريخ، فكلمة "اسم" سامية قديمة وُجِدت

³⁹ أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، الشعر والشعراء (القاهرة: دار الحديث، 2003)، 251/1.

⁴⁰ فولفديتريش فيشر، الأساس في فقه اللغة العربية، 36.

⁴¹ امرؤ القيس بن حجر بن الحارث الكندي، ديوان امرئ القيس، مع. عبد الرحمن المصطاوي (بيروت: دار المعرفة، ط2، 2004)، 40.

⁴² عبد الملك الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية، مع. عبد الرزاق المهدي (بيروت: إحياء التراث العربي، ط1، 2002)، 209.

⁴³ أبو الفرج محمد بن إسحاق النديم، الفهرست، مع. أيمن فؤاد سيد (لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي - مركز دراسات المخطوطات الإسلامية، ط2، 2014)، 144/2.

في بعض النقوش الأكادية المؤرخة في منتصف الألف الثالث قبل الميلاد، وهي كلمة يزيد عمرها على خمسة وأربعين قرناً، وصيغة "النَّقْلَة" جمع تكسير، وهو ظاهرة خاصة بالمجموعة الجنوبية من اللغات السامية، في الحبشية والعربية الجنوبية والعربية الشمالية، ولم يعرف هذا الجمع في اللغات السامية القديمة في العراق والشام، كما أن المادة العربية لـ"نَقَلَ" تفيد النقل المادي، أي نقل شيء إلى موضع،⁴⁴ إلا أن هذا المعنى أخذ شكلاً معنوياً ليراد منه نقل الفكرة من لغة لأخرى، وبهذا يمكن تأريخ التطور المعنوي لـ"ناقل - نَقْلَة" إلى "مترجم، مترجمين" في القرن الرابع الهجري عندما ألف ابن النديم كتابه "الفهرست".⁴⁵

أما الآرامية فقد لعبت دوراً محورياً في نقل المفردات اليونانية إلى العربية، خاصة في مجالات الزراعة، إذ لم تعرف حياة البادية القديمة زراعة التفاح، أو التوت، أو الجميز، أو الحمص، أو الخوخ، أو الرمان، أو الفستق، إلا عن طريق المناطق الزراعية في الشام والعراق، وكانت هذه المناطق آرامية، وعندما تعربت احتفظت بهذه الكلمات للتعبير عن تلك السلع، إلى جانب ألفاظ آرامية دينية مثل لفظة "أَبَل" بمعنى تنسك من ebal، و"تأبل" بمعنى "حزن" من etebal، و"أبيل" بمعنى راهب من "أبيلو" abilo بمعنى ناسك وراهب، و"الباعوث"، صلاة لثاني عيد الفصح في بعض الطوائف من أصل bo'outo بمعنى صلاة وطلب.⁴⁶

44 الفراهيدي، العين، 162/5.

45 إبراهيم السامرائي، التطور اللغوي التاريخي (بيروت: دار الأندلس، ط2، 1981)، 9.

46 جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام (بيروت: دار الساقى، ط4، 2001)، 346/16.

وفي مصر فقد أُلقت اللغة القبطية بظلالها على اللهجة العربية المحلية، وما زالت بصمتها ظاهرة حتى يومنا هذا، فأسماء الشهور القبطية مثل "توت" و"بابة" لا تزال مستخدمة في الريف المصري وشاهدة على ذلك، إضافة إلى العديد من الكلمات اليومية ذات الأصل القبطي.⁴⁷

وكذلك تركت اللغة التركية بصمتها على العربية خلال فترة الحكم العثماني، إذ دخل العربية الكثير من الألفاظ والتراكيب التركية كما هو واضح من كتابات الأمير بكتاش الفخري.⁴⁸ وتطورت هذه المقترضات لتصبح جزءاً من النسيج اللغوي العربي، كذلك لعبت اللغة التركية دور الوسيط في نقل بعض المفردات الأوروبية إلى العربية، مع إحداث تغييرات صوتية مميزة.⁴⁹

وقد استوعبت اللغة العربية بما تتميز به من متانة ومرونة في قواعدها وبنيتها المفردات الأجنبية وطوعتها لتصبح جزءاً أصيلاً من نسيجها اللغوي، وبذلك تمكنت من إثراء معجمها وتوسيع آفاقها التعبيرية عبر العصور، فعند احتكاك العرب بالحضارة اليونانية، استقبلت العربية العديد من المصطلحات الفلسفية والعلمية وكيفتها مع قواعدها وأوزانها، فلم تكتف -على سبيل المثال- باستعارة كلمة "فيلسوف" اليونانية الأصل، بل طورت منها أفعالاً وأسماء جديدة كـ"تفلسف" و"فلسفة" و"متفلسف"، محافظة بذلك على أصالتها الصرفية، وتلك الأصالة وبما أفادته من التجارب التاريخية، ملكت العربية من أساليب الوقاية ما تستطيع به أن تواجه هذا المدّ الزاخر من

⁴⁷ أحمد أنور سيد أحمد الجندي، تاريخ الغزو الفكري والتعريب خلال مرحلة ما بين الحربين العالميتين (القاهرة: دار الاعتصام، د.ت.)، 146.

⁴⁸ هوتسما وغيره، موجز دائرة المعارف الإسلامية، مع. حسن حيشي وغيره (الشارقة: مركز الشارقة للإبداع الفكري، ط1، 1998)، 7254/23.

⁴⁹ حجازي، علم اللغة العربية، 310-314.

الروافد الحضارية المعاصرة.⁵⁰ وبين التكييف اللغوي والتمسك بالأصول نهج العرب في تلقيهم الأعجمي سبباً مختلفاً حسب عجمة المقترض وبعده عن أوزان العربية وأصواتها وفقاً لما يلي:

4. منهج العرب في تكييف الألفاظ المعربة

أما سنة العرب في تكييف هذه الألفاظ في البناء اللغوي العربي، فقد جعلها أبو حيان على ثلاثة أنواع:

- القسم الأول: غيرته العرب وألحقته بكلامها، فحُكم أبنيتها في اعتبار الأصلي، والزائد، والوزن: حكمُ أبنية الأسماء العربية الوضع، مثل "درهم" و"بهرج".
- القسم الثاني: غيرته العرب ولم تلحقه بأبنية كلامها، فلا يعتبر فيه ما يعتبر في القسم الذي قبله، مثل "آجر" و"إبريسم".
- القسم الثالث: تركوه غير مغير، فما لم يلحقوه بأبنية كلامها لم يعد منها، وما ألحقوه بها عد منها. مثال الأول: "خراسان" لا يثبت به فعلا، ومثال الثاني: "خرم" ألحق بـ"سلم"، و"كركم" ألحق بـ"قمقم".⁵¹

وقد ذكر الجوالبي أن العرب في تعريبهم الأعجمي كثيراً ما يغيرونه، فيبدلون الحروف التي ليست حروفهم إلى أقربها مخرجاً، وربما غيروا في البناء من الكلام الفارسي إلى أبنية العرب.

وهذا التغيير يكون بإحدى الطرق التالية:

50 السامرائي، التطور اللغوي التاريخي، 10.

51 أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي، ارتشاف الضرب من لسان العرب، مح. رجب عثمان محمد (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط1، 1998)، 146/1.

• إبدال حرف من حرف.

• زيادة حرف أو نقصان حرف.

• إبدال حركة بحركة.

فمما غيروه من الحروف ما كان بين الجيم والكاف، مثل: "كُزْبَج"، والبعض يقول: "كُزْبَق".

قال الهروي في "تهذيب اللغة":

"يقال للحنوت كرج وقرج. قلت: وهذه الحروف كلها عندي معربة ولا أصول لها في كلام العرب".⁵²

وقد ورد ذكر هذه الكلمة في الشعر العربي، حيث قال سالم بن قحطان في "قربق":

مَا شَرِبْتُ بَعْدَ طَوِيٍّ الْقُرْبَقِ مِنْ شَرِبَةٍ غَيْرِ النَّجَاءِ الْأَذْفَقِ⁵³

5. البعد الدلالي في الاقتراض اللغوي

تخضع الألفاظ المقترضة في تطورها الدلالي لثلاثة أنماط رئيسة:

أولاً- التداخل اللغوي: وفيه تختزن الكلمة المقترضة ما أنتجته الجماعة، وتتفاعل مع المواد

اللغوية في اللغة المستقبلية، وهو ما وصفه علي إبراهيم شاش بـ "التهجين" وهو توطين الكلمات الأجنبية وتكييفها مع قواعد النطق في اللغة الهدف، أما النقل الدلالي -حسب تعبيره- فهو إنشاء

⁵² محمد بن أحمد بن الأزهر الهروي أبو منصور، تهذيب اللغة، مح. محمد عوض مرعب (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 2001)، 282/9.

⁵³ الفارابي، الصحاح، 1548/4.

كلمات وبني جديدة استناداً إلى الكلمات والأشكال الأجنبية، باستخدام العناصر الأصلية للغة التي تنتمي إليها.⁵⁴

ثانياً- التكيف الدلالي: تتميز الكلمات المقترضة بطبيعة خاصة في تطور دلالاتها، إذ تحمل معها تراثها الدلالي من لغتها الأم عند انتقالها إلى اللغة المستقبلة، وكثيراً ما ينال معنى الكلمة نفسه تغيير أو تحريف عند انتقاله من لغة إلى لغة، أو من لهجة إلى أخرى وفق ما تقتضيه الظروف الاجتماعية المحيطة بهذا الانتقال.⁵⁵ ويتجلى هذا في تحولات دلالية متنوعة:

1. التخصيص: إذ يقتصر المعنى على بعض ما يدل عليه في اللغة الأصل، كما في كلمة *potion* التي كانت تعني أي سائل، ثم تخصص معناها ليقصر على الجرعات الطبية.

2. التعميم: حيث يتسع معنى الكلمة ليشمل دلالات أوسع، كما في كلمة *arrive* التي كانت تعني الوصول إلى الشاطئ فقط، ثم اتسع معناها لتشمل الوصول إلى أي مكان بأي وسيلة.

3. الانتقال: وهو استعمال الكلمة في غير ما وضعت له لعلاقة ما بين المعنيين، كما في كلمة *style* التي كانت تعني أداة الكتابة، ثم تطور معناها لتدل على الأسلوب والطريقة.⁵⁶

ولعلنا نرصد مثلاً مر بجميع هذه التحولات وهو كلمة "شيخ"، إذ قطعت قبل دخولها الفرنسية أشواطاً من التطور الدلالي في العربية، من معنى "الذي استبان في السِّن وظهر عليه

⁵⁴ Ali Kemal Şaş, "Türkçe Arapça ilişkileri bağlamında anlam aktarması yoluyla oluşmuş bitki adları", Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi 9/2 (2020), 573.

⁵⁵ علي عبد الواحد وافي، علم اللغة (القاهرة: نخضة مصر للطباعة والنشر، ط1)، 253.

⁵⁶ ستيفن أولمان، دور الكلمة في اللغة، تر. كمال محمد بشر (القاهرة: مكتبة الشباب، 1975)، 162.

الشيب" ⁵⁷ إلى "ذي المكانة في علمٍ أو فضلٍ أو رياسة". ⁵⁸ ومنه نلاحظ العلاقة الجامعة بين تراكم الخبرات والمعارف وبين التقدم في العمر وهو الرابط المعنوي الذي يفسر هذا التوسع الدلالي للكلمة الذي أصبح يشمل الحكيم ذو الشيبة، ثم حين دخلت هذه الكلمة اللغة الفرنسية عام 1309م دالة خصوصاً على "رئيس القبيلة" -وهو وضع استعمالي كان قد انتشر في الأدبيات العربية قبلها بقرنين، ⁵⁹ -تطورت عام 1631م لتشير إلى "الداعية إلى الدين الإسلامي"، مع غياب تام لدلالة "الرجل المسن". ⁶⁰

ثالثاً- التكيف الاستعمالي: وفيه تمر الكلمة المقترضة بأربع مراحل في تطور معناها:

1. ظهور معنى جديد في موقف معين.
2. تكرار المعنى في سياقات مشابهة حتى يترسخ.
3. الانطلاق في سياقات متنوعة بمعناها المستقل.
4. الانفصال عن المعنى القديم.

⁵⁷ أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسى، المحكم والمحيط الأعظم، مح. عبد الحميد هندراوي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1، 2000)، 243/5.

⁵⁸ أحمد مختار عبد الحميد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة (بيروت: عالم الكتب، ط1، 2008)، 1254/2.

⁵⁹ أبو الحسن علي بن بسام الشنتيني، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، مح. إحسان عباس (ليبيا: الدار العربية للكتب، د.ت.)، 293/7.

⁶⁰ عبد القادر، "الكلمات الفرنسية ذات الأصل العربي: دراسة لتغيراتها الدلالية"، 185.

وهذا التطور لا يتم إلا عبر الاستخدام الجماعي الواسع وتأثير القوى العاطفية في المجتمع الجديد.⁶¹ وتخضع هذه التحولات لطرائق بلاغية متنوعة يطلق عليها النحاة أسماء اصطلاحية مثل الاستعارة *metaphore* وإطلاق البعض على الكل *synecdoque* والمجاز المرسل *metonymie* والمجاز المرسل بعلاقة الشبه *catachrese*.⁶²

وقد أرجع أحمد مختار عمر أسباب تطور المعنى إلى عدة عوامل:

1. ظهور الحاجة: حيث يمثل المجتمع اللغوي الفكرة أو الشيء بمجموعة من الأصوات في معاجم اللغة، سواء بالافتراض أو بصك لفظ جديد.

2. التطور الاجتماعي والثقافي: كالانتقال من الدلالات الحسية إلى الدلالات التجريدية نتيجة لتطور العقل الإنساني ورفقه.

3. الانحراف اللغوي: كانهيار مستعمل الكلمة عن معناها إلى معنى قريب أو مشابه له من باب المجاز.⁶³

وما سنتناوله في المبحث التالي هو الكشف عن هذه الأنماط من خلال دراسة نموذج مركزي "إبريق" مثلاً يدور في فلكه مقتصرات أخرى نرصد من خلالها انفعالها الحضاري التاريخي وتموضعها معجمياً منذ اقتحامها العربية وصولاً إلى ما انتهت إليه في المعاجم المتأخرة.

61 تمام حسان، مناهج البحث في اللغة (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، د.ت.)، 242.

62 فندريس، اللغة، 256.

63 أحمد مختار عمر، علم الدلالة (القاهرة: عالم الكتاب، ط5، 1998)، 238-240.

6. التطور الدلالي لنماذج من الألفاظ المعربة في العربية: دراسة تاريخية

عند دراسة المخزون اللغوي، تبرز أهمية رصد أوجه التشابه الناتجة عن التبادل والاقتراض بين اللغات والسلمات المشتركة بينها، فرغم أنها ليست موروثية أو عشوائية، إلا أنها تتشابه في نتائجها ومآلاتها، وتمثل العلاقات بين اللغات التي تنشأ نتيجة التعايش المكاني للمجتمعات الناطقة بلغات مختلفة -سواء بسبب العوامل الجغرافية أو السياسية أو حركات الهجرة- عملية تاريخية ممتدة عبر قرون، وتقف المفردات شاهداً حياً على هذا التفاعل التاريخي وما يصاحبه من تبادل ثقافي.⁶⁴

وهنا نستعرض التطور الدلالي للألفاظ المقترضة منذ رصدها من قبل العرب حتى وقتنا الحاضر، وذلك بدراسة دورة حياتية لنماذج مقترضة لفظاً ودلالة.

ألفاظ "إبريق" و"خندق" و"ديوان" في المعاجم العربية:

جاء في "المعرب" أن "إبريق" كلمة فارسية معربة، أصلها في الفارسية "إبراه" أبدلت فيها القاف من الهاء حسب المجموع المغيـث (ت1185/581)،⁶⁵ واستعملت عربياً بلفظ: "إبريق"، وترجمتها إما أن يكون طريق الماء، أو صب الماء على هيئة، وقد تكلمت به العرب قديماً، قال عدي بن زيد العبادي:

وَدَعَا بِالصَّبُوحِ يَوْمًا فَجَاءَتْ
فَيَنَّةٌ فِي يَمِينِهَا إِبْرِيقٌ⁶⁶

⁶⁴ Mehmet Hazar, "Köken bilime uzanan 'Türkçe ses anlam eşlemesi' ile yalın Türkçeye doğru", TURUK Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi 8/20 (2020), 287.

⁶⁵ محمد بن عمر بن أحمد بن عمر بن محمد الأصهباني المدني، المجموع المغيـث في غريب القرآن والحديث، مع. عبد الكريم الزبواي (مكة المكرمة: جامعة أم القرى، ط1، 1988)، 771/2.

⁶⁶ الجواليقي، المعرب، 18.

ورغم ذلك فقد ذكرها الفراهيدي (ت786/170) دون الإشارة إلى عجمتها في معرض حديثه عن مادة "بَرَقَ"، وكأنه أرجعها إلى هذا الأصل العربي فقط.⁶⁷ وهو ما يشي بالخلط الحاصل بالتعريف بهذه الكلمة والاضطراب في ردها إلى أصلها منذ وقت مبكر، غير أنه يدل كذلك على منهج اتبعه الفراهيدي بعدم تحقيقه من المعرب والدخيل إلا إذا اشتهر بعجمته، فأشار إلى أصله حيناً واكتفى بالإشارة إلى عجمته أحياناً، إذ نجد عنده كثيراً من الدخيل الذي لم يشر إلى عجمته أصلاً واكتفى ببيان دلالاته، ومثال ذلك قوله في كلمة "خندق" "أنها اسم المكان الذي حُفِرَ"،⁶⁸ بدون الإشارة إلى عجمتها أو تكييفها صرفياً أو ردها إلى الجذر الذي اشتقت منه، بينما هي عند الجواليقي "فارسي معرب أصله "كَنْدَه" أي محفور".⁶⁹ وبذلك يكون الجواليقي قد رد الكلمة إلى أصلها الذي جاءت منه وأشار إلى التغير الذي طرأ عليها عندما دخلت العربية، وبين أيضاً معناها في لغتها الأصل، ومثلها كلمة ديوان التي أشار إليها صاحب "العين" في معرض شرحه كلمة "الْقَعْد" فقال: وهم قوم لا ديوان لهم. دون تعرضه إلى المراد بكلمة "ديوان"، كأنها مستفيضة لا تحتاج إلى بيان،⁷⁰ بينما نقل الجواليقي قول الأصمعي -الذي عاصر الفراهيدي- (ت829/215) في كلمة ديوان: "أصله فارسي، وإنما أراد دِيَان وِدْيَان أي: الشياطين، أي: كُتِّبَ يشبهون الشياطين في نفاذهم".⁷¹ وهو ما يؤكد ما أسلفنا بأنه لم يول الدخيل أهمية قدر اعتناؤه بالدلالة المعجمية.

67 الفراهيدي، العين، 5/157.

68 الفراهيدي، العين، 3/212.

69 الجواليقي، المعرب، 68.

70 الفراهيدي، العين، 1/142.

71 الجواليقي، المعرب، 79.

وقد وردت رواية في التاريخ الكبير للبخاري (ت870/256) تعضد ما ذهب إليه الفراهيدي في إرجاع أصل كلمة "إبريق" إلى "بَرَقَ"، فقد روي عن ابن عمر أنه قال: "وَقَعْتُ فِي سَهْمِي يَوْمَ جُلُولَاءَ جَارِيَةٍ، كَأَنَّ عُنُقَهَا إِبْرِيقُ فِضَّةٍ"،⁷² فهي ذات جمال وجلال ما يسحر قلوب الملوك ويزين مواعدهم، واستحضر ليحسد هذا المنظر البديع إبريق الفضة يتداوله عليه القوم، وكانت "العرب تشبه أباريق الخمر برقاب طير الماء"،⁷³ جمالاً ورقّةً، إذ إن أباريق الخمر كحال هذه الطيور مدعاة للنشوة والانعتاق من الهموم، وهي تتغذى على ما في الماء كما يسكر طالب الخمرة بإبريقه، كما أنها في تناثر قطرات الخمر منها ما يذكر بنثر سؤر الطير بعد ارتشافه ذرات الماء، وقد ورد هذا التشبيه عند محمد الزهري (ت845/230) في وصفه خلق النبي صلى الله عليه وسلم: "كَأَنَّ عُنُقَهُ إِبْرِيقُ فِضَّةٍ".⁷⁴ ومن خلال هذه الآثار نشهد هنا أول انتقال دلالي لمادة هذا الاسم حيث وافق "إبريق" بحروفه مادةً عربيةً أصيلةً "بَرَقَ" فتداخل الأصلان وحلّط بينهما ليتلبّس مدلول كلمة فارسية أصلٌ عربي، وأصبح لاحقاً "يقال للسيف ولكل ما له بريق إبريق، حتى إنهم يقولون للمرأة الحسناء البراقة إبريق"⁷⁵ وهو ما نلاحظه في معاجم لاحقة، كالمنتخب للهنائي (ت922/310) الذي أصل هذه الكلمة بالمادة العربية "بَرَقَ" فجعل "الإبريق" اسماً أو صفة للسيف ولكثير من الأشياء التي تتصف بالبريق دون الإشارة أيضاً إلى عجمته، فقال: "والإبريق سُمِّيَ ببريقه، ويقال:

⁷² أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، التاريخ الكبير، مح. محمد بن صالح بن محمد الدباسي (الرياض: الناشر المتميز للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2019)، 184/2.

⁷³ الزبيدي، تاج العروس، 43/25.

⁷⁴ محمد بن سعد بن منيع الزهري، الطبقات الكبير، مح. علي محمد عمر (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط1، 2001)، 353/1.

⁷⁵ أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، معجم مقاييس اللغة، مح. عبد السلام محمد هارون (بيروت: دار الفكر، 1979)، 222/1.

سيف إبريق: بَرَّاقٌ يكون مرَّةً اسماً ومرةً وصفاً.⁷⁶ واستشهد بقول عمرو بن أحمَر (ت695/75):⁷⁷

تَعَلَّقَ إِبْرِيْقًا وَأَظْهَرَ جَعْبَةً ... لِيَقْتُلَ حَيًّا ذَا زُهَاءٍ وَجَامِلٍ⁷⁸

ولم أرَ عند الهنائي شرحاً لكلمة "خندق"، وقد ذهب في كلمة "ديوان" قريباً مما أشار إليه الفراهيدي عندما قال: "الذي لا دِيَوَانَ له مثل المَفْرَج".⁷⁹ بدون بيان معناها أو تلميح إلى عجمتها. إن التغافل عن الإشارة إلى الأصل الأعجمي لهذه الكلمات وغيرها يؤكد ما أسلفنا من انصراف اللغويين الأوائل عن الدخيل والمقترض، وما نجده من هذه الكلمات عندهم يكون عَرَضًا لمقصودات أخرى.

وكذلك يظهر الخلط جلياً في كلمة "إبريق" عند الأزهري في تهذيبه (ت981/370) حيث جاء بمعنى الأصلين: العربي والفارسي معاً فقال: "الإناء" و"كل ما يبرق ويلمع" مرجعاً إياها إلى مادة "برق"، فقال: "إبريق: إذا كانت براقه. قال: وأبرقت المرأة وبرقت ... والإبريق السيف ها هنا، سمي به لبريقه. وقيل: الإبريق ها هنا قوس فيها تلاميع. والإبريق أيضا إناء، وجمعه أباريق.⁸⁰ وكذلك الأمر بالنسبة إلى كلمة "خندق" فلم يأت على ذكرها وبيانها، أما بالنسبة لـ"ديوان" فقد

⁷⁶ علي بن الحسن الهنائي الأزدي، المنتخب من غريب كلام العرب، مح. محمد بن أحمد العمري (مكة المكرمة: جامعة أم القرى، ط1، 1989)، 490.

⁷⁷ ابن قتيبة، الشعر والشعراء، 878/2.

⁷⁸ عمرو بن أحمَر بن العَمَرْد بن عامر بن عمرو بن عبد بن فَرَّاص أبو المنذر هشام بن محمد بن السائب الكلبي، جمهرة النسب، مح. حسن ناجي (بيروت: دار الكتب، ط1، 1986)، 462.

⁷⁹ الهنائي، المنتخب، 203.

⁸⁰ الأزهري، تهذيب اللغة، 116/9.

جاء بها تمثيلاً وقياساً صرفياً على أُنْدَادِهَا، دون الإشارة إلى أصلها وعجمتها، وهناك من المعاجم من ضيق معنى الإبريق فقصره على مادة "بَرَقَ" العربية كصاحب بن عباد (ت995/385).⁸¹ وكذلك تغافل عن بيان كلمتي "خندق" و"ديوان"⁸² إذ لم يأت على ذكر كلمة "خندق" وذكر الثانية عرضاً أثناء شرحه كلمات أخرى. إن إغفال هذه المعاجم تلك الألفاظ التي تداولتها الألسن يدل على منهج متبع عندهم بالاقصرار على الغامض المشكل وتجاوز المشهور المستفيض، وهم في نهجهم هذا ساروا على خطى سابقيهم في تناول الأعجمي فلم يولوا أهمية لتأصيل تلك الألفاظ وكثيراً ما عافوا ذكرها.

وجاءت أول إشارة إلى أصلين مختلفين فارسي وعربي لكلمة "إبريق" من قبل ابن دريد (ت932/321) بدون أن يحجر هذا الاختلاف، فقال: "وسيف إبريق: كثير الماء. وَجَارِيَةٌ إبريق: بَرَاقة الجِسْم. فَأَمَّا هَذَا الإبريق الْمَعْرُوفُ ففارسي معرَّب".⁸³ فالأول مصوغ من مادة "بَرَقَ" وبها نُعِيَتِ السيف لِلْمَعَانِي، والمرأة مجازاً لجمالها وغير ذلك مما يتلأأ فيلمع كالبرق. أما الأصل الثاني: "الإبريق المعروف" فهو فارسي معرب. وكذلك أشار إلى أصل كلمة "خندق" الفارسي⁸⁴ بينما لم يأت على ذكر معنى "ديوان"، غير أنه ذكر أن عمرو بن جرموز نقل ديوان العراق من الفارسية إلى العربية،⁸⁵ وفيه إشارة إلى أن كلمة "الديوان" فارسية الأصل، وهنا نشهد توسعاً دلاليّاً اعتمد

⁸¹ كافي الكفاة الصاحب إسماعيل بن عباد، المحيط في اللغة، مح. محمد حسن آل ياسين (بيروت: عالم الكتب، ط1، 1994)، 408/5.

⁸² إسماعيل بن عباد، المحيط في اللغة، 290/9.

⁸³ أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي، جمهرة اللغة، مح. رمزي منير بعلبكي (بيروت: دار العلم للملايين، ط1، 1987)، 1192/2.

⁸⁴ ابن دريد، جمهرة اللغة، 579/1.

⁸⁵ ابن دريد، جمهرة اللغة، 324/1.

فيه الأصل الفارسي مع العربي ليشمل الإناء وكل ما برق ولمع، وقد قصر ابن سيده (ت1066/458) في مخصصه مادة إبريق على أصلها الفارسي مغفلاً الأصل العربي "برق" فقال: "والأباريق والأكواب والكيزان كلها فارسية معربة واحداها إبريق وكوز وكوب".⁸⁶ محافطاً على دلالتها الأصلية الفارسية دون تغيير، بينما لم يأت على ذكر كلمتي "خندق" و "ديوان" مع التلميح إلى معنييهما دون قصد ما دل - كما أسلفنا - على شهرتهما بما لا يدع حاجة إلى شرحهما، ثم لحقته كتب ومعاجم أخرى تؤكد هذا المعنى الفارسي حتى أصبحت الشواهد ومجازات المعاني المتعلقة بكلمة "إبريق" لا يراد منها سوى "الإناء"، كاستشهاد البصري (ت1122/516) بقول الشاعر:

ودعوا بالصباح يوماً فجاءت قينة في يمينها إبريق⁸⁷

ومن ذلك إشارة الزمخشري (ت1143/538) إلى ذات المعنى بقوله: "ومن المجاز: إبريق ملثوم وملثم، وقد لثمه ولثمه إذا شدّ اللثام أي الفدام على بعض رأسه وترك بعضه للنفس".⁸⁸ وربما جعل بعضهم الدلالة الأصلية للإبريق هي "الإناء"، ومن ثم جاء بالمعاني الدالة على مادة "برق" كمعان ثانوية كما فعل الحميري اليمني (ت1178/573) في معرض شرحه للكلمة فقال: "الإبريق: معروف، وجمعه أباريق، قال الله تعالى: ﴿وَأَبَارِيقُ وَكَأْسٍ مِّنْ مَّعِينٍ﴾ [الواقعة: 18]

⁸⁶ أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسى، المخصص، مح. خليل إبراهيم جفال (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 1996)، 199/3.

⁸⁷ القاسم بن علي بن محمد بن عثمان أبو محمد الحريري البصري، درة الغواص في أوهام الخواص، مح. عرفات مطرجي (بيروت: دار الكتب الثقافية، ط1، 1998)، 215.

⁸⁸ أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري، أساس البلاغة، مح. محمد باسل عيون السود (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1998)، 159/2.

والإبريق: السيف إذا كان شديد البريق. ويقال للمرأة البراقة: إبريق.⁸⁹ وإلى مثل ذلك ذهب صاحب اللسان (ت1311/711) فقال: "والإبريق: إناءٌ، وجمعه أبريقٌ، فارسيٌّ مُعَرَّبٌ".⁹⁰ وقد أشار إلى معناه الراجع إلى مادة "برق" مضافاً ليس على إطلاقه، ما يفهم منه أن دلالة الإبريق إذا أطلقت فهي "الإناء" على أصلها الفارسي، وربما دلت على معانٍ أخرى عند القيد، فقد قال في غير موضع: "وجارية إبريق: برّاقة الجسم... وامرأة إبريق إذا كانت برّاقة".⁹¹ وفي تناوله لمادة خندق فقد شرحها دون ذكر لعجمتها،⁹² أما بالنسبة لـ "ديوان" فقال: "والديوان: مُجْتَمَع الصُّحُف... ثم جاء بقول أبي عُبَيْدَةَ: هُوَ فَارِسِيٌّ مُعَرَّبٌ".⁹³ وهذا يدل على أن ابن منظور كان أكثر اهتماماً بالمعرب والتعريف بأصله، إلا أن ذلك كان بشكل مضطرب لم يسر فيه على منهج، لكنه إشارة على بدء اهتمام بالدخيل والمعرب على خلاف ما سبق من المعاجم، وبقي الأمر على تلك الحال حتى القرن العاشر، حيث نقرأ عند السيوطي (ت1505/911) قوله: "سيف إبريق: كثير الماء، وجارية إبريق: برّاقة الجسم، والإبريق: معروف فارسي معرب".⁹⁴ فهو "إناء" عند إطلاقه وله معانٍ خاصة يقيد بها. وهو كمن سبقه ممن لم يأت على معنى "خندق" أو "ديوان"، وعلى ذات النهج سار الزبيدي (ت1791/1205) في تاج العروس إذ ساق المعنى المعرب أولاً وذكر

⁸⁹ نشوان بن سعيد الحميري اليميني، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، مح. حسين بن عبد الله العمري وآخرون (بيروت: دار الفكر المعاصر، ط1، 1999)، 479/1.

⁹⁰ محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين ابن منظور الأنصاري، لسان العرب، مح. اليازجي وآخرون (بيروت: دار صادر، ط3، 1994)، 17/10.

⁹¹ ابن منظور، لسان العرب، 15/10-16.

⁹² ابن منظور، لسان العرب، 93/10.

⁹³ ابن منظور، لسان العرب، 166/13.

⁹⁴ السيوطي، المزهرة، 140/2.

أن أصله "آب ري"، ومعناه الإناء. وبعدما فرغ من ذلك قال: "والإبريق أيضاً: السيف البراق أي: الشديد البريق، عن كراع، وقال غيره: سيف إبريق: كثير اللمعان والماء".⁹⁵ في إشارة منه إلى أن هذا المعنى ثانوي لا يراد عند الإطلاق، وكذلك فعل في كلمة "خندق" حيث قال: "حفير حول أسوار المدن، قال ابن دريد: فارسي معرب كنده".⁹⁶ أما بالنسبة إلى كلمة "ديوان" فقد ساق عدة أقوال تناولت هذه الكلمة ابتداء من سيبويه الذي أصلها صرفياً بدون إشارة إلى عجمتها، وكذا فعل ابن دريد وابن جني اللذين اعتمدا الجذر "دَوَّنَ" أي جمع أصلاً لهذه الكلمة غير عابئين بأصلها الفارسي، مخالفين بذلك أبي عبيدة والجواليقي والخفاجي الذين صرحوا بأنها فارسية معربة،⁹⁷ وفي القرن الرابع عشر أصبحت كلمة الإبريق كالعلم الدال على الإناء حتى أصبح دليلاً يستدل به على معاني كلمات أخرى تتعلق بذات المعنى، وتمثيل ذلك في معجم متن اللغة (ت1372/1953) فقد شرح كلمة "فِدَام" بمصفاة إبريق الشاي،⁹⁸ و"الثدام: الفدام - المصفاة-. وإبريق مثمد "كمفدم" أي وضع عليه الثدام.⁹⁹ و"الجمنة: إبريق القهوة" يمانية مولدة".¹⁰⁰ و"الركوة: إبريق يطبخ به حب البن - القهوة-".¹⁰¹ وفي المعاجم المعاصرة فقد أصبح هناك تعريف يُحدُّ به الإبريق بأوصاف محددة لا يخرج عنها، فقد جاء في معجم اللغة العربية المعاصرة "إبريق - مفرد-: ج أبريق: وعاء من الخزف أو المعدن له عروة ومصبّ خرطومي الشكل يُصَبّ

95 الزبيدي، تاج العروس، 44/25.

96 الزبيدي، تاج العروس، 266/25.

97 الزبيدي، تاج العروس، 35/35.

98 أحمد رضا، معجم متن اللغة، 125/1.

99 أحمد رضا، معجم متن اللغة، 428/1.

100 أحمد رضا، معجم متن اللغة، 574/1.

101 أحمد رضا، معجم متن اللغة، 643/2.

منه الماء ونحوه إبريق الشاي، القهوة.¹⁰² بل ذهب الأمر بمحمد حسن جبل (ت2015/1436) بأن يدعو إلى قطع كلمة إبريق بوضعها الاستعمالي المعاصر عن أصلها الفارسي على اعتبار أنها على الوزن العربي وعلى نحوه، فقال: "ووزن إفعيل شائع في العربية (كإخريط وإبريق وإبريز... الخ) ولا حاجة بعد ذلك إلى التماس أصل أجنبي عُرِّبَتْ عنه كلمة إبريق".¹⁰³ أما في خندق فقال: "الخندق كجعفر: حفير حول أسوار المدن، قال ابن دريد: فارسي معرب كنده".¹⁰⁴ وبالنسبة لكلمة "ديوان" فقد ساق عدة نقول تعكس الاضطراب في الرجوع إلى أصل الكلمة كما تظهر خلافاً في عجمتها، فنقل عن سيبويه أنها مجتمعة الصحف، وقريناً منه نقل عن ابن الأثير ثم الجواهري الذي فصل في تصريفها، وكان كل ذلك دون ذكر لعجمتها، حتى ذهب الأمر بـابن دريد وابن جني إلى أن أرجعها إلى الجذر "دَوَّنَ" أي كتب ومنه جمعوها على "دياوين"، إلى أن أورد الجواليقي أنها فارسية معربة، وقال الماوردي: "إن كسرى لما اطلع على الكتاب ومعاملاتهم في سرعة قال: هذا عمل ديوان، أي هذا عمل الجن، فإن ديو، بالكسر، الجن، والألف والنون علامة الجمع عندهم".¹⁰⁵ إن مروراً خاطفاً على بعض المعاجم العربية منذ نشوئها حتى عصرنا الحاضر يكشف لنا أن المعاجم القديمة لم تول الدخيل أهمية ولم تفسح له مجالاً بين طياتها رغم شهرة عجمة بعضها عند لغويين عاصروا تلك الأزمان، وهو ما يرجح موقفاً يعارض رد ما تداوله العرب في كلامهم إلى أصل أعجمي، بل أوجبوا جعلها عربية إذ وافقت الأوزان العربية، وهذا ما يفرض قطيعة بين الوضع الاستعمالي للمعرب والبيئة الأعجمية التي أنشأته، وما يؤكد هذا، النقول التي

102 عبد الحميد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، 53/1.

103 محمد حسن حسن جبل، المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم (القاهرة: مكتبة الآداب، ط1، 2010)، 108/1.

104 الزبيدي، تاج العروس، 266/25.

105 الزبيدي، تاج العروس، 35/35.

ساقها أصحاب المعاجم المتأخرة التي اتسمت بجمع الأقوال قديمها وحديثها مع وضع لمسات المصنف التي ترجح أحد هذه الأقوال إما بالإغفال كما فعل محمد حسن جبل في "إبريق"؛ حيث قصر دلالتها على جذر عربي "بَرَقَ" ثم دعا إلى عدم إلحاقها بأصلها الفارسي، أو كما ساق الزبيدي تحليل الماوردي لكلمة "ديوان" ومنه عرفنا أنه تم نقل "دلالي" أثناء دخولها العربية من "الجن" إلى السجل الذي يجمع الصحف. أي أن هذه المعاجم المتأخرة أخذت دورًا تجميعيًا أولًا ثم ترجيحيًا وتحليليًا، وهو ما جعل تناولها للدخيل والمقترض أكثر تفصيلًا وتحليلًا من حيث الإفصاح عن أصلها الأعجمي، ثم بيان دلالاتها الأصلية في بيئتها الأم.

يتضح مما سبق أن التعريب لم يكن عملية استيعاب للمفردات الأعجمية فحسب، بل كان ديناميكية تتأثر بالسياقات الزمنية والثقافية واللغوية، فمن خلال دراسة كلمة "إبريق" ونظيراتها، نجد أن الألفاظ المعربة خضعت لتحولات دلالية متعددة، ما عكس قدرة العربية على إعادة تشكيل المفردات الأجنبية وفق بنيتها الخاصة.

كما نلاحظ اختلافًا منهجيًا عند اللغويين الأوائل في تصنيف الدخيل والمعرب؛ فبينما سعى الجواليقي إلى رصد أصول الكلمات الأجنبية بشكل ممنهج، تعامل الفراهيدي وابن دريد وغيرهم مع بعض الألفاظ دون التحقق الدقيق من عجمتها، ما أدى إلى اختلافات في تصنيفها لاحقًا، فقد مرت كلمات مثل "إبريق" و"ديوان" و"خندق" بمراحل تعريب متدرجة، بدأت بتكليف البنية الصوتية والصرفية، تلاها تحول دلالي واسع أصبحت معه بعض هذه الكلمات جزءًا لا يتجزأ من العربية، بل وأصبحت أساسًا لتوليد دلالات جديدة داخل اللغة نفسها.

إن التفاعل اللغوي بين العربية واللغات الأخرى لم يكن مجرد استعارة، بل كان اندماجًا دلاليًا يواكب التطورات الاجتماعية والثقافية، مما يثبت أن اللغة العربية لديها من المانة ما يسمح لها

بالتكيف واستيعاب عناصر دخيلة دون أن تفقد هويتها الأصلية. كما يساعد فهم هذه التغيرات في دراسة تاريخ المفردات، فضلاً عن أنه يوفر تصوراً أعمق لكيفية نشوء الدلالات اللغوية عبر العصور، مما يفتح آفاقاً لدراسات مستقبلية حول أثر التلاقح اللغوي في تشكيل البنية الدلالية للغة العربية.

الخاتمة

أظهرت الدراسة قدرة اللغة العربية على استيعاب العناصر الدخيلة وإخضاعها لأنظمتها الصوتية والصرفية والدلالية، مما يعكس مرونتها وثراءها اللغوي، كما بينت أن الألفاظ المقترضة لا تبقى ثابتة على معانيها الأصلية، بل تمر بمراحل تحول دلالي تشمل التوسيع، والتضييق، والانتقال الدلالي، وذلك وفقاً للسياقات الاجتماعية والثقافية التي تستخدم فيها.

ومن أبرز ما توصلت إليه الدراسة:

- أن تطور المعاجم العربية في التعامل مع الاقتراض اللغوي اتسم بتباين المنهجيات، حيث اكتفت بعض المعاجم بالإشارة إلى أصل الكلمة الأجنبي، بينما سعت أخرى إلى تتبع تطورها الدلالي واستعمالاتها المختلفة.
- أن المعاجم المتأخرة أصبحت أكثر وعياً بالتمييز بين الألفاظ المعربة والدخيلة، كما توسعت في تحليل جذورها ومراحل تحولها، مما يعكس تطور الوعي اللغوي والمعجمي لدى الباحثين العرب عبر العصور.

• أن دراسة الاقتراض اللغوي لا تقتصر على رصد الكلمات المقتبسة، بل تفتح آفاقاً لفهم أعمق لآليات التفاعل بين اللغات، وتأثير الظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية في تشكيل البنية الدلالية للغة العربية.

كما يواجه البحث في الاقتراض اللغوي بعض التحديات التي تتمثل بصعوبة تحديد الأصل الدقيق لبعض الكلمات نتيجة اندماجها العميق في النسيج اللغوي العربي، وغياب التوثيق المنهجي في بعض المعاجم القديمة. لذا، توصي الدراسة بما يلي:

1. تعزيز الدراسات التطبيقية حول الاقتراض اللغوي في اللغة العربية الحديثة، لا سيما في ظل التأثير المتزايد للغات الأجنبية في العصر الرقمي.

2. إثراء المعاجم الحديثة بمعلومات دقيقة حول تاريخ الكلمات الدخيلة، وتوضيح مسارات تطورها الدلالي، مما يساهم في تقديم فهم أشمل للغة العربية وتطورها.

ختاماً، فإن هذه الدراسة تؤكد أن اللغة العربية ليست مجرد نظام لغوي ثابت، بل هي كيان ديناميكي يتأثر ويتفاعل مع الثقافات الأخرى، مما يثبت قدرتها على التطور والاستمرار في مواكبة المتغيرات الحضارية دون أن تفقد هويتها وأصالتها.

Kaynakça

- Abdülâlî, Abdülvehhab Muhammed. "el-İktirâzü'l-luğavî ve tedâhülü'l-mustalahât". *Mecelletü'l-Mevâzîn* 6/1 (2024), 1-15. <https://ybt.ink/Yisve1>
- Abdulkadir, Rasûl. "el-Kelimâtu'l-Fransiyye Zâtu'l-Asli'l-Arabî: Dirâse li-Teğayyurâtihe'd-Delâliyye". *Aleph: el-Luğa ve'l-İ'lâm ve'l-Muctema'* 9/1 (2022), 45-62. <https://asjp.cerist.dz/en/article/187971>
- Abduttevvâb, Ramazan. *et-Tetavvuru'l-Luğavî Mezâhiruhu ve İlelihi ve Kavânînuhu*. 2. Baskı. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1997.

- Akar, Ali. "Türkçe-Arapça Arasındaki Sözcük İlişkileri". *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi* 8 (2010), 9-16. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kdeniz/issue/16867/175582>
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *et-Târîhu'l-kebîr*. thk. Muhammed b. Sâlih b. Muhammed ed-Debbâsî. 8 Cilt. Riyad: en-Nâşiru'l-Mütemeyyiz, 2019.
- Bûbû, Mes'ûd. *Eseru'd-dahîl ale'l-Arabiyyeti'l-fushâ fî asri'l-ihdicâc*. Dimaşk: Menşûrâtu Vizâreti's-Sekâfe, 1982.
- Cevâlikî, Ebû Mansûr Mevhub b. Ahmed. *el-Mu'arreb mine'l-kelâmi'l-a'cemî alâ hurûfi'l-mu'cem*. thk. Halil İmran el-Mansûr. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh: Tâcu'l-luğa ve sihâhu'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. 6 Cilt. 4. Baskı. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- Cundî, Ahmed Enver Seyyid Ahmed. *Târîhu'l-Gazvi'l-Fikrî ve't-Ta'rîb Hilâle Merhaleti mâ beyne'l-Harbeyn el-Âlemiyeteyn*. Kahire: Dâru'l-İ'tisâm, ts.
- Dineverî, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe. *eş-Şi'r ve'ş-şu'arâ*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2003.
- Doğan, Aybüke Betül. "Kutadgu Bilig'de Alıntı Sözcükler ve Bu Sözcüklerin Türkçeleştirilme Yolları". *Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi Özel Sayı 1* (2023), 125-144. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/korkutataturkiyat/issue/80695/1359408>
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf el-Endelüsî. *İrtişâfü'd-darab min lisâni'l-Arab*. thk. Receb Osman Muhammed. 5 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1998.
- Enîs, İbrahim. *Min esrârî'l-luğa*. 3. Baskı. Kahire: Mektebetü'l-Anglü'l-Mısriyye, 1966.
- Ezdî, Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd. *Cemheretü'l-luğa*. thk. Remzî Münîr Ba'lebekkî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.

- Ferâhîdî, Ebû Abdurrahman el-Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-Ayn*. thk. Mehdi el-Mahzûmî- İbrahim es-Sâmerrâî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- Fischer, Wolfdieterich. *el-Esâs fî fikhî'l-luğati'l-Arabîyye*. çev. Sa'id Hasen Bu-hayrî. Kahire: Müessesetü'l-Muhtâr, 2002.
- Harîrî, el-Kâsım b. Ali. *Dürretü'l-ğavvâs fî evhâmi'l-havâs*. thk. Arafât Matracî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1998.
- Hassân, Temmâm. *Menâhicü'l-bahs fî'l-luğa*. Kahire: Mektebetü'l-Anglü'l-Misriyye, ts.
- Hazar, Mehmet. "Köken bilime uzanan 'Türkçe ses anlam eşlemesi' ile yalın Türkçeye doğru". *TURUK Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi* 8/20 (2020), 281-293. <https://atif.sobiad.com/index.jsp?modul=article&ID=hM55VHEBu-adCBSEu4QC>
- Herevî, Muhammed b. Ahmed el-Ezherî. *Tehzîbu'l-luğa*. thk. Muhammed İvad Mur'ib. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 2001.
- Hicâzî, Mahmud Fehmî. *İlmü'l-luğati'l-Arabîyye*. Kahire: Dâru Ğarîb, ts.
- Himyerî, Neşvân b. Sa'id. *Şemsu'l-ulûm ve devâu kelâmi'l-Arab mine'l-kulûm*. thk. Hüseyin b. Abdullah el-Ömerî vd. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1999.
- Houtsma vd. *Mûcez dâireti'l-meârifi'l-İslâmiyye*. thk. Hasen Habeşî vd. Şârika: Merkezü's-Şârika li'l-İbdâi'l-Fikrî, 1998.
- Hulî, Muhammed Ali. *El-Hayat ma'a Luğateyn: es-Sunâiyye el-Luğaviyye*. Riyad: Câmiatu'l-Melik Suud, 1988.
- Hünâî, Ali b. el-Hasen el-Ezdî. *el-Muntehab min ğarîbi kelâmi'l-Arab*. thk. Muhammed b. Ahmed el-Ömerî. Mekke: Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, 1989.
- İbn Fâris, Ahmed el-Kazvîni er-Râzî. *Mu'cemu mekâyîsi'l-luğa*. thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukerrem. *Lisânü'l-Arab*. thk. el-Yâzicî vd. 15 Cilt. 3. Baskı. Beyrut: Dâru Sâdir, 1994.

- İbnu'n-Nedim, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshak. *el-Fihrist*. thk. Eymen Fuâd Seyyid. 2 Cilt. 2. Baskı. London: Mu'essesetu'l-Furkân li't-Turâsi'l-İslâmî, 2014.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Meni' ez-Zuhrî. *et-Tabakâtu'l-Kebîr*. thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2001.
- İbn Sîde, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail el-Mursî. *el-Muhassas*. thk. Halil İbrahim Ceffâl. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1996.
- İbn Sîde, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail el-Mursî. *el-Muhkem ve'l-muhîtü'l-a'zam*. thk. Abdulhamid Hindâvî. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.
- İsbahânî, Muhammed b. Ömer el-Medenî. *el-Mecmû'u'l-muğîs fî ğarîbeyi'l-Kur'ân ve'l-hadîs*. thk. Abdülkerîm el-Azbâvî. 3 Cilt. Mekke: Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, 1988.
- Jabbâr, Ghanî Murûj. "el-İktirâd fî'l-Arabiyye". *Mecelletu Kulliyyeti'l-Ulûmi'l-İslâmiyye* (1996), 633-650. <https://www.iraqoaj.net/iasj/article/2154>
- Kâsım, Yahyâ İbrâhim. *el-Muarreb ve'd-Dahîl fî'l-Arabiyye Dirâse fî Tâci'l-Arûs li'z-Zebîdî*. İrbid: Âlemü'l-Kütübi'l-Hadîs, 2015.
- Kelbî, Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed. *Cemheretu'n-neseb*. thk. Hasen Nâcî. Beyrut: Dâru'l-Kütüb, 1986.
- Kindî, İmruülkays b. Hucr b. el-Hâris. *Dîvânu İmri'l-Kays*. thk. Abdurrahman el-Mustâvî. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2004.
- Meseddî, Abdusselam. "el-Mustalahu'n-nakdî ve âliyyâtu sıyâğatih". *Mecelletu Alâmât* (1993), 54-109. <https://archive.alsharekh.org/Articles/181/20592/468413>
- Müsevî, Menâf Mehdî. "el-Muarreb ve'd-dahîl fî'l-luğati'l-Arabiyye". *Mecelletu Câmi'ati'l-Benât* 20/1 (2009), 633-650. <https://ybt.ink/jLxfY4>
- Ömer, Ahmed Muhtar Abdulhamid. *Mu'cemu'l-luğati'l-Arabiyyeti'l-muâsıra*. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2008.
- Ömer, Ahmed Muhtar. *İlmu'd-delâle*. 5. Baskı. Kahire: Âlemu'l-Kutub, 1998.

- Rıza, Ahmed. *Mu'cemu metni'l-luğa*: Mevsûa luğaviyye hadîse. 5 Cilt. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1960.
- Sâhib b. Abbâd, İsmail. *el-Muhît fi'l-luğa*. thk. Muhammed Hasen Âl Yâsîn. 10 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1994.
- Sâlih, Subhî. *Dirâsât fî Fıkh el-Luğa*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1960.
- Sâmerrâî, İbrahim. *et-Tetavvuru'l-luğaviyyu't-târîhî*. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Endülüs, 1981.
- Seâlibî, Abdulmelik. *Fıkhü'l-luğa ve sırru'l-Arabiyye*. thk. Abdurrezzâk el-Mehdî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 2002.
- Sebtî, Kâdî Ebu'l-Fadl İyâd b. Mûsâ. *Meşâriku'l-Envâr alâ Sıhâhi'l-Âsâr*. Fas: el-Matbaatu'l-Meleviyye, 1913.
- Sicistânî, Ebû Dâvûd Süleyman. *ez-Zuhd*. thk. Yâsir b. İbrahim b. Muhammed - Ebû Bilâl Guneym b. Abbas b. Guneym. Hulvân: Dâru'l-Mişkât, 1993.
- Sîbeveyh, Amr b. Osman b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitâb*. thk. Abdusselam Muhammed Hârûn. 4 Cilt. 3. Baskı. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1988.
- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebû Bekir Celâleddîn. *el-Muzhir fî ulûmi'l-luğa ve en-vâihâ*. thk. Fuad Ali Mansur. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- Şaş, Ali Kemal. "Türkçe Arapça ilişkileri bağlamında anlam aktarması yoluyla oluşmuş bitki adları". *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* 9/2 (2020), 572-588. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/teke/issue/55209/759486>
- Şenterînî, Ebu'l-Hasen Ali b. Bessâm. *ez-Zahîre fî Mehâsini Ehli'l-Cezîre*. thk. İhsân Abbâs. 4 Cilt. Libya: ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-Kutub, ts.
- Ullmann, Stephen. *Devru'l-kelime fi'l-luğa*. çev. Kemâl Muhammed Bîşr. Kahire: Mektebetü's-Şebâb, 1975.
- Uysal, İdris Nebi. "Dil İlişkileri Bağlamında Popüler Türk Romanlarındaki Batı Kökenli Kelimeler: Kuşlar Yasına Gider Örneği". *TYB Akademi Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi* 29 (2020), 11-27. <https://ybit.in/dPXvu4>
- Vâfî, Ali Abdülvâhid. *İlmu'l-luğa*. Kahire: Dâru Nahdati Mısır, ts.

Vendryes, Joseph. *el-Luğa*. çev. Abdülhamid ed-Devâhilî - Muhammed el-Kassâs. Kahire: Mektebetü'l-Anglû'l-Misriyye, 1950.

Yusuf, Mustafa. "Zâhiratu'l-iktirâdi'l-luğavî: Dirâse tahlîliyye li-a'mâli lecneti'l-elfâz ve'l-esâlib bi-mecmai'l-luğati'l-Arabiyye bi'l-Kâhira". *Mecelletu Serdiyât* 44 (2022), 78-95. <https://search.mandumah.com/Record/1390212>

Zafankî, Sâfiye. *Athar al-Iqtirâd al-Lughawî fî al-Lughâ al-Arabiyya al-Hadîtha*. Berlin: el-Merkezü'd-Dîmukrâtî el-Arabî, 2021.

Zebîdî, Muhammed Murtadâ el-Huseynî. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Heyet. 40 Cilt. Kuveyt: Vizâretu'l-İrşâd ve'l-Enbâ, 1965-2001.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *Esâsu'l-belâğa*. thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.



**İslami İlimler Fakültesi Öğrencilerinin Aile Algılarının Metaforik
İncelenmesi: Ahi Evran Üniversitesi Örneği**

A Metaphorical Analysis of Family Perceptions of Islamic Sciences
Faculty Students: The Case of Ahi Evran University

Suzan YILDIRIM

Dr. Öğr. Üyesi, Ahi Evran Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri ABD,

Asst. Prof., Ahi Evran University, Faculty of Theology, Department of Faculty of
Philosophy and Religious Sciences, Psychology of Religion

suzan.yildirim@ahievran.edu.tr

ORCID: 0000-0003-4703-8965

DOI: 10.47424/tasavvur.1648749

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 28 Şubat / February 2025

Kabul Tarihi / Date Accepted: 8 Mayıs / May 2025

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2025

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Yıldırım, Suzan. “İslami İlimler Fakültesi Öğrencilerinin Aile
Algılarının Metaforik İncelenmesi: Ahi Evran Üniversitesi Örneği”. *Tasavvur - Tekirdağ*

İlahiyat Dergisi 11/1 (Haziran 2025): 483-524.

<https://doi.org/10.47424/tasavvur.1648749>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,

İlahiyat Fakültesi / Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of

Theology, Tekirdağ, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0



Öz

Aile bireyin dünyaya gelmesinde, büyüyüp yetişmesinde, eğitimi için gerekli koşulların sağlanmasında temel bir ortamdır ve kişilik gelişiminde oldukça önemlidir. Bireyin gelişiminde hem kalıtsal hem de çevresel etkenlerin en başında gelen aile, tarih boyunca bütün dinlerde, kültürlerde ve ilkel toplumlarda kutsal kabul edilen ve değer verilen bir oluşumdur. Aile, çocuğun fiziksel ve sosyal gelişiminde etkili olduğu kadar psikolojik ve bilişsel gelişiminde de etkilidir. Bireyin yetişmesinde bu kadar önemli olan bu kurum, günümüzde boşanmaların artması, sosyal medyanın negatif etkisi, Türk aile değerlerinin Türk sinemasında ve televizyon dizilerinde olumsuz yansıtılması hatta aileyi temelinden sarsan birtakım oluşumların normal ve bireysel tercih gibi aksettirilmesiyle daha da yıpratılmaya çalışılmaktadır. Her şeyin hızla değiştiği ve tüketildiği günümüzde, gençlerin aile konusundaki algılarını metaforlar yoluyla öğrenmek bu çalışmanın amacıdır. Bu araştırma, yüksek öğrenimde okuyan öğrencilerin aileyle ilgili algılarını metaforlar yoluyla ortaya çıkarmayı hedeflemiştir. Araştırma, nitel araştırma yöntemlerinden fenomenoloji deseniyle tasarlanmıştır. Çalışma grubu ise, ölçüt örneklem yöntemi uygulanarak 2023-2024 öğretim yılında öğrenim gören, İslami İlimler Fakültesi öğrencilerinden gönüllü olarak katılan 128 öğrenci tarafından oluşmuştur. Veriler, Google anket formları yoluyla toplanmıştır. Öğrencilerden aile konusunda "Aile.... gibidir. Çünkü ..." boşluklar doldurulacak şekilde açık uçlu bir soruyla metafor oluşturmaları istenmiştir. Alan uzmanı üç hocanın görüşüne başvurulmuş metaforlar değerlendirilmiştir. 13 katılımcı anket formunda metafor üretmediği için araştırmadan çıkartılmıştır. Kalan 115 metafor, benzer özellikler açısından gruplandırılmış ve farklı kategorilere yerleştirilen metaforlar üzerinde görüş birliği sağlamak üzere yeniden yapılan değerlendirmelerde Miles ve Huberman formülü kullanılmıştır. Araştırma sonunda öğrenciler en fazla "ağaç" (22) ve "kale" (7), "çınar ağacı" (5) metaforlarını üretmiş, üretilen metaforlar da gerekçelerine göre "koruyucu olarak aile" (34), "birlik beraberlik olarak aile" (15), "yol gösterici olarak aile" (8) kategorisinde değerlendirilmiştir. Katılımcıların metaforik aile algıları çoğunlukla olumlu çıkmıştır ve geleneksel aile algısını yansıtmaktadır. Bu çalışmanın sonuçları literatürdeki diğer çalışmalarla da örtüşmektedir. Her ne kadar çalışma sonucu olumlu çıkmış da olsa algıların hızla değiştiği dünyamızda, aile algısının değer aşımına uğramaması

için tüm kurum ve kuruluşların aileyle ilgili çalışmalara ağırlık vermesi ve üzerlerine düşen sorumluluğu hakkıyla yerine getirmesi konusuna vurgu yapılmıştır. Bu çalışmanın katılımcıları gelecekte öğretmen ya da din görevlisi olarak alanda istihdam edilecekleri düşünüldüğünde hem kendilerinin sağlıklı bir aile anlayışına sahip olmaları hem de hizmet verecekleri öğrenci ve cami cemaatlerine sağlıklı aile oluşumu anlayışını aşılamaya çalışacakları göz önünde bulundurulduğunda, aileyle ilgili eğitimden geçirilmeleri daha da önem kazanmaktadır. Bu bağlamda aile konulu derslerin zorunlu olarak öğretim programlarında yer alması önerisi getirilebilir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Algı, Metafor, Aile, İslamî İlimler.

Abstract

The family is a fundamental environment for an individual's birth, growth, and the provision of necessary conditions for their education, and it is highly significant in the development of personality. Family, which ranks first among the hereditary and environmental factors in an individual's development, is an institution that has been considered sacred and valued in all religions, cultures, and primitive societies throughout history. The family is influential not only in the physical and social development of the child but also in their psychological and cognitive development. The family, which plays a crucial role in individual development, is however being further damaged by rising divorce rates, the negative impact of social media, the negative portrayal of Turkish family values in Turkish cinema and television series, and even the normalization of certain structures that fundamentally destabilize the family as mere individual choices. In today's rapidly changing and consuming world, this study aims to learn the perceptions of young people about the family through metaphors. This research aimed to reveal the perceptions of university students about the family through metaphors. The research was designed in the phenomenology pattern, which is one of the qualitative research methods, and the study group consisted of 128 volunteer students from the Faculty of Islamic Sciences who were studying in the 2023-2024 academic year, using the criterion sampling method. Data were collected through Google survey forms. Students were asked to create a metaphor about family with an open ended question, "Family is like.... Because..." to fill in the blanks. Metaphors were evaluated by consulting three field experts,

and 13 participants were excluded from the study because they did not produce metaphors in the survey form. The remaining 115 metaphors were grouped in terms of similar features and the Miles and Huberman formula was used in the re-evaluations to ensure consensus on the metaphors that were categorized differently. At the end of the research, the students produced the most metaphors as “tree” (22), “castle” (7), “plane tree” (5), and the produced metaphors were evaluated in the categories of “family as protector” (34), “family as unity and togetherness” (15), “family as a guide” (8) according to their justifications. The metaphorical perceptions of participants about the family were mostly positive and reflected traditional family perceptions. The consequence of this study is consistent with other studies in the literature. Although the consequence of the study was positive, it was emphasized that all institutions and organizations should give importance to studies related to the family and fulfill their responsibilities to prevent the perception of the family from being devalued in our rapidly changing world. Since the participants of this study will be employed in the field as teachers or religious officials in the future and will start a family themselves, it becomes even more important for them to receive family-related training. Therefore, including family related courses to the curriculum can be suggested.

Keywords: Psychology of Religion, Perception, Metaphor, Family, Islamic Sciences.

Giriş

Psikolojide algı; insan beynine herhangi bir anda tüm duylardan gelen ham verilerin alınıp anlamlı bir şekilde yorumlanmasına imkân tanıyan bir olgudur.¹ Duyusal bilgi karmaşası içinden anlamlı örüntüler şeklinde yorumlamaya dikkati yönelterek, o şeyin bilincine varmaya algı denilmektedir.² En geniş anlamı ile algı; çevredeki nesneleri ve olayları kavrama, hissetme, anlama,

¹ Saundra K. Ciccarelli - J. Noland White, *Psikoloji Bir Keşif Gezisi*, ed. Deniz Nafia Şahin, çev. Aycan Kapucu (Ankara: Nobel Yayınevi, 2019), 115.

² G. Charles Morris, *Psikolojiyi Anlamak*, ed. H. Belgin Ayvayışık - Melike Sayıl, çev. H. Belgin Ayvayışık (Ankara: Türk Psikologları Derneği, 2002), 121.

tanıma, etiketleme ve onlara karşı tepki vermeye hazırlanma gibi genel işlemleri anlatmaktadır.³

Psikoloji kuramları perspektifinden incelendiğinde modern psikolojinin kurucusu Wundt, algının birkaç duyumun bir araya gelmesiyle oluştuğunu öne sürmüştür. Wundt'a göre algı karmaşık ve anlamlı uyarıcıların bir araya getirilmesi sonucu ortaya çıkar ve algıda "bilinç" kavramı odak noktasıdır. Wundt, bilinci anlamaya çalışırken bir bütünü parçalarına ayırarak incelemek gerektiğini vurgulamıştır.⁴ Yapısalcı kuramcılar karmaşık algıları oluşturmak için yüzlerce temel parçanın birleştirildiğine inanırlar. Ayrıca geriye doğru giderek algıların daha küçük birim veya elementlere parçalanabileceğini kabul ederler.⁵

Gestalt psikolojisinde ise algı, tek başına duyuşsal elementlerin bir toplamı değil, bir bütündür. Algıyı analiz etmek, onu elementlerine indirmek algıyı tahrip eder, anlaşılmaz hale getirir.⁶ Algılar duyuların basitçe bir araya getirilmesinden çok daha karmaşık bir süreçte oluşmaktadır. Bu karmaşık süreç bir dizi kurala göre şekillenir. Duyumların örgütlenerek algı haline gelme sürecine algısal düzenleme denir ve birtakım ilkelere dayanır. Bunlara "Gestalt İlkeleri" denir. Bu ilkeler şekil-zemin, yakınlık, derinlik, benzerlik, tamamlama, süreklilik vb. ilkelerdir. Gelişim, algısal yeteneklerin ne derece kalıtsal ve ne derece deneyimle öğrenilmiş olduğu ile ilgilidir. Ayrıca psiko-sosyal faktörlerden olan kültür, bağlam ve kişisel özellikler algıyı etkilemektedir.⁷

³ Richard J. Gerrig - Philip G. Zimbardo, *Psikoloji ve Yaşam*, çev. Gamze Sart (Ankara: Nobel Yayınları, 2013), 91.

⁴ P. Duane Schultz - Ellen Sydney Schultz, *Modern Psikoloji Tarihi*, çev. Yasemin Aslay (İstanbul: Kaknüs Psikoloji Yayınları, 2007), 139-140.

⁵ Rod Plotnik - Haig Kouyoumdjian, *Psikolojiye Giriş*, çev. Tamer Geniş (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2009), 126.

⁶ Schultz - Schultz, *Modern Psikoloji Tarihi*, 532.

⁷ E. Edward Smith vd., *Psikolojiye Giriş*, çev. Öznur Öncül - Deniz Ferhatoglu (Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2021), 147-191.

Algılama sürecinde duyular yoluyla elde edilen bilgiler, birey tarafından bir araya getirilirken bilişsel sistem tarafından yorumlanmakta ve anlamlandırılmaktadır.⁸ Bu yorumlamada ve anlamlandırmada bireyin yaşantıları ve önceki öğrenmeleri de işin içine girdiği için, bireyin algıları kendine özgüdür. Bu yüzden algıda bireysellik mevcuttur.⁹ Aynı toplumda yaşayan insanlar, içinde yaşadıkları toplumun dilini kullanarak, günlük hayatta nesneleri, kavramları, olguları ve davranışları farklı şekilde anlamlandırarak algılayabilmektedirler.¹⁰

Algılanan herhangi bir fenomenin ikinci bir kişiye nakledilmesinde kullanılan iletişim şekillerinden biri de metaforlardır. Aristoteles'in "benzemezlerdeki benzerliğin sezgisel bir algısını ima eder"¹¹ şeklinde tanımladığı metafor, anlatımı daha güçlü ve etkili kılmak amacıyla birçok dilde yaygın bir şekilde kullanılmaktadır. Yunanca menşeli bir sözcük olan metafor *metapherein*; değiştirmek anlamına gelen "meta" ve taşımak anlamına gelen "pherein" kelimelerinden oluşmuştur. İngilizcede *metaphor* şeklinde yazılan kavram, bir nesneyi, kavramı vs. kapalı bir anlatımla başkası yerine kullanmayı ifade eder. Bu mefhum, Arapça'da *isti'are*, mecaz kelimeleri ile Türkçede *eğretileme* veya *benzetme* kavramlarıyla kullanılırken, "metafor" şeklinde dilimizde de kullanılmaktadır. Metafor "özellikleri ya da manayı belli bir realite düzeyinden başka bir seviyeye taşımak veya bilineni bilinmeyene nakletmek şeklinde gerçekleşen, söz sanatıdır."¹² Kısaca, metaforla kastedilen, bir nosyon, vakıa veya hadisenin başka bir nosyon ya da bir kavram kullanılarak ortak nitelikler yoluyla açıklanmasıdır.¹³ Metaforlar, insan zihninin ve bilincinin belli bir anlayıştan başka bir anlayış ve kavrayışa açılımını sağlayarak, kişinin belli olan bir fenomeni başka

⁸ Kemal Sayar, *Psikolojiye Giriş* (İstanbul: Dem Yayınları, 2023), 35.

⁹ Helen Bee - Denise Boyd, *Çocuk Gelişim Psikolojisi*, çev. Okhan Gündüz (İstanbul: Kaknüs Psikoloji Yayınları, 2020), 291.

¹⁰ Sayar, *Psikolojiye Giriş*, 34-36.

¹¹ David Punter, *Metaphor* (Routledge, 2007), 11.

¹² Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), "Metafor", 286.

¹³ George Lakoff - Mark Johnson, *Metaforlar*, çev. Gökhan Yavuz Demir (İstanbul: Minotor Kitap, 2022), 232.

bir fenomen şeklinde görmesine, idrak etmesine imkan tanımaktadır.¹⁴ Gündelik hayatta düşünce ve eylemlerin anlatımında oldukça fazla kullanılan metaforlar, kişinin algıladığı şeyi, diğer insanlarla iletişim kurma biçimine açıklık kazandırmasında önemli bir rol oynamaktadır.¹⁵

Metafor kullanımı bireyin çevresi ile iletişiminde ne kadar etkili ise, kişinin gelişimini ve psikolojisini etkileyen en mühim faktörlerden olan “aile” kavramıyla belirtilen içine doğduğu, dünyaya ilk adım attığı ortam da o kadar etkilidir. Psikoloji perspektifinden; “İletişim, etkileşim ve bağlılığı tesis eden sevgi, güven, kaynaşma, paylaşma, dayanışma, sorumluluk, adalet vb. psikolojik-duygusal yaşantıların birinci elden karşılıksız gelişip yaşandığı değer odaklı özel bir örgütlenme”¹⁶ şeklinde tanımlanan aile, bebeğin fizyolojik, bilişsel ve psiko- sosyal olarak gelişiminde oldukça önemlidir.¹⁷ Dünyaya gelen bebek büyüdükçe dünyaya ilişkin algıları daha keskin ve daha anlamlı olur. Bu gelişmede iki faktör önemlidir. Birincisi sinir sistemi ve duyu organlarının fiziksel olgunlaşması, ikincisi içinde yaşadığı ailede kazandığı deneyimdir.¹⁸

İnsanın tüm hayatını etkileyen aile, sadece doğumdan sonraki süreçte değil, döllenme ile başlayan doğumdan önceki süreci de kapsayan önemli bir birimdir. Kişinin gelişiminde hem kalıtsal hem de çevresel faktörlerin başında gelen aile, bütün din, kültür ve toplumlarda kutsal kabul edilen ve değer verilen bir oluşumdur.¹⁹ Bireyin gelişmesinde, yetişmesinde ve sosyalleşmesinde önemi göz ardı edilemeyen aile, alan uzmanları tarafından aile tipleri ya da biçimleri şeklinde gruplandırılmıştır. Bunlar: Büyüklüğüne göre aile tipleri, yönetim biçimine göre aile tipleri, yaşadığı yere göre aile tipleri şeklindedir.²⁰ Bu

¹⁴ Lynne Cameron, “Operationalising ‘Metaphor’ for Applied Linguistic Research”, *Researching and Applying Metaphor*, ed. Lynne Cameron - Graham Low (United Kingdom: Cambridge University Press, 1999), 3.

¹⁵ Lakoff - Johnson, *Metaforlar*, 31.

¹⁶ Abdülkerim Bahadır, *Aile Psikolojisi ve Din* (Konya: İdeal Usta Fot. Bas. Yay. Dağ. San. Tic. Ltd. Şti., 2012), 11.

¹⁷ Sandra K. Ciccarelli - J. Noland White, *Psikoloji Bir Keşif Gezintisi*, ed. Deniz Nafia Şahin, çev. Zehra Uçanok (Ankara: Nobel Yayınları, 2019).

¹⁸ Morris, *Psikolojiyi Anlamak*, 350.

¹⁹ Mehmet Zeki Aydın, *Ailede Çocuğun Ahlak Eğitimi* (Ankara: Nobel Yayınları, 2006), 9.

²⁰ Bahadır, *Aile Psikolojisi ve Din*, 13-16; Mazlum Çöpür, *Çocuk Ruh Sağlığı* (Ankara: Nobel Yayınları, 2019), 149-152.

tiplere yenileri eklenerek ve kendi içinde alt kollara ayrılarak toplam 32 aile tipi oluşturulmuştur.²¹ Aile tipleriyle birlikte, aile içinde ebeveynin hem birbirlerine karşı hem de çocuklara karşı tutum ve davranışları ve çocukla olan iletişimleri çocuğun ya da gencin psikolojik iyi oluşunda, psikolojik ve sosyolojik gelişiminde temel yapı taşıdır. Gestalt psikolojisindeki “güçler alanı” fikri, karı-koca ve çocuklardan oluşan bir aile “güçler alanı” yani “Gestalt” oluşturmaktadır. Aile üyelerinin kişilikleri, ailenin yapısı ile belirlendiği kadar, ailenin özellikleri de üyelerinin kişilikleri ile belirlenir.²² Bu yüzden otoriter, ilgisiz (ih-malkâr), hoşgörülü ebeveynler vs. şeklinde sınıflandırılan ebeveyn stillerinin²³ çocuğun ve gencin gelişiminde etkisi yadsınamaz. Kişinin aileyle ilgili algısını; içinde yetiştiği aile tutumları, ebeveyn stilleri, yaşı, eğitim durumu, sosyal medyadaki olumsuz aile algısı, küresel tehditler vs. de etkilemektedir.²⁴ Ancak son dönemlerde bireyin kişilik ve kimlik oluşumunda²⁵ ve aile üzerine olumsuz birtakım gelişmelerin,²⁶ bireylerin aile algısını etkilediği de bir gerçektir.

Metafor kullanılarak felsefe,²⁷ eğitim,²⁸ sanat,²⁹ edebiyat,³⁰ ilahiyat³¹ gibi alanlarda birtakım kavramlar yoluyla bazı olguların metaforlar aracılığıyla be-

²¹ Sinem Türkmen, “Aile Tanımları, Türleri ve Tutumları” (Erişim 02 Nisan 2025).

²² Halil Apaydın, *Psikolojiye Giriş* (Amasya: BilimKent Yayınları, 2018), 33.

²³ Kevin Crowley, *Çocuk Gelişimi*, ed. Şehnaz Ceylan, çev. Müdriye Yıldız Bıçakçı - Seviye Yıldız (Ankara: Nobel Yayınları, 2020), 247-248.

²⁴ Ali Akdoğan - Tuba Akdoğan, “Küresel Tehditler Karşısında Bireyi ve Toplumu Korumada Ailenin Rolüne Psiko-Sosyal Bir Bakış” 2/1 (2025), 106-107.

²⁵ Mehmet Görmez, “Eşcinsellik - Lgbt - Cinsiyetsizleştirme ve Din Prof. Dr. Mehmet Görmez Anlattı” (Görüşmeci: Mehmet Akif Ersoy, Görüşme 04 Temmuz 2024).

²⁶ Aydoğan Suna vd., “Modernleşmenin Türk Aile Yapısına Etkisi”, *International QMX Journal* 3/3 (2024), 1297.

²⁷ İbrahim Hakkı Aydın, “Bir Felsefî Metafor ‘Yolda Olmak’”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/1 (2006), 9-22.

²⁸ Hatice Çiğdem Yıldırım, “Türkçe Öğretmeni Adaylarının Türkçe Öğretimine Yönelik Metaforik Algıları”, 21. *Yüzyılda Eğitim ve Toplum* 10/30 (2021), 625-643.

²⁹ Serkan Otacioğlu - Ömer Üçer, “Müzik Öğretmeni Adaylarının Şarkı Söylemeye İlişkin Algıları: Metafor Analizi”, *EKEV Akademi Dergisi* 100 (2024), 73-86.

³⁰ Nagehan Uçan Eke, “Edebiyatın Metaforik Gücü”, *Söylem Filoloji Dergisi* 4/2 (2019), 238-253.

³¹ Hüseyin Çaldak, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin İlahiyat Kavramına İlişkin Metaforik Algıları”, *EKEV Akademi Dergisi* 88 (2021), 241-258.

lirlenmesine yönelik birçok araştırma yapılmıştır. Bilhassa, eğitim bilimleri alanında, öğretmen ve öğrencilerin, farklı mefhumlara yönelik algılarının metaforlar yoluyla incelendiği pek çok çalışmanın üretildiği görülmektedir. Din bilimleri alanında ise din eğitimi,³² dinler tarihi,³³ din sosyolojisi³⁴ ve din psikolojisi³⁵ gibi bilim dallarında metafor kullanılarak yapılmış araştırma makaleleri bulunmaktadır. Din psikolojisi alanında “aile” konulu çalışmalara ulaşmak mümkündür.³⁶ Ancak yaptığımız taramalar sonucunda “metaforik aile algısı” şeklinde, din psikolojisi alanında herhangi bir çalışmaya ulaşamamıştır. Bizim çalışmamız bu alanda ilk olacaktır. Metafor kullanılarak aile kavramının tespiti konusunda diğer alanlarda yapılan araştırmalar ise şunlardır: Ceylan’ın, ilkokul 4. sınıf öğrencisi (554), bu öğrencilerin öğretmenleri (24) ve aynı öğrencilerin aile üyeleriyle (75) Sakarya’nın Hendek ilçesindeki okullarda 2014-2015 öğretim yılında yapmış olduğu bir çalışma vardır.³⁷ Eğitim bilimlerine bağlı rehberlik ve psikolojik danışmanlık bölümü hocalarından Baltacı tarafından, evli bireylerin “aile” ve “evlilik” kavramıyla bağlanma stillerine göre değerlendir-

³² Ali Güngör, “Yükseköğretim Öğrencilerinin ‘Uzaktan Eğitim’ Kavramına İlişkin Metaforik Algıları: Kilis 7 Aralık Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Örneği”, *Eskişen* 45 (2021), 693-717.

³³ İsmet Eşmeli, “Hristiyanlık Tarihinde Kilise ve ‘Kilise’ için Kullanılan Metaforlar”, *Turkish Studies* 9/5 (2014), 953-966.

³⁴ Nedim Öz, “Kilis 7 Aralık Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Öğrencilerinin ‘Aile’ Kavramına Yönelik Metaforik Algılarının İncelenmesi”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2022), 214-234.

³⁵ Abdullah Dağcı, “Duaya İlişkin Algılar: Metaforik Bir Araştırma”, *Darul-funun İlahiyat* 32/1 (2021), 179-198.

³⁶ Elif Şahin, “Farklı Sosyo-Kültürel Yapılardan Gelmiş Evli Bireylerin Aile Değerleri ve Aile Bütünlük Duygusu Arasındaki İlişkinin İncelenmesi görünümü”, *İstanbul Aile Araştırmaları Dergisi* 1 (2023), 4-29; Orhan Gürsu, “Değişen Dünyada Aile ve Psikolojik Problemler”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2015), 99-130; Melike İlerisoy - Ali Ulvi Mehmedoğlu, “Psychology of Religion and Family Studies”, *Türk Din Psikolojisi Dergisi* 4 (2021), 69-99.

³⁷ Arzu Ceylan, *Aile Kavramına İlişkin Metaforik Algıların Belirlenmesi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü İlköğretim Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2016).

menin konu edildiği ve verilerin evli bireylerle (122) yapılan “ilişki anketi” yoluyla toplandığı bir araştırma bulunmaktadır.³⁸ Sönmez, Ahmetoğlu ve Akşin tarafından 2017-2018 eğitim öğretim yılında Trakya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Temel Eğitim Bölümü Okul Öncesi Anabilim Dalı’nda 4. sınıfta öğrenim gören ve gönüllü olarak araştırmaya iştirak eden, öğretmen adayının (104) katılımı ile yapılmış bir çalışma bulunmaktadır.³⁹ Sonuncusu ise Öz’ün, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İslamî İlimler Fakültesi öğrencilerinin (233) aile mefhumuna yönelik metaforik algılarını ölçmek amacıyla din sosyolojisi bağlamında yaptığı çalışmadır.⁴⁰ Bu çalışmada ise Ahi Evran Üniversitesi İslamî İlimler Fakültesi öğrencilerinin aile kavramına yükledikleri metaforik algıları, din psikolojisi perspektifinden ele alınmıştır. Bireylerin kendi bakış açılarından aile kavramına yüklenen anlamların ortaya konulması kayda değerdir. Üniversite eğitimi hatta din eğitimi alan katılımcıların, dini terimleri metaforik aile algısını tanımlamada, aldıkları eğitimin öğrencilerin zihinsel şemalarında kavram oluşturmada etkili olup olmadığını göstermesi açısından önemlidir. Aile metaforu ile ilgili yapılan ve yukarıda zikredilen araştırma sonuçları, bu araştırmanın bulgularıyla karşılaştırmalı olarak tartışma ve sonuç bölümünde ele alınmıştır.

Bu araştırma, Ahi Evran Üniversitesi İslamî İlimler Fakültesi öğrencilerinin aile kavramına yönelik algılarının metaforlar kullanılarak ortaya çıkarılmasını amaçlamaktadır. Bu genel amaç çerçevesinde aşağıdaki sorulara cevap aranmıştır.

1. İslamî İlimler Fakültesinde öğrenim gören öğrencilerin aile kavramı konusundaki metaforları nelerdir?

³⁸ Önder Baltacı, “Evli Bireylerin ‘Aile’ ve ‘Evlilik’ Kavramlarına Yönelik Metaforik Algılarının Bağlanma Stillerine Göre Değerlendirilmesi”, *Uluslararası Avrasya Sosyal Bilimler Dergisi* 6/21 (2015), 223-243.

³⁹ İlyas Sönmez vd., “Okul Öncesi Öğretmen Adaylarının Aile Kavramına İlişkin Metaforik Algıları”, ed. Dimitar Kirilov Dimitrov vd. (VIII. International Balkan and Near Eastern Social Sciences Congress Series - Plovdiv / Bulgari, Bulgaria: University of Agribusiness and Rural Development/Bulgaria University “St. Kliment Ohridski” Faculty of Economics/Macedonia IBANESS, 2018), 494-505.

⁴⁰ Öz, “Kilis 7 Aralık Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Öğrencilerinin ‘Aile’ Kavramına Yönelik Metaforik Algılarının İncelenmesi”.

2. Öğrencilerin oluşturdukları metaforlar hangi kategoriler altında sınıflandırılabilir?

3. Metaforlara bağlı olarak oluşturulan kategorilerde öğrencinin cinsiyeti, sınıfı, ebeveynin evli veya boşanmış, sağ veya ölü olma durumu ve kardeş sayısına göre farklılık bulunmakta mıdır?

1. Yöntem

Bir bilim dalının aradığı gerçeklere ulaşmakta kullandığı zihinsel işlemlerin tamamına yöntem denir. Her bilim dalının kendine özgü özellikleri olduğu için yöntemleri de kendine özgüdür.⁴¹ Bu çalışmanın yöntem kısmı araştırmanın deseni, araştırmanın katılımcıları, araştırmanın veri toplama aracı ve verilerin analizinden oluşmaktadır.

1.1.Araştırmanın Deseni

İslamî İlimler Fakültesinde öğrenime devam eden öğrencilerinin “aile” kavramına yönelik algılarını metaforlar yoluyla ortaya çıkartmayı amaçlayan bu çalışma, nitel araştırma desenlerinden, olgubilim (fenomenoloji) yaklaşımında tasarlanmıştır. Olgubilimde farkında olunan fakat özü, vasfı, niteliği vs. konusunda, derin ve ayrıntı sahibi olunamayan fenomenlere odaklanılır.⁴² İnsanların fenomeni nasıl idrak edip, tasvir ettikleri, hakkında ne hissettikleri, nasıl yargıladıkları, nasıl anımsadıkları, nasıl anlamlandırdıkları ve diğerleriyle onunla ilgili olarak nasıl konuştukları, ortaya çıkarılmaya çalışılır.⁴³ Fenomenoloji yaygın biçimde psikolojide ve psikolojiyle ilgili alanlarda kullanılır. Bunun sebebi, insanların kendi perspektiflerinden içinde bulundukları durumu ve koşulu öznel olarak nasıl deneyimlediklerinin, açığa çıkarılmasıdır.⁴⁴

⁴¹ Veysel Sönmez - Füsün Alacapınar, *Örneklendirilmiş Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Anı Yayınları, 2016), 31.

⁴² Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2018), 69.

⁴³ Michael Quinn Patton, *Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri*, ed. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir, çev. Esra Büyükoğlu Güzel - Handan Demircioğlu (Ankara: Pegem Akademi, 2018), 104.

⁴⁴ Laryy B. Christensen vd., *Araştırma Yöntemleri Desen ve Analiz*, ed. Ahmet Aypay, çev. Mustafa Server (Ankara: Anı Yayınları, 2020), 410.

1.2.Araştırmanın Çalışma Grubu

Araştırmanın katılımcılarını, 2023-2024 öğretim yılında Ahi Evran Üniversitesi İslamî İlimler Fakültesinde öğrenime devam eden öğrenciler oluşturmuştur. 128 katılımcıdan veri alınmış ancak yapılan analizlerdeki elemeler sonunda değerlendirilen katılımcı sayısı 115 öğrenci olarak netleşmiştir. Örneklem seçiminde amaçlı örneklem yöntemlerinden biri olan ölçüt örnekleme yöntemi esas alınmıştır.⁴⁵ Katılımcı seçiminde ölçüt, araştırma amacına dayalı olarak 2023-2024 öğretim yılında, değişik sınıf düzeyinde eğitim gören kız ve erkek İslamî İlimler Fakültesi öğrencileri olarak belirlenmiştir. Katılımcı özellikleri Tablo-1’de verilmiştir.

Tablo 1: Araştırmaya Katılan Öğrencilerin Kişisel Özellikleri

Özellik	Grup	F	%
Cinsiyet	Kadın	96	83,5
	Erkek	19	16,5
	Toplam	115	100,0
Sınıfı	Birinci Sınıf	21	18,3
	İkinci Sınıf	31	27,0
	Üçüncü Sınıf	35	30,4
	Dördüncü Sınıf	28	24,3
	Toplam	115	100,0
Anne-Baba sağ-ölü	Anne-baba sağ	104	90,4
	Anne ölmüş	2	1,7
	Baba ölmüş	8	7,0
	Her ikisi de ölü	1	0,9
	Toplam	115	100,0
Aile birlikteliği	Evliliğe devam	107	93,0
	Boşanmış	8	7,0
	Toplam	115	100,0
Kardeş sayısı	1 kardeş	3	2,6

⁴⁵ Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 122.

2 kardeş	17	14,8
3 kardeş	41	35,7
4 kardeş	27	23,5
5 kardeş / yukarı	27	23,5
Toplam	115	100,0

Tablo 1’deki verilere göre araştırmaya iştirak eden öğrencilerin %83,5’i kadın, %16,5’i erkeklerdir. Bunların %18,3’ünü birinci sınıflar, %27’sini ikinci sınıflar, %30,4’ünü üçüncü sınıflar ve %24,3’ünü de dördüncü sınıflar oluşturmaktadır. Katılımcıların %90,4’ünün hem anne hem babası yaşıyor, %1,7’sinin annesi ölmüş, %7’sinin babası ölmüş ve %0,9’unun hem annesi hem de babası ölmüş olduğu görülmektedir. Öğrencilerin %93’ünün anne ve babasının evlilik birlikteliği devam ederken, %7’sinin anne-babası boşanmıştır. %2,6’sının 1 kardeşi, %14,8’inin iki kardeşi, %35,7’sinin 3 kardeşi, %23,5’inin 4 kardeşi ve %23,5’inin 5 ve yukarısı kardeşi bulunmaktadır. Tabloda görüldüğü gibi araştırmaya erkek öğrenciler az sayıda, kız öğrenciler ise erkeklerin beş katı fazla sayıda iştirak etmişlerdir. Fakat sınıfların katılım sayısı birbirine yakındır.

1.3.Verilerin Toplanması

İlgili Üniversite Rektörlüğü Etik kurulundan 25.07.2023 tarih ve 2023/07/15 sayılı karar ile veri toplamak için izin alındığı gibi verilerin toplanacağı İslamî İlimler Dekanlığı’ndan (daha sonra fakültenin ismi İlahiyat Fakültesi olarak değiştirilmiştir)⁴⁶ 10.07.2023 tarih ve E-56691141-000-00000536619 sayılı yazı ile izin alınmıştır. Veriler “Aile gibidir. Çünkü ...” ifadesindeki boşluklara, uygun bir metafor ve metaforun gerekçesini yazmalarının istendiği yarı yapılandırılmış form kullanılarak toplanmıştır. Yarı yapılandırılmış bu form öğrencilere gönderilmeden önce nasıl dolduracakları konusunda açıklama yapılmış, daha sonra elektronik ortamda paylaşarak, formu doldurmaları istenmiştir. Tamamen gönüllü olarak katılan öğrenciler tarafından doldurulduktan sonra elektronik ortamda geri gönderilen formlar, bu araştırmada ana veri kaynağı olarak kullanılmıştır. Veriler, 31.11 2023 ve 31.02.2024 tarih aralığında toplanmıştır.

⁴⁶ Resmi Gazete, “Fakültemizin Yeni İsmi”, 25 Mayıs 2024.

1.4.Verilerin Analizi

Araştırmaya gönüllü öğrencilerin katılımı sonucunda toplanan veriler, “içerik analizi” yöntemi yoluyla çözümlenmiştir. İçerik analizi, elde edilen verileri izah etmek üzere kavramlar ve ilişkilere ulaşmak amacıyla kullanılan bir yöntemdir. Veriler derin bir işleme tabi tutulur ve böylece kavram ve kategoriler bu analiz sonucunda ortaya çıkarılır.⁴⁷ İslamî İlimler Fakültesi öğrencilerinin “aile” algısı konusunda oluşturdukları metaforların analiz ve yorumu beş kademede gerçekleştirilmiştir, takip edilen aşama şöyledir: a) Verileri kodlama ayıklama aşaması, b) Metaforları derleme aşaması, c) Kategori geliştirme aşaması, d) Geçerlilik ve güvenilirlik aşaması, e) Verilerin bilgisayar ortamına aktarılma aşamasıdır.

a) *Verileri kodlama ayıklama aşaması*: Katılımcılardan gelen ham verileri sistematik olarak düzenleyebilmek⁴⁸ için ilk önce 128 öğrenciden gelen formların tamamı okunmuştur. Sadece metafor yazıp gerekçesi açıklanmayan veya bir metafor üretmeden yalnız açıklama yapılan katılımcı cevapları çalışmadan çıkartılmıştır. Örneğin “Aile şeydir”, “Aile dünya saadettir”, “Benim için aile vazgeçilmezdir.”, “Aile ev gibidir”, “Benim ailem dağ gibidir.”

b) *Metaforları derleme aşaması*: İkinci aşamada 13 tanesi elenerek 115’e düşürülen metaforlar bir Microsoft Excel programına aktarılarak alfabetik sıraya göre dizilmiştir. 115 katılımcıdan 61 farklı metafor elde edilmiştir. Böylece yeni listede aynı kavram ile oluşturulmuş metaforların frekans ve yüzdelerine ulaşılmıştır. Üretilen metaforların frekans ve yüzdeleri Tablo 2’de yer almaktadır.

c) *Kategori geliştirme aşaması*: Verilerin kategorilere ayrılmasında içerik analizi yöntemi kullanılmıştır.⁴⁹ Kategori oluşturma bir keşif yöntemidir. Verileri birleşik bir anlama götürecek şekilde ortak bir sonuç sentezlemek,⁵⁰ üretilen metaforlar kaynak-konu-gerekçe-anlamlılık ve barındırdığı ilişki açısından ele alınarak kategori geliştirmeye çalışılmıştır. Farklı ifade edilse de aynı anlama

⁴⁷ Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 242.

⁴⁸ Johnny Saldana, *Nitel Araştırmacılar için Kodlama El Kitabı*, ed. Aysel Tüfekçi - Süleyman Nihat Şad, çev. Süleyman Nihat Şad (Ankara: Pegem Akademi, 2022), 9.

⁴⁹ Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 242.

⁵⁰ Sharan B. Merriam, *Nitel Araştırma Desen ve Uygulama İçin Bir Rehber*, ed. Turan Selahattin Turan, çev. Sabiha İşçi - Özge Öztekin (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2018), 175.

gelen bazı kategoriler birleştirilmiştir. Örnek olarak “koruyucu” ve “ortak direnç” kategorileri “koruyucu olarak aile” kategorisinde, “beraberlik” ve “parçaların uyumu” içerikli veriler “bütünsellik açısından aile” kategorisinde birleştirilerek 13 farklı kategori şeklinde sınıflandırılmıştır.

d) *Geçerlilik ve güvenilirlik aşaması*: Tüm araştırmalarda olduğu gibi metaforik araştırmalarda da ölçme sonuçlarının güvenilirliğinin ve geçerliğinin test edilmesi önemlidir. Çünkü bu, araştırma bittikten sonra elde edilen bulguların inandırıcılığının en önemli göstergesidir. Nitel bir araştırmada verilerin nasıl toplandığının ve toplanan verilerin nasıl analiz edildiğinin detaylı bir şekilde rapor edilmesi geçerliği olumlu etkiler. Sonuçlara ulaşırken ne kadar nesnel olunduğu da birinci düzeyde güvenilirlik ile ilgilidir.⁵¹ Araştırmamızda tutarlılık bağlamında güvenilirliği test etmek için Felsefe ve Din Bilimleri bölümünden üç akademisyenden destek alınmıştır. Çalışmayı gerçekleştiren araştırmacılar, birbirinden bağımsız bir şekilde ürettikleri metaforları kodlayıp kategoriler geliştirmiş ve oluşturdukları kategorileri karşılaştırarak tespit edilen farklılıklar üzerinde tartışmıştır. Akademisyenler tarafından çoğunlukla benzer kategoriler üretilmesine rağmen, farklı kategorileştirilen metaforlar üzerinde görüş birliği sağlamak üzere yeniden yapılan değerlendirmelerde Miles ve Huberman formülü kullanılmıştır (Güvenirlik = Görüş Birliği Sayısı / (Toplam Görüş Birliği + Görüş Ayrılığı Sayısı) x 100.⁵² Bu formüle göre kodlayıcılar arasında görüş birliğinin %80 ve üzerinde olması gerekmektedir.⁵³ Bizim çalışmamızda ise %90 görüş birliği sağlanmıştır. Araştırmanın geçerliğini sağlamak için, toplanan veriler, ayrıntılı olarak raporlanmış ve sonuçlara nasıl ulaşıldığı bütün aşamaları ile açıklanmıştır.⁵⁴ 1 metafordan oluşturulan 13 kategoriyi en iyi temsil eden açıklamalar belirlenip, bulgular bölümünde örnek metafor olarak verilmiştir. Örnek metafor ifadelerinin sonuna katılımcı özellikleri kısaca yazılmıştır. Örnek olarak; (47-Er, 2, Anne-baba sağ, evli, 4) ifadesinde, ilk sıradaki sayı,

⁵¹ Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 269.

⁵² B. Matthew Miles - A. Michael Huberman, *Qualitative Data Analysis* (London: Sage Publications, 1994), 76.

⁵³ Ali Balcı, “Nitel Veri Analizinde Miles-Huberman Modeli”, *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/1 (2017), 8.

⁵⁴ Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 271.

katılımcı sırasını, ikinci sıradaki ifade cinsiyeti, üçüncü sıradaki sayı katılımcının sınıf düzeyini, dördüncü sıradaki ifade, anne babanın sağ olup olmadığı, beşinci sıradaki anne-babanın evli veya boşanmış olup olmadıkları ve son sıradaki katılımcının kardeş sayısını belirtmektedir. Şayet anne veya babadan birisi ölmüş ise düz çizgi (-) ile evliliğin ölüm ile sonlandığı gösterilmiştir. Araştırmada veri analiz sürecinin detaylı bir biçimde açıklanması ve bulguların yazılıp yorumlanmasında katılımcıların metaforlarına ilişkin doğrudan alıntılara yer verilmesiyle araştırmanın inandırıcılığı arttırılmaya çalışılmıştır. Ayrıca araştırma bulgularının aile kavramı konusunda üretilen metaforların ilgili başka araştırma sonuçlarıyla da karşılaştırılması yapılmıştır.⁵⁵ Bulgular kısmında yalnızca veriler ortaya konulmuş, bulguların yorumları ve karşılaştırmaları sonuç ve tartışma bölümünde yer almıştır.

e) *Verilerin bilgisayar ortamına aktarılması aşaması*: Güvenirliliği test edilen tüm metaforlar ve ait oldukları kategoriler bilgisayar ortamına aktarılarak ilgili kategorileri temsil eden frekans ve yüzdelik hesaplamaları yapılmıştır. Tablo 3'te aile konusunda üretilen metaforların kategorilere göre dağılımı ve örnek cümleler yer almaktadır.

2. Bulgular

Bu bölümde çalışmaya katılan öğrencilerin aile konusunda ürettikleri metaforlar ve metaforların içeriklerine göre oluşturulan kategoriler yer alırken, aile kavramına bağlı kategorilerin başlığı altında örnek öğrenci ifadelerine yer verilmiştir. Ayrıca farklı değişkenlere göre kategorik bulgular da bu bölüm içerisinde yer almaktadır.

2.1.Aile Kavramına Dair Oluşturulan Metaforlar

Aile kavramına ilişkin 115 öğrenci tarafından üretilen metaforlar, benzer metaforlar bir araya getirilerek 61 farklı metafor altında toplanmıştır. Aile kavramına ilişkin geliştirilen metaforlara ait frekans ve yüzde değerleri Tablo 2'de sunulmuştur.

Tablo 2: Aile Kavramı Konusunda Üretilen Metaforların Frekans ve Yüzdeleri

Metafor	F	%	Metafor	F	%	Metafor	F	%

⁵⁵ Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 281.

Ağaç	22	19,1	Aşk	1	0,9	Koruma	1	0,9
Kale	7	6,1	Ayna	1	0,9	Koşulsuz sevgi	1	0,9
Çınar ağacı	5	4,3	Biz	1	0,9	Köklü ağaç	1	0,9
Ev	5	4,3	Can parçası	1	0,9	Labirent	1	0,9
Çatı	4	3,5	Ceviz	1	0,9	Matruşka	1	0,9
Sığınak	4	3,5	Çınar	1	0,9	Miras	1	0,9
Dağ	3	2,6	Çiçek	1	0,9	Nefes	1	0,9
Yıldız	3	2,6	Deniz	1	0,9	Nimet	1	0,9
Et- tırnak	2	1,7	Devlet	1	0,9	Parça	1	0,9
Güneş	2	1,7	Duvar	1	0,9	Pusula	1	0,9
Hayat	2	1,7	Duvar taşı	1	0,9	Sağlık	1	0,9
Kalkan	2	1,7	Dünya	1	0,9	Soba	1	0,9
Kalp	2	1,7	Elbise	1	0,9	Tablo	1	0,9
Liman	2	1,7	Elmas	1	0,9	Takım	1	0,9
Mont	2	1,7	Gökkuşağı	1	0,9	Topluluk	1	0,9
Su	2	1,7	Güven	1	0,9	Uyku	1	0,9
Zincir	2	1,7	Hazine	1	0,9	Vücut azaları	1	0,9
Ağaç gövdesi	1	0,9	İnsan kolu	1	0,9	Yağmur	1	0,9
Altın	1	0,9	İslam	1	0,9	Zenginlik	1	0,9
Anne	1	0,9	Kapalı kutu	1	0,9			
Antika	1	0,9	Kitap	1	0,9			
Toplam						115	100,0	

Tablo 2’de görüldüğü gibi 115 katılımcının metafor dağılımı; %19,1’i ağaç (22), %6,1’i kale (7), %4,3’ü çınar ağacı ve ev (5), %3,5’i çatı ve sığınak (4), %2,6’sı dağ ve yıldızdır (3). %1,7’si ise et- tırnak, güneş, hayat, kalkan, kalp, liman, mont, su, zincirdir (2). Diğer 44 metafor; ağaç gövdesi, altın, anne, antika, aşk, ayna, biz, can parçası, ceviz, çınar, çiçek, deniz, devlet, duvar, duvar taşı, dünya, elbise, elmas, gökkuşağı, güven, hazine, insan kolu, İslam, kapalı kutu, kitap, koruma, koşulsuz sevgi, köklü ağaç, labirent, matruşka, miras, nefes, ni-

met, parça, pusula, sağlık, soba, tablo, takım, topluluk, uyku, vücut azaları, yağmur ve zenginlik, her biri %0,9 olmak üzere sadece birer defa üretilmiş metaforlardır.

Yukarıdaki metaforlar incelendiğinde yarıdan fazlasının (%53,9) bitki (ağaç, çınar ağacı, çınar, çiçek, köklü ağaç, vs.) ve mekân (dünya, kale, ev, çatı, sığınak, dağ, liman vs.) metaforları şeklinde üretildiği görülmektedir. Bunlardan 32 tanesi %27,8 bitki, 30 tanesi %26'sı mekân metaforundan oluşmaktadır.

2.2.Aile Kavramına İlişkin Oluşturulan Kategoriler

Aile kavramına ilişkin 115 öğrencinin ürettiği 61 farklı metafor, 13 farklı kategoride toplanmıştır. Üretilen metaforların ilişkili olduğu kategorilerin frekans ve yüzde değerleri Tablo 3'te sunulmuştur.

Tablo 3: Aile Konusunda Üretilen Metaforların Kategorilere Göre Dağılımı ve Örnek Cümleler

Kategori	Üretilen Metaforlar	Örnek Cümle
Koruyucu Olarak Aile (34, %29,6)	Ağaç (6), Kale (4), Çınar ağacı (4), Ev (3), Sığınak (2), Kalkan (2), Mont (2), Anne (1), Ceviz (1), Çatı (1), Dağ (1), Duvar (1), Duvar Taşı (1), Devlet (1), Elbise (1), Et-tırnak (1), Güven (1), Kapalı kutu (1),	"Aile ağaç gibidir. Çünkü hem gölgesinde bizi korur hem de birbirimize yaklaştırır ve kötülüklerden korur." (12-K, 1, Anne-baba sağ, evli, 3)
Birlik Beraberlik Olarak Aile (15, %13)	Ağaç (4), Çatı (2), Çiçek (1), Çınar ağacı (1), Kale (1), Parça (1), Soba (1), Koşulsuz sevgi (1), Takım (1), Zincir (2)	"Aile bir zincir gibidir. Çünkü bizi birbirimize kenetler ve yanlış yerlere gitmemize ya da kopmamızı engeller." (63-K, 1, Anne-baba sağ, evli, 5 ve yukarısı)
Yol Gösterici Olarak Aile (8, %7)	Ayna (1), İslam (1), Koruma (1), Matruşka (1), Pusula (1), Yıldız (3)	"Aile İslam gibidir, çünkü bizim her zaman doğru yolda olmamızı ister." (33-K, 4, Anne-baba sağ, evli, 1)
Hayatilik / Hayat Sağlayıcı Olarak Aile (8, %7)	Hayat (2), Kalp (2), Su (2), Sağlık (1), Nefes (1)	"Aile kalbimiz gibidir. Çünkü o olmazsa yaşayamayız." (78-K, 1, Anne-baba sağ, evli, 5 ve yukarısı)
Değerlilik Açısından Aile (8, %7)	Altın (1), Antika (1), Elmas (1), Et-Tırnak (1), Hazine (1), Kitap (1), Miras (1), Zenginlik (1)	"Aile antika gibidir. Çünkü değerini hiç kaybetmez." (57-K, 4, Anne-baba sağ, evli 4)

Güven Verme Açısından Aile (8, %7)	Ağaç (1), Ağaç gövdesi (1), Çatı (1), Çınar (1), Dağ (1), Kale (1), Liman (1), Sığınak (1)	"Aile kale gibidir. Çünkü kendimi orada çok güvende hissediyorum." (36-K, 4, Anne-baba sağ, evli, 4)
Duygudaşlık Açısından Aile (7, %6,1)	Aşk (1), Biz (1), Can parçası (1), Güneş (1), Nimet (1), Uyku (1), Vücut Azaları (1)	"Aile aşk gibidir. Çünkü sebeziz nedensiz sever ve sevilirsin" (102-E, 2, Anne-baba sağ, evli, 4)
Bütünsellik Açısından Aile (6, %5,2)	Ağaç (2), Gök Kuşağı (1), İnsan Kolu (1), Köklü ağaç (1), Tablo (1)	"Aile bir ressamın en kıymetli tablosu gibidir. Çünkü her üyesi bu tabloda sevgi ile işlenmiş birbirinden farklı en derin renkleri simgeler ve her bir fırça darbesi en özel anılarla dolu birer yaşamın yansımasıdır." (90-K, 3, Anne-baba sağ, evli, 4)
Zıt Kutupluluk Açısından Aile (6, %5,2)	Ağaç (3), Deniz (1), Yağmur (1), Güneş (1)	"Aile yağmur gibidir. Yağmur rahmet, bereket, ama yoğun olması sel, erozyondur." (111-K, 3, Anne-baba sağ, evli, 3)
Destekleyicilik Açısından Aile (4, %3,5)	Ağaç (1), Dağ (1), Sığınak (1), Topluluk (1)	"Aile sığınak gibidir. Çünkü ne yaşarsak yaşayalım ne durumda olursak olalım ailemiz her daim yanımızda olup bizi destekler." (5-K, 2, Anne-baba sağ, evli, 4)
Sığınak Olarak Aile (4, %3,5)	Ev (2), Kale (1), Liman (1)	"Aile kale gibidir. Çünkü en zor durumlarda sığınacağımızdır." (103-E, 2, Anne-baba sağ, evli, 2).
Kapsayıcılık Açısından Aile (4, %3,5)	Ağaç (2), Dünya (1), Labirent (1)	"Aile dünya gibidir çünkü içinde her şey vardır." (65-K, 2, Anne-baba sağ, evli, 3)
Verimlilik Açısından Aile (3, %2,6)	Ağaç (3)	"Aile ağaç gibidir çünkü hep meyve verir." (4-K, 2, Anne-baba sağ, evli, 5 kardeş ve yukarısı)
Toplam (115, %100)		

Tablo 3'e göre katılımcıların ürettiği "aile" kavramına yönelik metaforlar benzer anlamlar ve manalar dikkate alınarak 13 kategori altında toplanmıştır. Bunlar; %29,6 "koruyucu olarak aile" (34), %13 "birlik beraberlik olarak aile" (15), %7 "yol gösterici olarak aile" (8), %7 "hayatilik ve hayat sağlayıcı olarak

aile" (8), %7 "değerlilik açısından aile" (8), %7 "güven verme açısından aile" (8), %6,1 "duygudaşlık açısından aile" (7), %5,2 "bütünsellik açısından aile" (6), %5,2 "zıt kutupluluk açısından aile" (6), %3,5 "destekleyicilik açısından aile" (4), %3,5 "sığınak olarak aile" (4), %3,5 "kapsayıcılık açısından aile" (4), %2,6 "verimlilik açısından aile" (3) şeklinde oluşmuştur.

2.2.1.Aile Kavramına Bağlı Kategoriler ve Örnek İfadeler

"Aile" kavramına bağlı olarak öğrencilerin üretmiş oldukları metaforlar, alan uzmanı üç hocanın görüş birliği çerçevesinde 13 kategori şeklinde sınıflandırılmıştır. Aşağıda kategoriler ve katılımcıların oluşturdukları metaforlardan örnek alıntılar yer almaktadır.

2.2.1.1.Koruyucu Olarak Aile

Katılımcıların oluşturdukları metafor ile vurgu yaptıkları içerik ailenin koruyuculuk yönünde olmuştur ve 18 çeşit metafor kullanılmıştır. "Aile sığınak gibidir. Çünkü en zor zamanlarımızda bizi koruyacağını biliriz" (17-K, 1, Anne-baba sağ, boşanmış, 4). "Aile devlet gibidir. Çünkü hem kendimizi ait hissettiğimiz bir yerdir hem de bizi korur" (45-E, 3, Anne sağ- baba ölü, -, 1). "Aile kale gibidir. Çünkü dışarıda kargaşa var bizi o kargaşadan korur" (101-K, 4, Anne-baba sağ, evli, 3).

2.2.1.2.Birlik / Beraberlik Olarak Aile

Katılımcıların ikinci sırada oluşturdukları metaforun vurgu yaptığı içerik ailenin birlikteliği ve beraberliğini sağlama yönünde olmuştur. Burada 10 çeşit metafor kullanılmıştır: "Aile takım gibidir. Çünkü biri hata yapsa herkes zarar görür, üzüldür" (66-E, 1, Anne-baba sağ, evli, 3). "Aile kale gibidir çünkü her zaman dimdik sımsıkı birbirine bağlıdır" (13-K, 2, Anne-baba sağ, evli, 3). "Aile bir binanın çatısı gibidir. Çünkü hem bizi bir araya getirir hem de birbirimize yaklaştırır" (52-K, 4, Anne-baba sağ, evli, 5 kardeş ve yukarısı).

2.2.1.3.Yol Gösterici Olarak Aile

Katılımcıların aileyle ilgili oluşturdukları metaforlardan üçüncü sırada yer alan, ailenin yol gösterici olarak yansıtılmasıdır. 6 farklı metafor kullanılmıştır. "Aile pusula gibidir. Çünkü kaybolduğumuzda bize yol gösterir" (92-K, 4, Anne-baba sağ, evli, 3). "Aile matruşka gibidir. Çünkü sürekli bize yeni şeyler öğretir ve yol gösterir" (24-K, 1, Anne-baba sağ, evli, 3). "Aile yıldız gibidir.

Çünkü en karanlık en zor anımızda bile aydınlık verir” (10-K, 1, Anne-baba sağ, evli, 5 kardeş ve yukarısı).

2.2.1.4.Hayat Vericilik Açısından Aile

Hayat vericilik veya hayatilik açısından, aile 5 farklı metafor ile anlatılmıştır. “Aile su gibidir. Çünkü gönlümüzdeki filizlere hayat olur” (7-K, 2, Anne-baba sağ, evli, 3). “Aile nefes gibidir. Çünkü nefessiz yaşayamazsın ailesiz de yaşayamazsın” (76-K, 3, Anne-baba sağ, evli, 3). “Aile hayat gibidir. Çünkü o olmadan yaşayamayız” (2-E, 2, Anne-baba sağ, evli, 5).

2.2.1.5.Değerlilik Açısından Aile

Ailenin değerli olması 8 farklı metafor ile anlatılmıştır. “Aile altın gibidir. Çünkü altın çok değerlidir. Çoğalınca ve azalınca özünü, değerini kaybetmez” (93-E, 2, Anne-baba sağ, evli, 4). “Aile hazine gibidir. Çünkü hem vazgeçilemez hem de çok değerlidir” (95-K, 3, Anne-baba sağ, evli, 3). “Aile bir elmas gibidir çünkü nasıl ki elmas en değerli bir mücevher ise ailede en değerli ve paha biçilmezdir” (89-K, 3, Anne-baba sağ, evli, 5).

2.2.1.6.Güven Vericilik Açısından Aile

Aile, güven verme ve güvenilme açısından da yansıtılmış ve 8 farklı metafor üretilmiştir. “Aile her başın dara düştüğünde sığınacak bir liman gibidir. Çünkü hem derdini dinler hem de çözüm bulur” (21-K, 1, Anne-baba sağ, evli, 2). “Aile dağ gibidir. Çünkü yıkılmayacağını bildiğin için sana güven verir” (62-K, 3, Anne-baba sağ, evli, 2). “Aile bir ağacın gövdesi gibidir. Mutlu olduğumda, düşünceye daldığımda, güvenim sarıldığında sırtımı her türlü rahatça yaslayacağım yerdir” (32-K, 3, Anne-baba sağ, evli, 5 kardeş ve yukarısı).

2.2.1.7.Duygudaşlık Açısından Aile

Katılımcılar tarafından ailede ortak duyguya vurgu yapan 7 metafor üretilmiştir. “Aile ben değil, biz olmaktır. Çünkü aile bir bütündür her birey ben değil biz duygusunu hisseder” (29-K, 3, Anne-baba sağ, evli, 4). “Aile bir vücudun azaları gibidir. Çünkü birinin canı yanarsa diğer üyelerinin de canı yanar” (34-K, 4, Anne-baba sağ, evli, 5 kardeş ve yukarısı). “Aile uyku gibidir. Çünkü hepimizi dinlendirir” (80-E, 3, Anne-baba ölü, -, 2 kardeş).

2.2.1.8.Bütünsellik Olarak Aile

Ailenin bütünlüğüne vurgu yapan 5 metafor üretilmiştir. Ailenin bütünselliğini öne çıkaran metaforlar şunlardır: “Aile insan kolu gibidir. Çünkü ne olursa olsun birbirine kavuşur” (69-K, 4, Anne-baba sağ, evli, 5 kardeş ve yukarısı). “Aile köklü bir ağaç gibidir çünkü bir ağaç hem kökü dalları yaprakları meyveleriyle nasıl bir bütünlük halindeyse aile de bütün fertleriyle bir bütündür ve ayrı ayrı düşünülemez” (23-K, 1, Anne-baba sağ, evli, 2). “Aile gök kuşağı gibidir. Çünkü bir bütünlük içinde her türlü güzelliği yansıtır” (38-E, 2, Anne-baba sağ, evli, 2).

2.2.1.9.Zıt Kutupluluk Açısından Aile

Katılımcılardan bazıları aileyle ilgili ürettikleri metaforlarda olumlu olumsuz ya da pozitif negatif olabilecek şekilde 4 farklı metafor üzerinden zıt kutuplu metaforlar üretmişlerdir. “Aile deniz gibidir. Çünkü bütün güzellikleri huzuru içinde barındırır ve bir o kadar da dalgalı hırçın fikir ayrılıklarının olduğu bir kurumdur” (3-K, 2, Anne-baba sağ, evli, 3). “Aile ağaç gibidir. Çünkü bazen yaprak döker bazen çiçek açar” (79-K, 4, Anne-baba sağ, evli, 3). “Aile ağaç gibidir. Çünkü her durumda gölgesinde dinlenebildiğin, sırtını dayandığın gibi yeri geldiğinde dalları ile seni zora sokar” (41-K, 4, Anne sağ, baba ölü, -, 2)

2.2.1.10.Destekleyicilik Açısından Aile

Aile, maddi manevi destek ve yardımcı olma konusunda 4 metafor ile yansıtılmıştır. “Aile arkandaki dağ gibidir, çünkü her koşulda yanında olan herkes gitse de onlar gitmeyen destekleyen kişilerdir” (88-K, 3, Anne-baba sağ, evli, 3). “Aile bir ağaç gibidir. Çünkü yağmur alır, güneş alır her şeye göğüs gerer ama meyvesini de verir” (94-E, 2, Anne-baba sağ, evli, 3). “Aile topluluk gibidir. Çünkü anne, baba, abi, abla hepsi birer bütün olur ve insanı daha üst seviyeye çıkartır” (104-E, 2, Anne-baba sağ, evli, 5 kardeş ve yukarısı).

2.2.1.11.Sığınak Olarak Aile

Ailenin sığınak olarak ifade edildiği cümlelerde ev, liman ve kale metaforları kullanılmıştır. “Aile ev gibidir. Çünkü başımıza bir şey geldiğinde ilk gittiğimiz yerdir” (55-K, 4, Anne-baba sağ, evli, 5 kardeş ve yukarısı). “Aile sığınacağın liman gibidir. Çünkü ne olursa olsun hep yanınızda ve

arkanızdadır" (97-K, 2, Anne-baba sağ, evli, 4). "Aile ev gibidir. Çünkü dönüp dolaşacağın yer yine orası olacaktır" (109-K, 4, Anne-baba sağ, evli, 3).

2.2.1.12.Kapsayıcılık Açısından Aile

Ailenin temeli ve sınırları açısından 3 farklı metafor üretilmiştir. "Aile labirent gibidir çünkü ne tarafa dönsem onu bulurum" (87-K, 3, Anne-baba sağ, evli, 5 kardeş ve yukarısı). "Aile ağaç gibidir. Çünkü dalları başka yöne evrilse de kökü daima aynı noktadır" (35-K, 4, Anne-baba sağ, evli, 3). "Aile ağaç gibidir. Çünkü her bir dalları yaprakları farklı alanlara doğru yayılır fakat kökü hep sabit kalır" (22-K, 2 Anne-baba sağ, evli, 5 kardeş ve yukarısı).

2.2.1.13.Verimlilik Açısından Aile

Aile, üretici olma açısından özellikle ağaç metaforu kullanılarak yansıtılmıştır. "Aile bir ağaç gibidir. Çünkü bizler o ağacın meyveleriyiz" (56-K, 1, Anne-baba sağ, evli, 3). "Aile ağaç gibidir. Çünkü kökleri sağlam olursa dallarını besler, meyve verir, sürgün verir" (114-K, 4, Anne-baba sağ, evli, 4).

2.3.Farklı Değişkenlere Göre Kategorik Bulgular

Bilimsel araştırmalarda gözlemden gözleme veya ölçmeden ölçmeye değişen ya da dar veya geniş bir aralıkta değerler alabilen nesne, özellik veya durumlara değişken denir.⁵⁶ Yaş, cinsiyet, eğitim durumu, medeni hal vb. birden çok değer alabilen herşey değişkendir.⁵⁷ Bu çalışmada; sınıf değişkenine göre, kardeş sayısı değişkenine göre, ebeveynlerin hayatta olmama değişkenine göre, ebeveynlerin boşanma değişkenine göre kategorilerin sınıflandırılması yer almaktadır.

2.3.1.Sınıf Değişkenine Göre Kategorik Bulgular

Ahi Evran Üniversitesi İslamî İlimler Fakültesinde hazırlık sınıfı yoktur. Sınıf değişkeni dört düzeyden oluşmaktadır, katılımcıların sınıflara göre metafor ve kategorileri Tablo 4'te yer almaktadır.

Tablo 4: Sınıf Değişkenine Göre Katılımcı Metaforları ve Kategorileri

⁵⁶ Hamdi İslamoğlu - Ümit Alnaçık, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri* (İstanbul: Beta Yayıncılık, 2019), 36.

⁵⁷ Remzi Altunışık vd., *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri* (Sakarya: Sakarya Yayıncılık, 2010), 20.

Sınıf Değişkeni ve Kategoriler	Birinci Sınıf (21 Kişi)	İkinci Sınıf (31 Kişi)	Üçüncü Sınıf (35 Kişi)	Dördüncü Sınıf (28 Kişi)	Toplam
Koruyucu Olarak Aile	Ağaç (3), Çınar ağacı (2), Sığınak, Güven, Ev, Kalkan, Kapalı kutu (1)	Ağaç (2), Çınar ağacı, Anne, Et-tırnak, Sığınak, Ev (1)	Kale, Mont (2), Dağ, Ağaç, Devlet, Elbise, Ev, Kalkan, Duvar, Çatı (1)	Kale (2), Ceviz, Duvar taşı, Çınar ağacı (1)	34
Birlik / Beraberlik Açısından Aile	Takım, Zincir (1)	Kale, Çiçek, Parça, Çınar ağacı, Koşulsuz sevgi (1)	Ağaç (2), Çatı (1)	Ağaç (2), Çatı, Soba, Zincir (1)	15
Yol Gösterici Olarak Aile	Yıldız (2), Matruşka (1)	Ayna, Koruma (1)	-	İslam, Yıldız, Pusula (1)	8
Hayat Verici Olarak Aile	Kalp (1)	Hayat, Kalp (1)	Su, Hayat, Sağlık, Su, Nefes (1)	-	8
Değerlilik Açısından Aile	Miras (1)	Altın (1)	Et-tırnak, Hazine, Elmas (1)	Antika, Zenginlik, Kitap (1)	8
Güven verme / Güvenirlilik Açısından Aile	Ağaç, Liman (1)	-	Ağaç gövdesi, Sığınak, Dağ (1)	Kale, Çınar, Çatı (1)	8
Duygudaşlık Bazında Aile	-	Can parçası, Aşk (1)	Biz, Uyku (1)	Vücut azaları, Nimet, Güneş (1)	7
Bütünsellik Açısından Aile	Köklü Ağaç (1)	Ağaç, Gökkuşağı (1)	Ağaç, Tablo (1)	İnsan kolu (1)	6
Zıt Kutupluluk Açısından Aile	-	Deniz (1)	Ağaç (2), Güneş, Yağmur (1)	Ağaç (1)	6
Destek Olma Açısından Aile	-	Sığınak, Ağaç, Topluluk (1)	Dağ (1)	-	4
Sığınak Olarak Aile	-	Liman, Kale (1)	-	Ev (2)	4
Kapsayıcılık Açısından Aile	-	Ağaç, Dünya (1)	Labirent (1)	Ağaç (1)	4

Verimlilik Açısından Aile	Ağaç (1)	Ağaç (1)	-	Ağaç (1)	3
Toplam	21	31	35	28	115

Üretilen metaforların kategorize edilmesinde en çok metafor üretilen kategori, “koruyucu olarak aile” kategorisidir. Tablo 4’te sınıf düzeylerine göre bu kategorinin dağılımı incelendiğinde birinci sınıfların yarıya yakınının (%47,6) bu kategoride metafor ürettikleri görülmektedir.

Tablo 4’e göre zıt kutupluluk açısından aile kategorisindeki toplam altı metafordan dördü (%66,6) üçüncü sınıf öğrencileri tarafından üretilmiştir. Ayrıca yol gösterici olarak aile kategorisindeki üretilen toplam sekiz metafordan hiç birisi üçüncü sınıflar tarafından dile getirilmemiştir. Tablo 4’e göre, “koruyucu olarak aile”, “birlik ve beraberlik açısından aile”, “bütünsellik açısından aile” kategorilerinde bütün sınıf düzeyleri açısından metafor üretildiği görülmektedir.

2.3.2.Kardeş Sayısı Değişkenine Göre Kategorik Bulgular

Çalışmaya katılan 115 öğrencinin kardeş sayıları açısından sınıflandırmada metafor ve metafora bağlı kategoriler Tablo 5’te yer almaktadır.

Tablo 5: Kardeş Değişkenine Göre Metaforlar ve Kategoriler

Kardeş Sayısı ve Kategoriler	Bir Kardeş (3 Kişi)	İki Kardeş (17 Kişi)	Üç Kardeş (41 Kişi)	Dört Kardeş (27 Kişi)	Beş Kardeş ve Yukarı (27 Kişi)	Toplam
Koruyucu Olarak Aile	Devlet, Kalkan (1)	Ağaç, Duvar, Güven, Duvar taşı, Çınar ağacı (1)	Çınar ağacı (3), Ağaç, Kale (2), Anne, Sığınak, Dağ, Ceviz, Kalkan, Çatı (1)	Kale (2), Et-tırnak, Sığınak, Ev, Elbise (1)	Ağaç (3), Ev (2), Mont (2), Kapalı kutu, (1)	34
Birlik/ Beraberliği Sağlamada Aile	-	Çatı, Parça, Soba (1)	Ağaç (3), Kale, Takım (1)	Çiçek, Çınar ağacı, Koşulsuz sevgi, Zincir (1)	Çatı, Ağaç, Zincir (1)	15
Yol Gösterici Olarak Aile	İslam (1)	Ayna (1)	Matruşka, Yıldız, Pusula (1)	Koruma, Yıldız (1)	Yıldız (1)	8
Hayatilik ve Hayat Sağlayıcı Olarak Aile	-	-	Su (2), Hayat, Sağlık, Nefes (1)	Kalp (1)	Hayat, Kalp (1)	8

Değerlilik Açısından Aile	-	-	Miras, Et-tırnak, Hazine, Zenginlik (1)	Antika, Altın (1)	Kitap, Elmas (1)	8
Güven verme Açısından Aile	-	Çınar, Dağ, Liman, Sığınak (1)	-	Kale, Çatı (1)	Ağaç, Ağaç gövdesi (1)	8
Duygudaşlık Açısından Aile	-	Uyku (1)	Güneş (1)	Biz, Can parçası, Nimet, Aşk (1)	Vücut azaları (1)	7
Bütünsellik Açısından Aile	-	Gökkuşağı, Köklü ağaç (1)	Ağaç (1)	Ağaç, Tablo (1)	İnsan kolu (1)	6
Zıt Kutupluluk Açısından Aile	-	-	Deniz, Güneş, Yağmur (1)	Ağaç (1)	Ağaç (2)	6
Destekleyicilik Açısından Aile	-	-	Dağ, Ağaç (1)	Sığınak (1)	Topluluk (1)	4
Sığınak Olarak Aile	-	Kale (1)	Ev (1)	Liman (1)	Ev (1)	4
Kapsayıcılık Açısından Aile	-	-	Ağaç, Dünya (1)	-	Ağaç, Labirent (1)	4
Verimlilik Açısından Aile	-	-	Ağaç (1)	Ağaç (1)	Ağaç (1)	3
Toplam	3	17	41	27	27	115

Tablo 5 incelendiğinde kardeş sayısı değişkenine göre en çok metafor, “koruyucu olarak aile” kategorisinde toplanmıştır. Kardeş sayılarına göre kategorilerin dağılımı incelendiğinde bir kardeşi olanların ürettiği 3 metafordan 2’si (%66,6) “koruyucu olarak aile” metaforu şeklinde yansımaktadır. Ayrıca Tablo 5 incelendiğinde beş kardeş ve daha fazla kardeşe sahip olan katılımcıların ürettikleri metaforların bütün kategoriler içinde yer aldığı görülmektedir.

2.3.3.Ebeveynlerin Hayatta Olma Değişkenine İlişkin Bulgular

Toplam 115 katılımcının yer aldığı çalışmada, öğrencilerden 1 kişinin hem annesi hem babası ölmüş, 2 kişinin annesi ölmüş, 8 kişinin babası ölmüş olarak formlarda yer almaktadır. Anne ve babası ölmüş olan tek katılımcı “aile” için

“uyku” metaforunu kullanmıştır. Annesi ölmüş 2 kişi “aile” için “elbise ve çınar” metaforunu kullanmıştır. Babası ölmüş 8 kişide “köklü ağaç, ağaç gövdesi, ağaç (2), çınar, devlet, ev ve güneş” metaforlarını üretmiştir.

2.3.4.Ebeveynlerin Boşanma Değişkenine İlişkin Bulgular

Bu çalışmanın katılımcılarından 8 kişinin anne ve babasının boşandığı, formlarda yer almaktadır. Anne ve babası boşanmış öğrenciler, metaforik aile algılarını “çınar ağacı (2), sığınak, vücut parçası, sağlık, güneş, ağaç ve anne” kavramlarını kullanarak açıklamışlardır.

Tartışma ve Sonuç

Bu araştırmada İslamî İlimler Fakültesi öğrencilerinin “aile” kavramıyla ilgili algılarının, metaforlar yoluyla ortaya çıkarılması amaçlanmıştır. Katılımcıların kendi aileleriyle ilgili algı ve deneyimleri, üniversite eğitimi, yaşları ve sosyal medyanın etkisi göz önüne alındığında aileye bakış, algı ve aileyi tanımlama biçimlerinin etkilendiği düşünülmektedir. Araştırmaya gönüllü olarak 128 öğrenci katılmış ve geçersiz metaforlar elendikten sonra, 115 öğrenci tarafından 61 farklı metafor oluşturulmuştur. Tablo 2’de görüldüğü gibi araştırmaya katılan öğrencilerin aile kavramına yönelik ürettikleri metaforların içinde en fazla %19,1 ile ağaç kavramı yer almaktadır. Ağaç kavramını %6,1 ile kale, %4,3 ile çınar ağacı ve ev, %3,5 ile çatı ve sığınak, %2,6 ile dağ ve yıldız, %1,7 ile et-tırnak, güneş, hayat, kalkan, kalp, liman, mont, su ve zincir kavramları takip etmektedir. Diğer 44 kavram ise, sadece bir defa (%0,9) kullanılmış metaforlardır.

Katılımcıların ürettiği “aile” kavramına yönelik metaforlar benzer anlamlar ve manalar dikkate alınarak 13 kategori altında toplanmıştır. Bunlar; %29,6 “koruyucu olarak aile”(34), %13 “birlik beraberlik olarak aile”(15), %7 “yol gösterici olarak aile”(8), %7 “hayatilik ve hayat sağlayıcı olarak aile”(8), %7 “değerlilik açısından aile”(8), %7 “güven verme açısından aile”(8), %6,1 “duygudaşlık açısından aile”(7), %5,2 “bütünsellik açısından aile”(6), %5,2 “zıt kutupluluk açısından aile”(6), %3,5 “destekleyicilik açısından aile”(4), %3,5 “sığınak olarak aile”(4), %3,5 “kapsayıcılık açısından aile”(4), %2,6 “verimlilik açısından aile”(3) kategorilerinden oluşmaktadır.

Aile metaforu üzerine yapılmış diğer araştırmalar ile karşılaştırması yapıldığında; Baltacı'nın çalışmasında evli bireylerin "aile" kavramına yönelik oluşturdukları metafor ve kategoride en fazla "ağaç" metaforu (22) kullanılmış ve en fazla "güven ve koruma" kategorisi (69)⁵⁸ ön plana çıkmıştır. Bizim çalışmamız, Baltacı'nın araştırması ile hem metafor hem de kategori benzerlikleri yönünden örtüşmektedir. Sönmez, Ahmetoğlu, Yavuz tarafından yapılan araştırmada aile kavramı en çok "ağaç" (15) metaforu ile yansıtılırken, en fazla metafor "bütünlük ve birleştirici olma" kategorisinde (38)⁵⁹ kullanılmıştır. Bizim çalışmamız, Sönmez ve diğerlerinin araştırması ile en çok kullanılan metafor açısından örtüşürken, "bütünlük ve birleştirici olma" kategorisi bizim çalışmamızda "birlik/beraberliği sağlamada aile" ve "bütünsellik açısından aile" şeklinde iki farklı kategori olarak yer almaktadır. Bu çalışmada "birlik/beraberliği sağlamada aile" ikinci sırada yer alırken, "bütünsellik açısından aile" sekizinci sıradadır. Ceylan'ın araştırmasında sınıf öğretmenleri aile kavramına ilişkin en fazla "ağaç" (3) metaforunu kullanmış ve bu metaforlar en fazla "yer" (6)⁶⁰ kategorisinde sınıflandırılmış ve yine Ceylan'ın aile üyeleri ile yaptığı araştırmada aile kavramı en fazla "ağaç" (15) metaforu ile yansıtılmış aynı şekilde aile üyelerinin oluşturduğu metaforlar da en fazla "doğa" kategorisinde⁶¹ gruplandırılmıştır. Bizim çalışmamız ile Ceylan'ın çalışması en fazla kullanılan metafor açısından örtüşürken, kategori açısından farklıdır. Öz'ün çalışmasında ise "aile" kavramı için en fazla "güneş" metaforu (19) kullanılmış ve bütün metaforlar içinde "gerekliklik olarak aile" (40)⁶² kategorisi en fazla metafor ile sınıflandırılmıştır. Bu çalışma, metafor açısından Öz'ün çalışması ile örtüşmemektedir. Kategori açısından ise Öz'de "gerekliklik olarak aile" kategorisi, bizim çalışmamızda "hayatilik ve hayat sağlayıcı olarak aile" şeklinde yer alırken sayısal açıdan dördüncü sıradadır.

⁵⁸ Baltacı, "Evli Bireylerin 'Aile' ve 'Evlilik' Kavramlarına Yönelik Metaforik Algılarının Bağlanma Stillerine Göre Değerlendirilmesi", 230.

⁵⁹ Sönmez vd., "Okul Öncesi Öğretmen Adaylarının Aile Kavramına İlişkin Metaforik Algıları", 498.

⁶⁰ Ceylan, *Aile Kavramına İlişkin Metaforik Algıların Belirlenmesi*, 63.

⁶¹ Ceylan, *Aile Kavramına İlişkin Metaforik Algıların Belirlenmesi*, 71.

⁶² Öz, "Kilis 7 Aralık Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Öğrencilerinin 'Aile' Kavramına Yönelik Metaforik Algılarının İncelenmesi", 223.

Aile kavramı üzerine yapılan metafor çalışmalarının hemen hepsinde genellikle “ağaç” metaforu ön plana çıkmıştır. Ağaç kavramının Türk kültüründe özel bir yeri vardır, somut nesnel bir bitki olarak değerlendirilemez. Ağaç yerin altında olan kökleri, yerin üstünde olan ve dalları ile semaya uzanan gövdesi, her mevsim ayrı meyve veren ürünü, çeşit çeşit çiçekleri ile bütün bir varlık olarak tasavvur edilmektedir.⁶³ Sadece bu kadar değil ağaca bir takım metafiziksel değerler de atfedilmektedir; “hayat ağacı”⁶⁴, “cennet ağacı”⁶⁵, “ölümsüzlük ağacı”⁶⁶ vs. şeklinde insanlar için, hem dünya hem ahiret aleminde önemli bir yeri olan ağaç kavramının, ailede metafor olarak kullanılmasında inancın, bilinç altının ve kültürün etkili olduğu düşünülmektedir.

Bu çalışmada öğrenci metaforlarının kategorileştirilmesinde %29,6 ile “koruyucu olarak aile” (34) birinci sırada yer almıştır. Ailenin koruyuculuk yönünün öne çıkartılmasında, 2020 yılında küresel bazda yaşanan covid salgını ve özellikle 2023 yılının ikinci ayında ulusal olarak yaşanan 6 Şubat depremi (üniversitemizde 6, fakültemizden bir öğrenci hayatını kaybetmiştir) ile oluşan travmaların etkisi ile Maslow’un ihtiyaçlar hiyerarşisindeki, ikinci basamakta yer alan “güvenlik ihtiyaçları”⁶⁷ gereksiniminin, psikolojik olarak öğrenciler tarafından ailenin koruyucu yanına ağırlık vererek metafor oluşturmalarında etkili olduğu söylenebilir.

⁶³ Kamil Şahin - Salih Toprak, “Türk Kültüründe Ağacın Düşünsel ve Toplumsal Bağlamı”, *Journal of International Social Research* 9/43 (20 Nisan 2016), 1310.

⁶⁴ *Yüce Kur’an ve Tefsirli Meâli*, çev. Abdülkadir Şener vd. (İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2020), Tâ-Hâ 20/116-119.

⁶⁵ *Yüce Kur’an ve Tefsirli Meâli*, çev. Abdülkadir Şener vd. (İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2020), Vakıâ 56/17-40; er-Ra’d 13/29.

⁶⁶ *Yüce Kur’an ve Tefsirli Meâli*, Tâ-Hâ 20/120.

⁶⁷ Burhan Çapri - Hakan Aygar, “Abraham Maslow İhtiyaçlar Hiyerarşisi Kuramı”, *Geçmişten Günümüze Kişilik Kuramları (687-721)*, ed. Çapri Burhan (Ankara: Nobel Yayınları, 2020), 699.

Boşanmaların artması,⁶⁸ sosyal medyanın negatif etkisi,⁶⁹ Türk aile değerlerinin Türk sinemasında⁷⁰ ve dizilerinde⁷¹ olumsuz yansıtılması gibi dış etkenlere rağmen, bu çalışmada katılımcılar çoğunlukla aileyle ilgili olarak olumlu metaforlar oluşturmuşlardır. Sadece 6 katılımcı çift taraflı veya hem negatif hem de pozitif yönden metafor üretmiştir. Bu çift yönlü anlatımlar (denizin hem güzellik barındırması hem hırçın olması, ağacın hem meyve vermesi hem yaprak dökümü, yağmurun rahmet ve sel olması, vs) “zıt kutupluluk açısından aile” kategorisinde yer almıştır. Aslında katılımcıların aileyi zıt kutuplu tasvir etmeleri her zaman değil, geçici bir durum olduğu düşünülmektedir. Bu anlamlı bir farklılık olarak değil, sadece araştırmaya katılan öğrencilerin o dönemde kendi aileleri ile yaşadıkları çatışmaların bir yansıması olduğu şeklinde söylenebilir. Çünkü farklı konumlardaki kişiler ile yapılan metaforik aile çalışmalarında, aile olumlu bir algı ile tanımlanmıştır. Örneğin, Aka vd. tarafından madde bağımlısı bireylerin aile algısı üzerine yapılan çalışmada aile, olmazsa olmaz bir kurum şeklinde *sosyal destek* unsuru olarak görülmüştür.⁷² Tepetaş Cengiz ve Kılınç tarafından erken çocukluk döneminde koruma altına alınmış bireylerin aile algısına yönelik yapılan araştırmada ise ailede bütünlük ve duygu kategorisi ön plana çıkararak yansıtılmıştır.⁷³ Bütün bu çalışmaların hepsinde de metaforik aile algısının olumlu bir şekilde yansıtılmış olduğu görülmektedir.

Din eğitimi alan öğrencilerden, sadece bir katılımcı metaforik aile algısını tanımlamada dini terim olarak: “Aile İslam gibidir, çünkü bizim her zaman

⁶⁸ TUIK, “Evlenme ve Boşanma İstatistikleri” (Şubat 2025).

⁶⁹ Veysel Erol, “Sosyal Medyanın Türk Aile Yapısına Etkisi”, *KMÜ Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi* 24/43 (2022), 1137.

⁷⁰ Mustafa Yağbasan - Uğur Ateş, “1980 Öncesi ve 2000 Sonrası Türk Sinemasında Ailenin Temsili”, *Akademik Bakış Dergisi (Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler E-Dergisi)* 67 (2018), 38.

⁷¹ Gizem Pekdemir - Yalçın Yılmaz, “Televizyon Dizilerinde Ailenin Kültürel Temsilinin Kurgusal Dönüşümü: ‘Yasak Elma’ Dizisi Örneği”, *Abant Kültürel Araştırmalar Dergisi* 7/14 (2022), 18.

⁷² Veysi Aka vd., “Madde Bağımlılığı Tedavisi Alan Yetişkin Bireylerin Aile Kavramına Yönelik Algıları: Bir Metafor Analizi”, *Tıbbi Sosyal Hizmet Dergisi* 14 (2019), 54.

⁷³ Gülüzar Şule Tepetaş Cengiz - Fatma Elif Kılınç, “Erken Çocukluk Dönemini Koruma Altında Geçirmiş Bireylerin Aile ve Devlet Metaforlarının Belirlenmesi”, *Amasya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 5/1 (2016), 175.

doğru yolda olmamızı ister.” (33-K, 4, Anne-baba sağ, evli, 1) şeklinde “İslam” kavramı üzerinden metafor oluşturmuştur. Bu kapsamda öğrencilerin “Rahmet”, “meveddet”, “sekin” vs. gibi Kur’an’da⁷⁴ ve Hz. Peygamberin hadislerinde geçen dini kavramları kullanmadıkları görülmektedir. Öğrencilerden özellikle sınıf düzeyleri itibarıyla dini kavramlara hâkim olmaları beklenen üçüncü ve dördüncü sınıfların bile İslam’ın temel iki kaynağında geçen aileyle ilgili kavramlarla metafor üretmemiş olmaları araştırmanın dikkat çekici sonuçlarından biri olarak değerlendirilebilir.

Katılımcıların cinsiyet değişkeni açısından aileyi tanımlamalarının mukayesesi yapılamamıştır. Çünkü sayısal olarak kız öğrenciler çok (96), erkek öğrenciler (19) az katılım sağlamıştır. Türkiye’deki Yüksek Öğretim Bilgi Yönetim Sisteminde İslamî İlimler/İlahiyat Fakültelerinin kız öğrencilerin erkek öğrenci sayısından fazla olmasından dolayı⁷⁵ cinsiyetler arasındaki farklılık bu çalışmaya da yansımıştır. Her ne kadar cinsiyet perspektifinden aile konusunda metafor karşılaştırması yapılmamış olsa da hem erkek hem de kızların aileye yaklaşımları genellikle olumlu bir şekildedir.

Sınıf değişkenine göre, Tablo 4 incelendiğinde ikinci, üçüncü ve dördüncü sınıflardan katılım sayısı birbirlerine yakın iken, birinci sınıflardan katılım, nispeten daha az olmuştur. Sınıf değişkenine göre metaforların gerekçeleri en fazla “koruyucu olarak aile” kategorisinde toplanmıştır. Öğrencilerin hangi sınıfta olurlarsa olsunlar psikolojik açıdan ailenin koruyuculuğuna, birlik ve beraberlik yönüne, aile bireylerinin birbirlerine destek olma ve ailenin bütünlüğüne, yol göstericiliğine ve ailenin değerli oluşuna vurgu yapmalarının, aileye verdikleri önemi gösterdiği söylenebilir. Özellikle birinci sınıfların yarıya yakını (10) aile ile ilgili oluşturdukları metafor ile ailenin koruyucu yönünü öne çıkartmışlardır. Birinci sınıfların ilk defa yüksek öğrenim ile ailelerinden ayrı olmaları, yurt ve öğrenci evlerinde kalmalarının sonucunda psikolojik açıdan ailenin koruyuculuk yönüne olan ihtiyaç veya hislerinin, bu kategoride yansı-

⁷⁴ Yüce Kur’an ve Tefsirli Meâli, er-Rum 30/21.

⁷⁵ “Yükseköğretim Bilgi Yönetim Sistemi” (Erişim 31 Aralık 2024); Rumeysa Gündüz, “İlahiyat Fakültelerindeki Cinsiyet Oranlarının Geleceğe Etkileri”, <http://mutluale.org.tr> (Erişim 31 Aralık 2024).

tıldığı söylenebilir. Ayrıca üçüncü sınıf öğrencilerinden bazıları çift kutuplu gerekçe kullanarak aileyle ilgili metaforlarını oluşturmuşlardır. Öğrencilerin zıt kutuplu olarak aile metaforu oluşturmaları kendi aileleri ile yaşadıkları çatışmanın yansıması olarak görülebilir. Ancak bu verinin neden diğer sınıf düzeylerinden farklılaştığının sebebinin belirlenmesi için derinlemesine nitel araştırmalara ihtiyaç vardır.

Toplam 115 katılımcının yer aldığı çalışmada, hem annesi hem babası ölmüş olan katılımcı “aile” için “uyku” metaforunu kullanmıştır: “Aile uyku gibidir. Çünkü hepimizi dinlendirir” (80-E, 3, Anne-baba ölü-, 2 kardeş). Biyolojik olarak uyku bedenin günlük (sirkadyen) ritimlerinden biridir.⁷⁶ Uykunun özellikle, hücreye zarar veren serbest radikaller denilen molekülleri vücuttan uzaklaştırdığı yönünde kanıtlar vardır. Ayrıca sinir ileticileri üzerine olan dinlendirici etkisi de bilinmektedir. Bunlara ilaveten uyku REM evresinde⁷⁷ bellek düzenlemesi sağlar ve belleği güçlendirir.⁷⁸ Uyumanın en önemli nedenlerinden biri de beyni dinlendirmesi ve nöral süreçlerin yenilenmesi için zaman tanınmasıdır. Uyumanın tersi olan uykusuzluk durumunda organizma son derece rahatsız olur, halüsinasyon görebilir ve psikotik tepkiler verebilir.⁷⁹ Uyku organizma için bir gereksinim ve biyolojik bir ritimdir. Katılımcının “uyku” metaforuyla, ailenin bir gereksinim olduğunu ve “hepimizi dinlendirir” gerekçeyle yaptığı açıklama ile de ortak bir duruma yani sükûneti, huzuru, dinginliği aile ile karşılıklı anlamına işaret ettiği düşünülmektedir. Bu metafor tüm aile bireyleri için aynı duyguları taşıdığından “duygudaşlık” kategorisi altında değerlendirilmiştir. Şimdiye kadar aile konusunda oluşturulan metaforik çalışmaların hiçbirinde aile “uyku” metaforu ile tanımlanmamıştır bu nedenle dikkat çekicidir. Ayrıca halk arasında ölüm “uyudu, uyanamadı” veya “ölüm uykusuna yattı” ya da “mezarında rahat uyusun”, “ecel uykusu” gibi, ölüm için kullanılan “uyku” kavramı, anne ve babasını kaybetmiş öğrencinin, bilinç al-

⁷⁶ Saundrak K. Ciccarelli - J. Noland White, *Psikoloji Bir Keşif Gezisi*, ed. & çev. Deniz Nafia Şahin (Ankara: Nobel Yayınları, 2019), 144.

⁷⁷ Nicky Hayes, *Psikolojiyi Anlamak*, çev. Filiz Bolat - Asiye Hekimoğlu (İstanbul: Optimist Yayıncılık, 2011), 109-114.

⁷⁸ Sultan Tarlacı, *Bilinç* (İstanbul: Destek Medya Grubu, 2021), 115.

⁷⁹ John E. Dowling, *Beyni Anlamak*, çev. Filiz Bolat (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022), 325.

tında ailenin uyku metaforu ile yansıtılmasında etkili olabileceği düşünülmüştür. Kur'an-ı Kerim'de "ölüm"⁸⁰ uyku kavramı ile ifade edilmektedir. İslamî İlimler Fakültesi ikinci sınıf öğrencisi olan katılımcı, bu ayetleri okumuş veya biliyor ise, her iki ebeveyni de ölü olduğundan aile kavramını Kur'an'ın benzetmesine atıf yaparak "uyku" kavramı ile dile getirdiği söylenebilir.

Bu çalışmada, 115 katılımcıdan sadece 2'sinin formlarda anneleri ölü, babaları sağ olarak yer almaktadır. Anneleri ölü babaları sağ olan bu katılımcıların oluşturdukları metaforlar, birinde "elbise", diğerinde "çınar" şeklinde yer almaktadır. "Aile elbise gibidir. Çünkü elbise her şeyden korur" (49-K, 3, Anne ölü, baba sağ, -, 4 kardeş ve yukarısı), "Aile bir çınar gibidir. Çünkü meyve vermese de gölgesiyle korur" (82-E, 1, Anne ölü, baba sağ, -, 2). Her iki metafor da anlam olarak ailenin koruyucu yönüne vurgu yapıldığı için "çınar" ve "elbise" metaforu "ailenin koruyuculuk kategorisi" altında değerlendirilmiştir. Aile algısı üzerine yapılan diğer metaforik çalışmaların hiçbirinde "elbise" metaforu kullanılmamıştır. Anneleri olmayan öğrenciler tarafından aile algıları "elbise ve çınar" metaforu üzerinden "ailenin koruyuculuğuna" vurgu yapılarak ifade edilmiştir. Ebeveynlerden birisi ölmüş olsa bile katılımcıların, ailenin koruyucu özelliğini devam ettirdiğini gösteren metaforlar ürettikleri görülmektedir.

Toplam 115 katılımcıdan 8 öğrencinin babaları ölmüştür. Babaları ölmüş olan öğrencilerin oluşturdukları metaforlar ise şöyledir; "Aile köklü bir ağaç gibidir çünkü bir ağaç hem kökü, dalları, yaprakları, meyveleriyle nasıl bir bütünlük halindeyse aile de bütün fertleriyle bir bütündür ve ayrı ayrı düşünülemez" (23-K, 1, Anne sağ, baba ölü, -, 2), "Aile bir ağacın gövdesi gibidir. Çünkü mutlu olduğumda, düşünceye daldığımda, güvenim sarsıldığında sırtımı her türlü rahatça yaslayacağım yerdir" (32-K, 3, Anne sağ, baba ölü, -, 5 kardeş ve yukarısı), "Aile çınar gibidir. Çünkü her durumda gölgesinde dinlenebildiğin sırtını dayandığın yer" (37-K, 4, Anne sağ, baba ölü, -, 2), "Aile devlet gibidir. Çünkü hem kendimizi ait hissettiğimiz bir yerdir hem de bizi korur" (45-E, 3, Anne sağ- baba ölü, -, 1), "Aile bir ev gibidir. Çünkü tüm aile fertlerini her türlü soğuktan ziyandan maddi manevi korur" (53-K, 2, Anne sağ, baba ölü, -, 5 kar-

⁸⁰ Yüce Kur'an ve Tefsirli Meâli, Zümer 39/42; En'am 6/60.

deş ve yukarısı), “Aile ağaç gibidir. Çünkü meyvesini yersin gölgesinden faydalanırsın ama şimşek çaktığı zaman ağacın altında ilk seni öldürür” (79-K, 3, Anne sağ, baba ölü, -, 5 kardeş ve yukarısı), “Aile güneş gibidir. Çünkü içimizi ısıtır. Aile her şeydir” (105-K, 4, Anne sağ, baba ölü, -, 3), “Aile ağaç gibidir. Tek başına ayakta ama kökleri ne kadar sağlam olursa dallarını besler meyve verir ve o kadar sürgün verir” (114-K, 4, Anne sağ, baba ölü, -, 4). Babası ölmüş olan katılımcıların kullandığı metaforlar “köklü ağaç”, “ağaç gövdesi”, “ağaç (2)”, “çınar”, “devlet”, “ev”, “güneş” şeklindedir. Katılımcıların kullandığı “ev ve devlet” metaforu “koruyucu olarak aile”, “ağaç ve çınar” metaforu “güven vericilik açısından aile”, “güneş” metaforu “ailede duygudaşlık”, “ağaç” metaforu “verimlilik açısından aile”, “köklü ağaç” metaforu “bütünsellik olarak aile” ve yine “ağaç” metaforu “zıt kutupluluk açısından aile” kategorileri içinde değerlendirilmiştir. Babaları ölmüş katılımcılar tarafından da çoğunlukla “aile” metafor olarak, ağaç ve türevleri ile yansıtılırken sadece bir katılımcının oluşturduğu metafor çift kutupluluk (olumlu-olumsuz) kategorisi olarak değerlendirilmiştir. Katılımcıların teşekkül ettirdikleri metaforlarda öne sürdükleri gerekçelere göre, anne yokluğunda olduğu gibi baba yokluğunda da ailenin koruyuculuğu, güven vericiliği, bütünlüğü, verimliliği ve duygudaşlığına vurgu yapıldığı, söylenebilir.

Toplam 115 katılımcıyla yapılan çalışmada 8 kişinin anne ve babası boşanmış olarak formlarda yer almaktadır. Anne ve babası boşanmış olan katılımcıların aile metaforları şöyledir: Anne ve babası boşanmış iki katılımcının aile metaforu; “Aile çınar ağacı gibidir. Çünkü meyve vermese de gölgesi yeter” (67-K, 1, Anne-baba sağ, boşanmış, 3), (82-E, 1, Anne baba sağ, boşanmış, 2) şeklindedir ve “Aile sığınak gibidir. Çünkü zor durumda onlara sığınırız bizleri koruyacağını biliriz” (16-K, 1, Anne-baba sağ, boşanmış, 4) cümlesinde de “sığınak” metaforu kullanılmıştır. Bu üç metafor “koruyuculuk” kategorisinde sınıflandırılmıştır. “Aile kişinin kendisinden bir parça gibidir çünkü ne kadar uzak olursa olsun her ne kadar iyi kötü şey yaşanırsa yaşansın kişinin içerisinde hep var olan ve var olacak yegâne şeylerden birisidir” (20-K, 2, Anne-baba sağ, boşanmış, 2) şeklinde ifade edilen “vücut parçası” metaforu “birlik beraberlik açısından aile” kategorisinde değerlendirilmiştir. “Aile sağlık gibidir. Çünkü varlığı nimet ve şükür sebebi, yokluğu imtihan ve zelildir” (61-K, 3, Anne-baba sağ, boşanmış, 3) cümlesinde “sağlık” metaforu ile önemine dikkat çekilmiş ve

“hayat vericilik, hayatilik” kategorisi içerisinde sınıflandırılmıştır. “Aile güneş gibidir. Çünkü varlığı ile bize bir yol çizerken yolumuzu aydınlatır, içimizde çiçekler açtırır. Ama bazen de yakar, kurutur, perişan eder” (64-K, 3, Anne-baba sağ, boşanmış, 3). “Aile bir ağaç gibidir. Çünkü her yerden bir dal çıkar. Çıkan dallar insanların yoldan rahat geçmesine mâni olur. Geçmeye inatlaşan insanlar zarar görür” (60-E, 3, Anne-baba sağ, boşanmış, 5 kardeş ve yukarısı) cümlelerinde “güneş” ve “ağaç” metaforları çift yönlü ele alınarak “zıt kutupluluk açısından aile” kategorisi altında değerlendirilmiştir. “Aile anne gibidir. Çünkü anne her şeydir baba etkisiz, vasıfsız, varlığı rahatsız edici olandır” (5-E, 2, Anne-baba sağ, boşanmış, 3), şeklinde ifade edilen “anne” metaforu “sığınak” kategorisinde değerlendirilmiştir. Özellikle bu katılımcının aile metaforunu kendi ailesi ile ilgili algısının etkisiyle, anneyi önemseyip temel alarak oluşturduğu söylenebilir. Anne ve babası boşanmış katılımcıların oluşturdukları metaforların gerekçelerinde ailenin koruyuculuk, birlik ve beraberliği sağlama ve hayat vericilik yönlerine dikkat çekilirken, iki katılımcının ise aileyi hem olumlu hem de olumsuz perspektiflerden ele aldığı ya da aileye pozitif ve negatif açılardan yaklaşarak tasvir etmeye çalıştığı söylenebilir. Aile birliğinin bozulması olan boşanma, çocuklar ve gençlerin duygusal ve psikolojik açıdan bölünme yaşamalarına neden olmaktadır. Boşanma sonrası çocuk ya da gençlerde; düşük benlik saygısı, akademik başarısızlık, terk edilme, yoğun korku ve kaygı, değersizlik hissi gibi çeşitli psikolojik sorunlar görülebilmektedir.⁸¹ Bu çalışmada ise “zıt kutupluluk açısından aile” kategorisinde değerlendirilen katılımcı ifadelerinde, aile parçalanmasının dile getirildiği düşünülmektedir. Aynı şekilde “anne” metaforu ile “sığınak” kategorisinde değerlendirilen ifadenin gerekçesinde babanın “etkisiz, vasıfsız, varlığı rahatsız edici” şekilde açıklanmasının da boşanma ile oluşan olumsuz algıyla dile getirildiği söylenebilir.

Kardeş değişkenine göre Tablo 5 incelendiğinde bu çalışmaya en az tek kardeşi (3) ve en fazla da üç kardeşi (41) olanların katıldığı görülmektedir. Kardeş sayısına göre katılımcıların aile metaforu en çok “koruyucu olarak aile” kategorisinde toplanmıştır. “Yol gösterici olarak aile” kategorisinde ise kardeş sa-

⁸¹ Leyla Erdim - Ayşe Ergün, “Boşanmanın Ebeveyn ve Çocuk Üzerindeki Etkileri”, *Sağlık Bilimleri ve Meslekleri Dergisi* 3/1 (2016), 80.

yısına göre tüm sınıflandırmalarda metafor üretildiği tabloya yansımıştır. Diğerlerinde ise anlamlı bir farklılık görülmemektedir. Beş ve daha fazla kardeşi olan katılımcılar bütün kategorileri kapsayacak şekilde metafor üretirken, sayısal olarak en fazla katılımcının yer aldığı üç kardeşi olan 41 kişiden hiçbirinin “güven verme açısından aile” kategorisinde metafor üretmediği görülmektedir. 41 kişinin iştirak ettiği çalışmada neden “güven verme açısından aile” kategorisinde metafor üretilmediğinin sebebinin belirlenmesi için derinlemesine nitel araştırmalara ihtiyaç vardır.

Sonuç olarak bu araştırmada yüksek öğrenimde din eğitimi gören küçük bir öğrenci grubunun aile algısı ortaya çıkarılarak bir fotoğraf sunulmaya çalışılmıştır. İslamî İlimler Fakültesi öğrencilerinin aile konusunda oluşturdukları metaforlarda dördüncü sınıflardan sadece bir öğrenci, ailenin yol göstericiliğini öne çıkartarak “İslam” kavramı ile metaforik aile algısını dile getirmiştir. Oysa dini kavramlara hâkim olmaları beklenen üçüncü ve dördüncü sınıfların dinin temel iki kaynağında geçen aileyle ilgili kavramlarla ya da dini kavramlarla metafor üretmemiş olmaları, öğrencilerin İslami kavramları metaforik olarak kullanma konusunda yetkin olmadıklarını göstermektedir. Ailenin öneminden dolayı devlet tarafından 2025 yılının “Aile Yılı” olarak ilan edilmiş olması sebebiyle gerek dini kavramların bilinip kullanılması gerekse Hz. Peygamber ve aile hayatının bilinmesi için aile konulu derslerin seçmeli olarak müfredata konulması önerilebilir. Her ne kadar bu araştırmada geleneksel olarak aile bilinci olumlu yansıtılmış olsa da gelecekte evlenip, aile kuracak gençlerin, aile konusunda bilgilerinin revize edilmesi, eksiklerinin tamamlanması, yanlışların düzeltilmesi, olumsuz akım ve oluşumların ağlarına takılmamaları açısından eğitimden geçirilmelerinin önemi yadsınamaz. Bu konuda bazı üniversitelerde aile içerikli derslerin, öğrencilere seçmeli ders olarak sunulması, yüksek lisans ve doktora tezlerinin yaptırılması, üniversite bünyesinde kadın ve aile çalışma merkezlerinin bulunması olumlu uygulamalardır. Ancak boşanmaların her geçen gün çoğalması, kadın cinayetleri, aile içi şiddet ve LGBT olguları da göz ardı edilemez. Ayrıca bu çalışmanın katılımcıları gelecekte öğretmen ya da din görevlisi olarak alanda istihdam edilecekleri düşünüldüğünde hem kendilerinin sağlıklı bir aile anlayışına sahip olmaları hem de hizmet verecekleri öğrenci ve cemaatlerine sağlıklı aile oluşumu anlayışını aşılamaya çalışacakları göz önünde bulundurulacağından aileyle ilgili eğitimden geçirilmeleri daha da

önem kazanmaktadır. Bu bağlamda zorunlu ya da seçmeli olarak aile konulu derslerin öğretim programlarında yer alması önerisi getirilebilir.

Kaynakça

- Aka, Veysi vd. "Madde Bağımlılığı Tedavisi Alan Yetişkin Bireylerin Aile Kavramına Yönelik Algıları: Bir Metafor Analizi". *Tıbbi Sosyal Hizmet Dergisi* 14 (2019), 46-58. <https://doi.org/10.46218/tshd.1139355>
- Akdoğan, Ali - Akdoğan, Tuba. "Küresel Tehditler Karşısında Bireyi ve Toplumunu Korumada Ailenin Rolüne Psiko-Sosyal Bir Bakış" 2/1 (2025), 75-109. <https://ailedergisi.org/aile/article/view/6/8>
- Altunışık, Remzi vd. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*. Sakarya: Sakarya Yayıncılık, 6. Basım, 2010.
- Apaydın, Halil. *Psikolojiye Giriş*. Amasya: BilimKent Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Aydın, İbrahim Hakkı. "Bir Felsefi Metafor 'Yolda Olmak'". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/1 (2006), 9-22.
- Aydın, Mehmet Zeki. *Ailede Çocuğun Ahlak Eğitimi*. Ankara: Nobel Yayınları, 3. Basım, 2006.
- Bahadır, Abdülkerim. *Aile Psikolojisi ve Din*. Konya: İdeal Usta Fot. Bas. Yay. Dağ. San. Tic. Ltd. Şti., 2012.
- Balcı, Ali. "Nitel Veri Analizinde Miles-Huberman Modeli". *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/1 (2017), 1-15.
- Baltacı, Önder. "Evli Bireylerin 'Aile' ve 'Evlilik' Kavramlarına Yönelik Metaforik Algılarının Bağlanma Stillerine Göre Değerlendirilmesi". *Uluslararası Avrasya Sosyal Bilimler Dergisi* 6/21 (2015), 223-243.
- Bee, Helen - Boyd, Denise. *Çocuk Gelişim Psikolojisi*. çev. Okhan Gündüz. İstanbul: Kaknüs Psikoloji Yayınları, 6. Basım, 2020.
- Cameron, Lynne. "Operationalising 'Metaphor' for Applied Linguistic Research". *Researching and Applying Metaphor*. ed. Lynne Cameron - Graham Low. 3-28. United Kingdom: Cambridge University Press, 1999.

- Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 3. Baskı., 1999.
- Ceylan, Arzu. *Aile Kavramına İlişkin Metaforik Algıların Belirlenmesi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü İlköğretim Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Christensen, Larry B. vd. *Araştırma Yöntemleri Desen ve Analiz*. ed. Ahmet Ay-
pay. çev. Mustafa Server. Ankara: Anı Yayınları, 3. Baskı., 2020.
- Ciccarelli, Sandra K. - White, J. Noland. *Psikoloji Bir Keşif Gezintisi*. ed. Deniz
Nafia Şahin. çev. Zehra Uçanok. Ankara: Nobel Yayınları, 2019.
- Ciccarelli, Sandra K. - White, J. Noland. *Psikoloji Bir Keşif Gezisi*. ed. Deniz Na-
fia Şahin. çev. Aycan Kapucu. Ankara: Nobel Yayınevi, 2019.
- Ciccarelli, Saundrak K. - White, J. Noland. *Psikoloji Bir Keşif Gezisi*. ed. Deniz
Nafia Şahin. çev. Deniz Nafia Şahin. Ankara: Nobel Yayınları, 2019.
- Crowley, Kevin. *Çocuk Gelişimi*. ed. Şehnaz Ceylan. çev. Müdriye Yıldız Bıçakçı
- Seviye Yıldız. Ankara: Nobel Yayınları, 2020.
- Çaldak, Hüseyin. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin İlahiyat Kavramına İlişkin
Metaforik Algıları". *EKEV Akademi Dergisi* 88 (2021), 241-258.
- Çapri, Burhan - Aygar, Hakan. "Abraham Maslow İhtiyaçlar Hiyerarşisi Ku-
ramı". *Geçmişten Günümüze Kişilik Kuramları (687-721)*. ed. Çapri Burhan.
Ankara: Nobel Yayınları, 2020.
- Çöpür, Mazlum. *Çocuk Ruh Sağlığı*. Ankara: Nobel Yayınları, 2019.
- Dağcı, Abdullah. "Duaya İlişkin Algılar: Metaforik Bir Araştırma". *Darul-funun
İlahiyat* 32/1 (2021), 179-198.
- Dowling, John E. *Beyni Anlamak*. çev. Filiz Bolat. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2.
Basım, 2022.
- Erdim, Leyla - Ergün, Ayşe. "Boşanmanın Ebeveyn ve Çocuk Üzerindeki Etki-
leri". *Sağlık Bilimleri ve Meslekleri Dergisi* 3/1 (2016), 78-84.
<https://doi.org/10.17681/hsp.13621>

- Erol, Veysel. "Sosyal Medyanın Türk Aile Yapısına Etkisi". *KMÜ Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi* 24/43 (2022), 1127-1139.
- Eşmeli, İsmet. "Hristiyanlık Tarihinde Kilise ve 'Kilise' için Kullanılan Metaforlar". *Turkish Studies* 9/5 (2014), 953-966.
- Gerrig, Richard J. - Zimbardo, Philip G. *Psikoloji ve Yaşam*. çev. Gamze Sart. Ankara: Nobel Yayınları, 2013.
- Görmez, Mehmet. "Eşcinsellik - Lgbt - Cinsiyetsizleştirme ve Din Prof. Dr. Mehmet Görmez Anlattı" (Görüşmecisi: Mehmet Akif Ersoy, Görüşme 04 Temmuz 2024). <https://www.youtube.com/watch?v=QEUckzewh4Q>
- Gündüz, Rumeysa. "İlahiyat Fakültelerindeki Cinsiyet Oranlarının Geleceğe Etkileri". <http://mutluaile.org.tr>. Erişim 31 Aralık 2024. <http://mutluaile.org.tr?h201/ilahiyat-fakultelerindeki-cinsiyet-oranlarinin-gelecege-etkileri>
- Güngör, Ali. "Yükseköğretim Öğrencilerinin 'Uzaktan Eğitim' Kavramına İlişkin Metaforik Algıları: Kilis 7 Aralık Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Örneği". *Eskiye* 45 (2021), 693-717. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.945841>
- Gürsu, Orhan. "Değişen Dünyada Aile ve Psikolojik Problemler". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2015), 99-130.
- Hayes, Nicky. *Psikolojiyi Anlamak*. çev. Filiz Bolat - Asiye Hekimoğlu. İstanbul: Optimist Yayıncılık, 2011.
- İlerisoy, Melike - Mehmedoğlu, Ali Ulvi. "Psychology of Religion and Family Studies". *Türk Din Psikolojisi Dergisi* 4 (2021), 69-99.
- İslamoğlu, Hamdi - Alnıaçık, Ümit. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*. İstanbul: Beta Yayıncılık, 6. Basım, 2019.
- Lakoff, George - Johnson, Mark. *Metaforlar*. çev. Gökhan Yavuz Demir. İstanbul: Minotor Kitap, 2022.
- Merriam, Sharan B. *Nitel Araştırma Desen ve Uygulama İçin Bir Rehber*. ed. Turan Selahattin Turan. çev. Sabiha İşçi - Özge Öztekin. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2018.

- Miles, B. Matthew - Huberman, A. Michael. *Qualitative Data Analysis*. London: Sage Publications, 2. Basım, 1994.
- Morris, G. Charles. *Psikolojiyi Anlamak*. ed. H. Belgin Ayvaşık - Melike Sayıl. çev. H. Belgin Ayvaşık. Ankara: Türk Psikologları Derneği, 2002.
- Otacıoğlu, Serkan - Üçer, Ömer. "Müzik Öğretmeni Adaylarının Şarkı Söylemeye İlişkin Algıları: Metafor Analizi". *EKEV Akademi Dergisi* 100 (2024), 73-86. <https://doi.org/10.17753/sosekev.1495377>
- Öz, Nedim. "Kilis 7 Aralık Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Öğrencilerinin 'Aile' Kavramına Yönelik Metaforik Algılarının İncelenmesi". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2022), 214-234. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1027886>
- Patton, Michael Quinn. *Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri*. ed. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir. çev. Esra Büyükova Güzel - Handan Demircioğlu. Ankara: Pegem Akademi, 2. Baskı., 2018.
- Pekdemir, Gizem - Yılmaz, Yalçın. "Televizyon Dizilerinde Ailenin Kültürel Temsilinin Kurgusal Dönüşümü: 'Yasak Elma' Dizisi Örneği". *Abant Kültürel Araştırmalar Dergisi* 7/14 (2022), 6-25.
- Plotnik, Rod - Kouyoumdjian, Haig. *Psikolojiye Giriş*. çev. Tamer Geniş. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2009.
- Punter, David. *Metaphor*. Routledge, 2007.
- Resmi Gazete. "Fakültemizin Yeni İsmi", 25 Mayıs 2024. <https://iif.ahievran.edu.tr/arsiv-haberler/6868-fakultemizin-yeni-i-smi> (Erişim Tarihi: 12.06.2024)
- Saldana, Johnny. *Nitel Araştırmacılar için Kodlama El Kitabı*. ed. Aysel Tüfekçi - Süleyman Nihat Şad. çev. Süleyman Nihat Şad. Ankara: Pegem Akademi, 2022.
- Sayar, Kemal. *Psikolojiye Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 13. Basım, 2023.
- Schultz, P. Duane - Schultz, Ellen Sydney. *Modern Psikoloji Tarihi*. çev. Yasemin Aslay. İstanbul: Kaknüs Psikoloji Yayınları, 8. Basım, 2007.

- Smith, E. Edward vd. *Psikolojiye Giriş*. çev. Öznur Öncül - Deniz Ferhatoğlu. Ankara: Arkadaş Yayınevi, 8. Basım, 2021.
- Sönmez, İlyas vd. "Okul Öncesi Öğretmen Adaylarının Aile Kavramına İlişkin Metaforik Algıları". ed. Dimitar Kirilov Dimitrov vd. 494-505. Bulgaria: University of Agribusiness and Rural Development/Bulgaria University "St. Kliment Ohridski" Faculty of Economics/Macedonia IBANESS, 2018.
- Sönmez, Veysel - Alacapınar, Füsün. *Örneklendirilmiş Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Anı Yayınları, 4. Basım, 2016.
- Suna, Aydoğan vd. "Modernleşmenin Türk Aile Yapısına Etkisi". *International QMX Journal* 3/3 (2024), 1286-1297.
- Şahin, Elif. "Farklı Sosyo-Kültürel Yapılardan Gelmiş Evli Bireylerin Aile Değerleri ve Aile Bütünlük Duygusu Arasındaki İlişkinin İncelenmesi görünümü". *İstanbul Aile Araştırmaları Dergisi* 1 (2023), 4-29. <https://ailedergisi.org/aile/article/view/1/1>
- Şahin, Kamil - Toprak, Salih. "Türk Kültüründe Ağacın Düşünsel ve Toplumsal Bağlamı". *Journal of International Social Research* 9/43 (20 Nisan 2016), 1309-1309. <https://doi.org/10.17719/jisr.20164317700>
- Yüce Kur'an ve Tefsirli Meâli. çev. Abdülkadir Şener vd. İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2020.
- Tarlacı, Sultan. *Bilinç*. İstanbul: Destek Medya Grubu, 4. Basım, 2021.
- Tepetaş Cengiz, Gülüzar Şule - Kılınç, Fatma Elif. "Erken Çocukluk Dönemini Koruma Altında Geçirmiş Bireylerin Aile ve Devlet Metaforlarının Belirlenmesi". *Amasya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 5/1 (2016), 156-183. <https://doi.org/doi:10.17539/aej.65466>
- TUİK. "Evlenme ve Boşanma İstatistikleri". Şubat 2025. <https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Evlenme-ve-Bosanma-Istatistikleri-2023-53707> (Erişim Tarihi: 24.07.2024)
- Türkmen, Sinem. "Aile Tanımları, Türleri ve Tutumları". Erişim 02 Nisan 2025. <https://prezi.com/mnltfpupibu6/aile-tanimlari-turleri-ve-tutumlari/>

- Uçan Eke, Nagehan. "Edebiyatın Metaforik Gücü". *Söylem Filoloji Dergisi* 4/2 (2019), 238-253. <https://doi.org/10.29110/soylemdergi.617460>
- Yağbasan, Mustafa - Ateş, Uğur. "1980 Öncesi ve 2000 Sonrası Türk Sinemasında Ailenin Temsili". *Akademik Bakış Dergisi (Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler E-Dergisi)* 67 (2018), 26-40.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 11. Basım, 2018.
- Yıldırım, Hatice Çiğdem. "Türkçe Öğretmeni Adaylarının Türkçe Öğretimine Yönelik Metaforik Algıları". *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum* 10/30 (2021), 625-643.
- "Yükseköğretim Bilgi Yönetim Sistemi". Erişim 31 Aralık 2024. <https://istatistik.yok.gov.tr/>

**Yolların Ayrılış Noktasında Bir İsim:
Ülgener'in Çalışmalarında Mevlana**
A Figure at the Point of Divergence:
Mevlana in Ülgener's Studies

Köksal PEKDEMİR

Dr. Arş. Gör.. İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri ABD,
Dr. Research Assistant, Istanbul 29 Mayıs University,
Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious
kpekdemir@29mayis.edu.tr
ORCID: 0000-0002-8979-5414

DOI: 10.47424/tasavvur.1650975

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 5 Mart / March 2025
Kabul Tarihi / Date Accepted: 14 Mayıs / May 2025
Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2025
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Pekdemir, Köksal. "Yolların Ayrılış Noktasında Bir İsim: Ülgener'in Çalışmalarında Mevlana". *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 11/1 (Haziran 2025): 525-550. <https://doi.org/10.47424/10.47424/tasavvur.1650975>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.
CC BY-NC 4.0



Öz

Mevlânâ, hayatın pek çok noktasında karşımıza çıkar. Başta Mesnevî olmak üzere onun eserleri hem bir öğreti aracı olması hem de döneminin dinî, sosyal ve ekonomik şartları hakkında ipuçları barındırması dolayısıyla önem taşır. Mevlânâ ve eserleri birçok araştırmacıya kaynaklık oluşturur ki Ülgener de bunlardan biridir. Ülgener'in çalışmalarında en fazla atıf yaptığı isimlerden birisi Mevlânâ'dır. Başta Mesnevî olmak üzere Mevlânâ'nın eserleri Ülgener'in kitaplarına önemli bir kaynaklık oluşturur. Makalenin amacı, Ülgener'in eserlerinde dağınık hâlde yer alan ve yoğun şekilde başvurulmuş Mevlânâ'nın iktisat anlayışının parçalarını birleştirmek ve genel bir portresini çizmektir. Araştırmada Ülgener'in kitapları taranmış ve Mevlânâ ile ilgili parçalar bir araya getirilmeye çalışılmıştır. Çalışma da tümdengelim yöntemi takip edilmiş, bu doğrultuda öncelikle ilk/öz İslamî anlayışta yer alan iktisat ahlâkına değinilmiş, sonrasında tasavvufun özellikle de Melâmîliğin iktisat yaklaşımı ele alınmış, son olarak ise yolların ayrılış noktasında bir isim olarak Mevlânâ'nın görüşlerinden bahsedilmiştir. Ülgener'in eserlerinde Mevlânâ'nın iktisat anlayışı genel hatlarıyla belirginleşmektedir. Mevlânâ, Melâmîlik ile Bâtnîliğin mücadelesinde yolların ayrılış noktasında bir isim olarak karşımıza çıkar. Onun amacı, aralanmış kapının daha da açılmasını engellemektir. Mevlânâ, çalışmanın ve cehdin yanında yer almış, âtıl bir tevekkül anlayışını eleştirmiştir. Kolaydan köşeyi dönme peşinde olanları tenkit etmiş, kestirmeden köşeyi dönmek yerine helalinden, hak ederek kazanmanın önemini vurgulamıştır. Aynı zamanda o, ibadet ile çalışmayı birbirinden ayrı görmemiş, çalışmayı da ibadetin bir parçası saymıştır. Tüm bunlar Mevlânâ'yı ilk İslamî anlayışa yaklaştırmıştır.

Anahtar Kelimeler: Mevlânâ, Ülgener, Weber, İktisat Ahlâkı, Tasavvuf, Melâmîlik

Abstract

Mevlânâ appears in many aspects of life. His works, especially the Masnavi, are significant both as a means of teaching and as sources that provide insights into the religious, social, and economic conditions of his time. Mevlânâ and his works serve as a reference for many researchers, among whom Ülgener is one. Mevlânâ is one of the most frequently cited figures in Ülgener's studies. His works, particularly the Masnavi, constitute an important source for

Ülgener's books. The aim of this article is to compile and present a general portrait of Mevlânâ's economic understanding, which is scattered throughout Ülgener's works and extensively referenced. In this research, Ülgener's books were reviewed, and the fragments related to Mevlânâ were gathered. The study follows a deductive method; accordingly, it first addresses the economic ethics found in the early or original Islamic understanding, then discusses the economic approach of Sufism, particularly Melâmîsm, and finally examines Mevlânâ's views at the point where these paths diverge. In Ülgener's works, Mevlânâ's economic understanding becomes distinctly visible. Mevlânâ appears as a figure at the point of divergence in the struggle between Melâmîsm and Bâtînîsm. His goal is to prevent the partially opened door from being further widened. Mevlânâ sided with effort and labor, criticizing a passive understanding of reliance on God (tawakkul). He condemned those who sought to gain wealth easily and emphasized earning through lawful and rightful means instead of taking shortcuts. Moreover, he did not separate worship from labor; rather, he considered work as a part of worship. All these principles bring Mevlânâ closer to the early Islamic understanding.

Keywords: Mevlânâ, Ülgener, Weber, Economic Ethics, Sufism, Melâmîsm

Giriş

Mevlânâ, hayatın birçok noktasında karşımıza çıkar. Başta *Mesnevî* olmak üzere onun eserleri hem bir öğreti aracı olması hem de döneminin dinî, sosyal ve ekonomik şartları hakkında ipuçları barındırması dolayısıyla önem taşır. Mevlânâ ve eserleri birçok araştırmacıya kaynaklık oluşturur ki Ülgener de bunlardan biridir. Ülgener çalışmalarında Mevlânâ'nın eserlerini döneminin sosyo-ekonomik şartlarına ışık tutması ve tartışmalara taraf olmasından dolayı kullanmıştır. O, Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinden¹ *İktisadi Çözülmenin Ahlâk ve Zihniyet Dünyası* ile *Zihniyet ve Din İslam, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlâk* kitapları başta olmak üzere birçok çalışmada kaynak olarak yararlanmıştır. Bıyıklı, Ülgener'in *İktisadi Çözülmenin Ahlâk ve Zihniyet Dünyası* kitabı üzerine

¹ Ülgener, metinlerinde genellikle Ankaravi Rusuhuddin Rusuhi İsmail b. Ahmed, *mesnevî-i Şerhi, Darü't-Tibaati'l-Hidiviyye*, Bulak Matbaası, H. 121/1835 eserini kullanmıştır.

yazdığı doktora tezinde *Mesnevî*'nin, Nâbî'nin *Dîvan*'ından sonra en çok atıf yapılan (15 atıf) ikinci eser olduğu sonucuna ulaşmıştır.² Ülgener, benzer şekilde *Zihniyet ve Din* kitabında da çalışmanın konusuyla bağlantılı olması sebebiyle birçok noktada Mevlânâ'ya başvurmuştur. O, her ne kadar amacı doğrudan bu olmasa da satır aralarında Mevlânâ'nın iktisat anlayışına dair açıklamalar da yapar. Makalenin amacı, Ülgener'in çalışmalarında dağınık hâlde yer alan ve yoğun şekilde başvurulmuş Mevlânâ'nın iktisat anlayışının parçalarını birleştirmek ve genel bir portresini çizmektir.

Weber "kapitalizm neden başka bir yerde değil de Batı'da ortaya çıktı" sorusunun cevabını aramış ve Batı'nın kendi içinde yaşadığı dinî anlayışla kapitalizmin ruhu arasında bir bağlantı kurarak kapitalizmin ruhuyla Protestan Ahlâkı arasında *seçici yakınlık* olduğu sonucuna ulaşmıştır. Ülgener de Weber'i takip etmiş ve onun *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu* isimli çalışmasının benzerini Osmanlı toplumunda³ uygulamaya çalışmıştır. Weber, aynı zamanda hem Hristiyanlık içinde diğer mezheplerde hem de İslam gibi diğer dinlerde kapitalizmin neden gelişmediği üzerinde de durur. Ülgener'in bir amacı da Weber'in Müslüman toplumlarda kapitalizmin ortaya çıkmasının önünde bir engel olarak İslam'ı göstermesine karşı, sorunun İslam'dan değil Müslümanlardan kaynaklandığını açıklamaktır. Ülgener "kapitalizm neden Osmanlıda gelişmedi" şeklinde, Weber'in sorusunun tersi bir sorudan hareket eder ve ilk İslamî yaklaşıma uzak olan ve tasavvuf tarafından yerleştirilen iş ahlâkıyla kapitalizmin ruhu arasında bir zıtlığın var olduğu sonucuna ulaşır. Ancak, tıpkı

² bk. Şaban Bıyıklı, *Zihniyet Araştırmaları Bağlamında Sabri Ülgener'in Araştırma Yöntemi ve Klasik Kaynaklarının Kritiği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 62.

³ Ülgener çalışmalarında "Şark" kavramını kullanır. Ergin Çağman'a göre bununla çoğunlukla Osmanlı ve özellikle de Orta Anadolu'yu kastetmekle birlikte zihniyet analizleri ve zihniyetin kökleriyle ilgilenmesi dolayısıyla sıklıkla İslam'ın ortaya çıkmasından Osmanlı'nın kuruluşuna kadar olan süreyi de içerdigi kabul edilir. Ergin Çağman, "Sabri F. Ülgener'in Metodolojisi, Kaynakları ve Bazı Kavramlarına Dair Eleştiriler", *Marmara Üniversitesi Öneri Dergisi* 12/ 45 (Ocak 2016), 95.

Weber'in kapitalizmle Protestanlık arasındaki bağlantıyı sebep sonuç ilişkisine indirgememesi ve aradaki bağı "seçici yakınlık" kavramsallaştırmasıyla ifade etmesi gibi Ülgener de kapitalizmin yokluğuyla tasavvuf anlayışı arasındaki süreci sebep-sonuca indirgemez. Yani birinin varlığı zorunlu olarak diğerini gerektirmez.

Ülgener, devrin zihniyetini ve ona hayat veren insanı, dönemin temel kaynaklarından ve bazen de sanat eserlerinden yola çıkarak yeniden "inşa" etmeye çalışır. O, eserleri, tavanda sıkışıp kalanlar⁴ ile tabana yayılanlar şeklinde sınıflandırır ve kendisine kaynak olarak ikinci grupta bulunan çalışmaları ve isimleri kullanır.⁵ Bu amaçla seçilen kaynaklar, kişiyi dinin temel emirlerine uymaya davet eden eserlerden ziyade, nasihatnâme, pendnâmeler ve Mesnevîler gibi kişiyi alternatifler karşısında belli bir tutum takınmaya davet eden ve o uğurda nefis muhâsebesine çağıran eserlerdir. Bunların ayırıcı yönü, dogma olmanın ötesinde bir şekilde "tavan"ı aşarak "taban"a nüfuz etmiş ve etraflarında dalga dalga yayılan etki alanlarıyla geniş kitlelere ulaşmış olmalarıdır. Ülgener, tabana ulaşmayı başaran kaynakları da kendi içinde ikiye ayırmakta ve aralarındaki farkı, "devre başı" ve "devre sonu" şeklinde dolaylı yoldan ifade etmektedir. Bunlardan birincisi, yani ilk devre, zihniyetin oluşma, "yoğrulma" aşamasında kaleme alınan ve bu sebeple de karşıt görüşleri tartışma havasında sunan eserlerdir. Genellikle hareketli, çalkantılı ortamın yansıması olarak karşıt fikirler arasında bir salınım söz konusudur. Bu fikirlerin bazen birine bazen de diğerine ağırlık verilir. Mevlânâ'nın "cehd ve irade ile tevekkül ve teslimîyet

⁴ Ülgener'e göre, Gazali çok ünlü olmasına, yüzyıllarca doktrin tartışmalarını yönlendirmesine rağmen "taban"a ulaşamamıştır. Benzer bir durum Muhyiddin İbnü'l-Arabî için de geçerlidir. "Tavan"da görmezden gelinemez olan rehberliğine rağmen "taban"a açılabilmiş değildir. bk. Sabri F. Ülgener, *Zihniyet ve Din İslam, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlâkı* (İstanbul: Derin, 2006), 152.

⁵ Ülgener Hacı Bektaş, Hacı Bayram ve Mevlânâ'nın "... kütleye açılma ve uzanma imkânını" elde ettiklerini belirtir. bk. Sabri F. Ülgener, *Zihniyet ve Din İslam, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlâkı* (İstanbul: Derin, 2006), 152-153.

arasında ileri geri oynamaları”⁶ gibi unsurlar sebebiyle, Ülgener Mesnevî’yi bu gruba dâhil etmektedir. Diğerleri ise genellikle zihniyetin yerleştiği, “yapı ve inşâ unsurlarının yerli yerine oturtulmuş bir bütün hâlinde takdim edildiği kaynaklar”dır.⁷ Artık fikirler büyük ölçüde yerleşmiş, unsurlar konumlanmıştır. O sebeple bu dönemin eserleri aynı şeyleri tekrarlayıp duran, ezbere dayalı, çelişkilerden uzak, derli toplu fikir veren eserlerdir.⁸ Ülgener bu durumu şu şekilde ifadelendirir:

*Devre başındaki kaynakların değişik alternatifler arasında çalkantılı manzarasına karşı devre sonunda gelenlerin düz bir çizgide yön ve yordamlarını kararlarmış olmaları izlenen yolun belli başlı dönemeç ve nirengi noktalarına ışık tutmak cihetinden de ilgi çekici olacaktır: Önce kararsız bir dağılış ve el yordamı ile aranış..⁹ Sonraları azar azar bir uca toplanma ve yığılma.. Sonunda yönünü tayin etmiş kararlı bir birikim! Bununla artık yol boyu direnme noktalarının birer birer aşılp uzun ve çetin bir oluşumun sonlarına vardığımız söylenebilir.*¹⁰

Ülgener’in çalışmalarında kullandığı metodoloji, kaynaklarının değerlendirilmesi ve literatürde Ülgener hakkında yapılmış çalışmalar bu makalenin ana odağının dışındadır ve zaten bu konularla ilgili ileri çalışmalar da yapılmıştır.¹¹ O sebeple, burada tekrar Ülgener’in metodolojisi, kullandığı kaynakların kritiği yapılmayacak, literatüre yer verilmeyecektir. Ayrıca konu

⁶ Ülgener, *Zihniyet ve Din*, 154.

⁷ Ülgener, *Zihniyet ve Din*, 154.

⁸ Ülgener, *Zihniyet ve Din*, 154.

⁹ Doğrudan yapılan alıntılarda, yazım ve noktalama hatalarına herhangi bir müdahalede bulunulmamış, asıl halleriyle bu metne taşınmıştır.

¹⁰ Ülgener, *Zihniyet ve Din*, 154.

¹¹ bk. Bıyıklı, *Zihniyet Araştırmaları Bağlamında Sabri Ülgener’in Araştırma Yöntemi ve Klasik Kaynaklarının Kritiği*; Ömer Lütfi Barkan, “Bibliyografya: İktisadi İnhitat Tarihimizin Ahlâk ve Zihniyet Meseleleri”, *İktisat Fakültesi Mecmuası*, 12/3-4 (1951), 162-173; Ergin Çağman, “Sabri F. Ülgener’in Metodolojisi, Kaynakları ve Bazı Kavramlarına Dair Eleştiriler”, *Marmara Üniversitesi Öneri Dergisi* 12/ 45 (Ocak 2016), 93-118; Köksal Pekdemir, “Zihniyet ve Din-İslam Tasavvuf ve Çözümleme Devri İktisat Ahlâkı”, *İslamî İlimler Dergisi* 12/1 (2017), 205-209; Turan Yay, “Kültür İktisadi ve İktisat Kültürü: Ülgener-Sayar Araştırma Programının Metodolojik Temelleri Üzerine,” *Siyasal: Journal of Political Sciences* 30/ 1 (2021), 23-43.

doğrudan Mevlânâ'nın iktisat anlayışı da değildir. Burada Ülgener'in metinlerinde Mevlânâ'nın iktisat anlayışı ortaya çıkartılmaya çalışılacaktır.¹² Bu sebeple aşağıda ilk olarak Ülgener'den hareketle din, tasavvuf, iktisat arasındaki bağlantıya değinilecek, devamında ise tasavvufun kendi içinde yaşadığı çatışmalar ve bu çatışmaların ortasında bir isim ve kalenin son bekçilerinden biri olarak Mevlânâ'nın konumlandığı yer tespit edilmeye çalışılacaktır.

Literatürde, Osmanlı'nın iktisadî geriliğini tasavvufa bağlayarak mesele- nin basitleştirildiği şeklinde birtakım eleştiriler mevcuttur.¹³ Ülgener "İnsan ve toplum varlığımızı içten dışa yoğuran etken, ... tasavvuf ve tarikat ahlâkıdır deyip geçebilecek miyiz?"¹⁴ diye sormuş ve meselenin basitçe sebep-sonuç ilişkisine indirgenemeyeceğini söylemiştir. Ülgenerin anlayışında insânî davranış- ları tek bir kaynağa bağlamak yoktur. O, iklim şartları, bölgenin kendine has özellikleri, mevcut olan araç ve gereçler gibi pek çok etkenin farkındadır. Tek nedenli bir açıklamanın kimsenin hatırından geçmemesi gerektiğini söyler.¹⁵ Ortaya çıkan profil, doğrudan tasavvufun bir ürünüdür diyerek işin içinden sıyrılmak elbette mümkün değildir ve Ülgener de bunun farkındadır. Onun, projeksiyonu bir noktaya tutmuş olması, diğer etkenlerin yokluğu anlamına gelmez. O, meselenin tasavvuf boyutunu ortaya çıkartmıştır. Ancak o, bu farkındalığın yanı sıra tasavvufu, ortaya çıkan iktisadî anlayışı "... bağlılık ve

¹² Literatürde Mevlânâ'nın iktisat anlayışını konu edinen çalışmalar bulunmaktadır. İlgili çalış- malar için bk. Adem Esen, *Mevlâna Celâleddin Rûmî'nin İktisat Anlayışı* (Konya: Rûmî Yayın- ları, 2007); Gülçin Safalı, *Mevlana'nın Mesnevi'sinde İktisat Ahlakına İlişkin Kodlar (Çalışma, Hırs, Nefs, Tevekkül, Dünya, Mal, İhtiyaç, Rızık, Şükür, Yoksul, Zenginlik vb.) ve Kalkınma İktisade ile Olası İlişkileri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006); Ekrem Erdem, "Mesnevî'de Mevlâna'nın Dünya, Zühd, Rızık Ve Kanaat Telakkileri: İslam İktisat Düşüncesi Üzerinden Bir Değerlendirme", *İslam Ekonomisi ve Finansı Dergisi (İEFD)* 10 /1 (2024), 240-273; Mustafa Acar, "Mevlâna ve İktisat: Bir Mistik Şairden İktisadi Hayata Dair Telkinler", *Necmettin Erbakan Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 3/2 (2021), 131-195.

¹³ bk. Abdullah M. Küçükcalay, "Kaotik Bilgiden Senkronik Bilgiye Bir İktisat Tarihi Teorisyonu: Mehmet Genç", *Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi* 12/22 (2007), 155.

¹⁴ Ülgener, *Zihniyet ve Din*, 137.

¹⁵ Ülgener, *Zihniyet ve Din*, 137.

bağımlılık dosdoğru tasavvufun ürünüdür deyip geçemiyoruz. Fakat bağımlılığı zihinlere söz ve deyim olarak perçinlemede en etkin rolü yine de tasavvufun oynadığına şüphe yoktur"¹⁶ diyerek tek neden olmamakla birlikte, oldukça önemli bir etken olarak tanımlamaktadır. Devamında ise "... yarınından ve rızından emin bir güven ve telâssüzlük içinde işleri ağırdan almanın yine kolay silinmeyecek ifade ve deyimler halinde zihinlere yerleştirilmesinde en büyük payın -sade ve naif haliyle- tasavvufa ait olduğunu söylemekte hata yoktur"¹⁷ ifadelerini kullanarak bu tutumunu daha da pekiştirir.

1. Din, Tasavvuf ve İktisat İlişkisi

İnsanlar tarafından benimsenen iktisat anlayışı ile onların benimsemiş oldukları dinî-mistik tutumlar arasında bir bağlantı söz konusudur. Osmanlı'nın iktisadî anlayışının dönemin dinî-mistik yapısıyla bağlantılı olduğunun farkında olan Ülgener, ağırlığı devrin dinî-mistik yapılarının incelenmesine verir. Böylece hem dönemin insanlarının iktisadî anlayışını hem de o anlayışa kaynaklık oluşturan temeli anlamaya çalışır. O, aynı zamanda, karşılaştırma yapmak için ilk/öz İslamî anlayışa da değinir.

Ülgener iktisadî faaliyeti açıklayarak işe başlar. O, iktisadî eylemi "ihtiyaç tatmini yolunda insanla *madde*, *çevre* ve *zaman* arasındaki çok yönlü ilişkilerin toplamıdır. En başta madde (obje) ile vazgeçilemez olan bağlantı; o bağlantı ile beraber dış çevreye açılış ... ve nihayet kıt kaynakları bugüne ve geleceğe bölüştürme noktasında dar veya geniş zaman boyutlarına uzanış!"¹⁸ şeklinde tanımlar ve buradan hareketle "iktisadî faaliyet bu haliyle insanı a) *tatmin araçlarına*, b) *çevreye*, c) *yakın veya uzak geleceğe* iten fiil ve davranışlar"dır"¹⁹ şeklinde bir kavramsallaştırmaya ulaşır.

¹⁶ Ülgener, *Zihniyet ve Din*, 139.

¹⁷ Ülgener, *Zihniyet ve Din*, 139.

¹⁸ Ülgener, *Zihniyet ve Din*, 29.

¹⁹ Ülgener, *Zihniyet ve Din*, 29.

Bu tanımlamada iktisadî eyleme yönelik üç boyut ön plana çıkmaktadır. İlki, insanın madde ile kurduğu ilişkide gerçekleşen birtakım davranışlar bütünü olmasıdır. İkincisi, iktisadî eylemin kişiyi hem üretici hem de tüketici olarak en yakından en uzağa diğerleri ile etkileşimde olmaya sevk eden birtakım davranışları bünyesinde barındırmasıdır. Üçüncüsü ise bir açıdan sınırlı kaynakları, bugünün ve yarının ihtiyaçlarını dikkate alarak paylaşırması sebebiyle farklı derecelerde geleceğe yönelik kaygıya gönderme yapmasıdır. Tüm bu süreç “mesafe bilinci” olarak kavramsallaştırılır. Maddeye başka bir ifadeyle “dünya”ya, “çevre”ye ve “zaman”a karşı mesafe alış.²⁰ Burası, Ülgener’in çalışmalarının temelini oluşturması nedeniyle onun doğru şekilde anlaşılması için oldukça önemlidir. Ülgener, bu kavramsallaştırmada kullandığı dünya, çevre ve zaman anlayışı üzerinden ilk/öz İslam anlayışını²¹ ve sonrasında gelişen tasavvuf hareketinin yaklaşımlarını inceler ve araştırmalarında bir ölçü, dayanak noktası ya da temel olarak kullanır.

Ülgener, önce “dünya”, “çevre” ve “zaman”a karşı mesafe alış üzerinden ilk İslamî anlayışı inceler. İslam’ın ilk kaynaklarında dış bir varlık olarak “madde”ye/“dünya”ya karşı nötr bir anlayışın benimsendiğini söyler. Dünyanın iyi ya da kötü olarak kabulü, onunla etkileşime giren bireyin ona karşı taktığı tavrın sonucunda anlamlı hâle gelir. İslam, uzak durulması gereken bir varlık olarak dünyayı dışarıda yani eşyanın maddi yapısında değil, içte yani ona karşı ilgide arar. Uzak durulması istenilen nokta bu ilgi boyutudur. Dünyaya karşı alaka dengede tutulduğu, ona karşı gerekli iç mesafe sağlandığı sürece yani iç dünyamıza hâkim olmadıkça mal ve mülke sahip olmanın ve ilişki kurmanın bir sakıncası yoktur.²² Öyle ki “dünya malı: Kibir, gurur ve tahakküm aracı olarak kişinin iç dünyasına hükmetmeye kalkışmadıkça hoşgörü ile karşılanır, hatta teşvik görür.”²³

²⁰ Ülgener, *Zihniyet ve Din*, 29.

²¹ İlk/öz İslam’dan kasıt, kuruluş çağı ve İslam’ın öz kaynaklarıdır.

²² Ülgener, *Zihniyet ve Din*, 64-65.

²³ Ülgener, *Zihniyet ve Din*, 67.

“Çevre”ye karşı mesafe boyutunda ise Ülgener, İslam’ın evrensel bir anlayışa sahip olmasının doğal bir sonucu olarak çevreye karşı mesafenin kan bağı ya da yakın komşuluk ya da basit cemaat ve aşiret ilişkisinin çok üstünde ve ötesinde olduğunu ve böyle bir yaklaşımı benimseyen dinî anlayışın kabuğunun içine çekilmesinin doğası gereği mümkün olmadığını söyler.²⁴ Öyle ki ibadetin hemen ardından rızık aramak için yeryüzüne dağılmayı emreden bir din için aksini düşünmek mümkün değildir.²⁵ Benzer bir süreç “zaman” anlayışı için de geçerlidir. Yaşanılan an’a bağlı kalmayıp yarın başa gelecek olan durumlar için tasarrufta bulunmak ve hazırlıklı olmak, böylece sıkıntıya düşmek için bugünden yarını düşünmek öz İslamî anlayışta teşvik edilmiştir. “Kulluk ve ibadet yolunda günün her dakikasına hakkını vermek için gözlerini geçmişi ve geleceğe kapalı tutan bir riyâzet ilk İslâm’ın yabancısıdır.”²⁶

Ne var ki temel kaynaklarda yer alan ve ilk İslamî anlayışın da benimsediği dünyaya, çevreye ve zamana karşı bu yaklaşım uzun süre varlığını sürdürememiş ve zamanla bu üç alanda anlayış baş aşağı çevrilmiş, yerini İslam mistisizmine bırakmıştır. Elbette bu geçiş bir anda, bugünden yarına gerçekleşmemiştir. Ülgener bu süreci “bir bakıma içe ve derine kapanan uzun ve zahmetli yol”²⁷ ifadesiyle anlatmaktadır. Geçişin motor gücü tasavvuf hareketidir. Tasavvuf; ilk ve öz İslamî anlayışla birlikte, Orta Asya, Hind, İran ve belki de ilk Yunan ve Hristiyan karışımı inançların harmanlandığı bir yaklaşımın ortaya çıkmasına neden olan bir gövde akımı olarak tarif edilir. Bu akım Sünnî ulemânın hâkim olduğu iktidara karşı güçlü ve sarsıcı bir protesto hareketi olarak başlamış ve yerden bitercesine üreyip yayılmıştır. Hem ilk İslamî anlayıştan tasavvuf anlayışına geçişte hem de tasavvufun sunduğu yaklaşımın yaygınlaşmasında ve kök salmasında, sürekli istila, sürgün ve anarşi gibi dönemin şartları etkili olmuştur. Tarikatları da yanına çeken bu anlayış “... 12 ve 13.

²⁴ Ülgener, *Zihniyet ve Din*, 67.

²⁵ Ülgener, *Zihniyet ve Din*, 96

²⁶ Ülgener, *Zihniyet ve Din*, 68.

²⁷ Ülgener, *Zihniyet ve Din*, 91

yüzyıllardan bu yana Anadolu insanının çilesi ile içli dışlı olmuş, Moğol istilâlarının, ardı arası kesilmeyen sürgün ve baskınların yerinden yurdundan ettiği perişan kütleler karşısında bir huzur ve güven köşesi, kuvvetli bir çekim merkezi halini almış”tır.²⁸ Dönemin şartlarının yanı sıra, tasavvufun yaygınlaşma sürecinde dinin en aktif taşıyıcıları arasında yer almaları ve İslam’ın esnetilmiş hâliyle uç noktalara, ücra köşelere taşımaları dolayısıyla sûfîlere de dikkat çekmek gerekir.²⁹

*Sûfîler ki dinin yer yer taşıyıcı ve tanıtıcıları arasında en faal olanları... İslâm’ı yumuşatılmış haliyle uç boylarına, en ücra köşelere kadar, taşıyan ve yerleştiren hep onlar! Monoton şer’î kurallar ve tartışmalara karşı kişiyi en duyarlı tarafından, adeta can evinden yakalamayı bilen bu derece şahsî, öylesine emosyonel bir seslenişe, kütlenin kayıtsız kalmış olabileceği elbette düşünülemezdi. ... Manzara, neresinden bakılsa, heybetli ve göz doldurucudur: Dış dünyanın baskısı ile beraber çığ halinde büyüyen bir kütle, dışardan ve görünüşü ile neredeyse bir ordu!*³⁰

Hem sosyal şartlar hem de sûfîlerin anlayışlarının yansıması olarak bu derece yaygın bir harekete dönüşen tasavvuf, hâliyle dinden sanata, gündelik yaşamdan iş ahlâkına kadar pek çok sahada varlığını hissettirmiştir. Yukarıda da ifade edildiği üzere, Ülgener ilk İslamî anlayışın yerini alan tasavvuf hareketini de ölçüm çubuğu olarak kullandığı “dünya”, “çevre” ve “zaman” a karşı mesafe temelinde inceler ve ilk İslamî anlayışla karşılaştırır.

Tasavvufla birlikte ölçüler de değişmeye başlamıştır. Öyle ki tasavvuf, “dünya” ya karşı ilk İslamî anlayışın benimsediği yaklaşımı tersine çevirmiştir. Dünya artık içten yaklaşım çerçevesinde kabul edilmesi ya da reddedilmesi gereken bir şey olmaktan çıkar ve artık hem içten hem de dıştan uzak durulması, sakınılması gereken bir varlığa dönüşür.³¹ Çevreyle ilişkide de benzer bir değişim yaşanmış ve ilk İslamî anlayışın aksine dışa ve uzağa karşı ne kadar

²⁸ Ülgener, *Zihniyet ve Din*, 91

²⁹ Ülgener, *Zihniyet ve Din*, 92

³⁰ Ülgener, *Zihniyet ve Din*, 92.

³¹ Ülgener, *Zihniyet ve Din*, 96

mesafeli olunursa içeride o kadar yoğun bir ilişki kurulacağı anlayışı yerleşmeye başlamış, saflar olabildiğince sıklaştırılmıştır. Zaman anlayışında yaşanan dönüşüm de bu süreçle uyumlu olmuş ve çevre gibi o da en yakına göre ayarlanmıştır. Geçmiş ve gelecek önemini yitirmiş, asıl gerçek olarak “şimdi” ön plana çıkartılmış ve tüm vurgu an’ın üzerine yoğunlaşmıştır. “Biri gerilerde, öbürü eli yetmeyeceği kadar uzaklarda. Tek manalı olan “*bugün*”! Tanrı’ya ibadet ve zikir yolunda mü’minin sonuna dek kullanacağı tek sermaye o.”³² Dünya, çevre ve zaman anlayışında yaşanan daralma üzerinde dönemin geleceğe yönelik bütün planları boşa çıkartan çatışmacı, güvensiz ortamı da etkili olmuştur.³³

Tasavvufla birlikte değişen anlayış tüccara ve çarşıya bakışta da kendini göstermiştir. Örneğin İslam’ın Allah’ın sevgilisi olarak kabul ettiği “el-kasip”; şehirlerarası, hareket hâlinde olan tacirden yerleşik, sabit çarşı esnafına dönüşmüş ve daralma yaşamıştır. Aynı zamanda pazar, ilk İslam’da var olan anlayışın aksine artık töhmet altındadır. Günün belli saatleri haricinde çarşı ve pazara zaman ayırmanın hoş karşılanmadığı bir değişim yaşanmıştır. Pazar, artık işler tamamlanır tamamlanmaz aceleyle çıkılacak, şeytanın ve dostlarının bolca yer aldığı bir yerdir.³⁴ Eşrefoğlu bu durumu şöyle ifade eder: “*Hak Teâlâ (şeytana) etti kim var bazarlar senin halkın derleşecek yerler olsun ve bazar ehli senin ehlin olsun dedi anınçündür kim bazarda oturup malâyâniye mürtekip olmazlar hemen bir hacet için varırlar tez gene dönerler.*”³⁵

Şeriat hükümlerinin ve dinin ayrıntıların tavanda, küçük bir azınlıkla sınırlı kalmasına karşılık, tasavvuf sade, sıcak ve samimi ifade ve temsillerle toplumun tabanına yani çok geniş kitlelere ulaşmayı başarmıştır.³⁶ Yeni anlayışın ortaya çıkarttığı insan profilini şu şekilde tarif etmek mümkündür:

³² Ülgener, *Zihniyet ve Din*, 98.

³³ Ülgener, *Zihniyet ve Din*, 98.

³⁴ akt. Ülgener, *Zihniyet ve Din*, 113.

³⁵ akt. Ülgener, *Zihniyet ve Din*, 113-114.

³⁶ Ülgener, *Zihniyet ve Din*, 112.

Dünya hazlarına ve nimetine hiçbir zaman kayıtsız olmamakla beraber o uğurda acele, telâş ve gelecek kaygısı ile ömür tüketmekten hoşlanmayan; otorite ve gelenek kayıtları ile çepçevre kuşatılmış (merkezden “kırsal” çevreye açıldıkça daha da, yumuşak ve teslimiyetkâr); hesabında, yol ve yordamında götürü insan! Bir yandaki renk ve çizgi karışımı, derece derece durulma noktasına varırken karşı yanda Öylesine köklü ve güçlü harekete değmeden kendi başına ve sade kendi mantığı içinde yol âlmış olabileceğini düşünmek mümkün değildir.³⁷

İlk İslamî anlayışın karşısına yerleştirilen tasavvufî anlayışı yekpare bir bütün olarak değerlendirmek, kendi içinde birçok çeşitliliğe sahip olan ekolleri, tasavvuf şemsiyesi altında bir potaya yerleştirmek ve aralarındaki farkları göz ardı etmek meseleyi oldukça basitleştirecektir. Tarihte her büyük hareket ve akım zorlu bir yolculuk yapmıştır. Hemen her hareket belli bir süre en azından başlangıçta farklı renklerin bir arada olduğu karmaşık bir görüntüye sahiptir ve bu belirsizliğin içinden bir parçanın neye göre seçilip isimlendirileceği meselesi önemli bir sorun oluşturur. Geçmişin varlığını sürdüren unsurları ile yenin getirdiği farklılıklar bir noktada aynı çizgide yan yana sıralanmış şekilde görünüm sergiler. Tüm bunlar tasavvuf için de geçerlidir ve hem teoride hem de pratikte homojen bir sistemden bahsetmek elbette mümkün değildir. O kadar ki, herkesçe kabul edilen bir tanım üzerinde bile anlaşılammıştır. Hem iç ve asıl unsurlarda ayrılıklar hem de dış etkenler, tecrübe edilen değişimlerin yansımaları olarak bir koldan diğerine büyük farklılıklar ortaya çıkartmıştır. Bu farklılık ritüel ve uygulamalardan kıyafetlere kadar pek çok alanda kendini göstermiştir. Çoklu ve keskin ayrımların sonucu yaşanan rekabet de çetin olmuştur. Çelişik fikirler birbirini geri plana atmak için zorlu bir mücadeleyi göz açtırmadan sürdürmüşlerdir. Tüm bunların sonucunda tasavvuf ve tarikatlarda yaygın bir kümelenme ve dahası kutuplaşmalar söz konusu olmuştur.³⁸ Ülgener, “bir ucu Sünni merkezlerde İslâmî tradisyonu az çok muhafaza eden tarikatlardan başlayıp öbür ucta köy ve kasabalara kadar yaygın bir satıh

³⁷ Ülgener, *Zihniyet ve Din*, 92-93.

³⁸ Ülgener, *Zihniyet ve Din*, 98-99.

üzerinde İslâmî unsurla İslâm-öncesi düşünce ve inançların karma bütününi veren tarikatlar!"³⁹ diyerek bu çeşitliliğe dikkat çekmektedir.

Farklılıkların her birini ayrı ayrı değerlendirmenin zorluğunun ayırda olan Ülgener meselenin daha iyi anlaşılması için tüm bu parçaların en genelde kategoride toplanabileceğini söylemekte ve "iri hatları ile karşı karşıya koyduğumuz iki kutbun birinden kalkıp öbürüne varıncaya kadar, arada çok değişik duraklar vardır"⁴⁰ diyerek yapılmak istenilen hakkında okuyucuyu uyarmaktadır. İri hatlarıyla ayrılan parçaların biri "teslimiyet"i ve "atâleti" öncelerken diğeri "çalışma"yı ve "gayret"i vurgulamaktadır. Ülgener bu ayrımı şu cümlelerle ifade eder:

Dış görüntüyü (âyin, kıyafet v.s. farklarını) bir kenara, bırakarak olup bitene altta ve derindeki yüzü ile bakınca, temelde iki görüşün başından beri biri öbürüne ters düşerek yol aldığı gözden kaçmayacaktır. Kavga esasında çok yönlü ve çok taraflıdır: Dünyayı, bir bakıma eşya ve madde tarafıyla reddedenlerle sadece ilgi tarafını mahkûm edenlerin kavgası! Bir başka açıdan: Çile ve mihnet tarafını göğüsleyenlerle sade nefsanî haz ve tatmin tarafına yanaşanların, mücadelesi! Ve nihayet: Kudret ve iradeyi Tanrınınır! diye sahibine bırakıp olup bitene seyirci kalanlarla karşı uçta "mâdem" tanrı emânetidir o halde emânete hakkı verilmelidir" diyerek boş oturmayı mahkûm edenlerin çelişmeleri!⁴¹

Bir tarafta, Ülgener'in ilk İslâmî anlayışın karşısında konumlandığı ve tasavvuf olarak sunduğu anlayıştan kastettiği, içe dönen ve dinin kurallarında bile içe dönük yorumlar getiren Bâtınîlik⁴², diğerinde ise ibâhat anlayışının

³⁹ Ülgener, *Zihniyet ve Din*, 99.

⁴⁰ Ülgener, *Zihniyet ve Din*, 98.

⁴¹ Ülgener, *Zihniyet ve Din*, 99-100.

⁴² "Din ve şariat kurallarına uyma noktasında kayıtsızlığı kadar politik tahrik ve kıyıamları ile de Sünni ulemanın, merkezin ve hiçbirinden geri kalmamak üzere ağır başlı sûfîlerin başından beri şiddetli tepkilerini üzerine çekmiş bir akım ki izlerini Alevilik ve Rafizilik ile beraber derece derece Bektaşiliğe kadar uzatmak mümkün! Esnaf topluluklarını dahi (başta ahılar) Bâtınî etkilerin dışında anlamaya imkan olmadığı tarihçilerce hemen hemen oy birliği ile kabul edilmiştir." Ülgener, *Zihniyet ve Din*, 102.

karşısında yer alan, boş ve âtil durmak yerine devamlı çalışmanın savunuculuğunu yapan anlayışı benimseyenler bulunur. Bunların başında ise Melâmîlik gelmektedir.⁴³ Ülgener, Mevlânâ'yı da ilk İslamî anlayışa uygun olan Melâmîlik akımının içerisine yerleştirir. Bu sebeple aşağıda Melâmîlik üzerine yoğunlaşılacaktır.

1. Melâmîlik, Mevlânâ ve Mevlevîlik

Bâtınîliğin karşısında yer alan ve aynı zamanda onunla çetin bir mücadeleye giren, ancak sonunda geriye düşen ve yarım kalan Melâmîlik, tarikatın ötesinde diğer tarikatlara yol gösteren bir anlayışı ifade eder. Melâmîler “görünürde halkla, gönülde Hakk’la beraber!”⁴⁴ ilkesiyle dile getirildiği üzere halktan ve diğer tarikatlardan kendilerini ayıran özel kıyafetler tercih etmek yerine, herkesle birlikte ve herkes gibi olmaya önem göstermişler ve işlerinin peşinden koşmuşlardır. Ülgener, Mevlânâ'yı ve Mevlevîliği, Melâmîlikle ilişkilendirir. “Hicretin ikinci yüzyıl sonlarından başlayıp Horasan ve Türkistan içlerine kadar nüfuz ve manevî hükümlanlığını sürdürdüğü ve arada Mevlânâ'nın kişiliği ile etkilerini mevlevîliğe kadar uzattığı bilinen hareket...”⁴⁵ şeklinde tarif ederek Melâmîliği, Mevlânâ'nın aracılığıyla etkilerini Mevlevîliğe kadar sürdürmüş bir akım olarak sunar. Bu sebeple Melâmîliğin sahip olduğu iş ve meslek ahlâkını bilmek Mevlânâ'nın anlayışının ortaya koyulmasına yardımcı olacaktır.

İlk İslam'ın “dünya” anlayışı, Melâmîlerde de devam eder. Melâmî anlayışında “dünya”, bir haz ve arzu ortamı olmadığından günaha bulaşmamak için uzağında durulması, sakınılması gereken bir şey değildir. Aksine işlenmek,

⁴³ Literatürde Ülgener'in Sünnî tarikatlar içerisine dahil ettiği Melâmîliğin Sünnî tarikatlar kapsamında değerlendirilemeyeceği ve Ülgener'in aksine Bâtınî bir tarikat olduğu şeklinde eleştiriler bulunmaktadır. (bk. Bıyıklı, *Zihniyet Araştırmaları Bağlamında Sabri Ülgener'in Araştırma Yöntemi ve Klasik Kaynaklarının Kritiği*, 23.). Makalede Ülgener'in kritik edilmesi gibi bir amaç olmadığı için bu nokta üzerinde durulmayacaktır.

⁴⁴ Ülgener, *Zihniyet ve Din*, 103.

⁴⁵ Ülgener, *Zihniyet ve Din*, 104.

düzene sokmak ve şekil verilmesi gereken bir malzeme yığınıdır. Dünya, Tanrı'nın madde hâlinde kendini açıklamasıdır. O hâlde Tanrı'nın rızası, onun dışında ya da uzağında kalarak değil onun rızasını kazanacak işler yaparak, doğrudan içinde kalarak, "... 'masivâ'ya (Hakk'tan öte her türlü ilgi ve ilişkiye) kaşı korumak ve ona kapılmamak gerekiyor; bu ondan elini eteğini çekmek ve devamlı kaçmakla değil, etrafını saran geçici, fâni tezahürleri ile durup dinlenmeden uğraşmak ve pençeleşmekle mümkün olur."⁴⁶

Dünya anlayışının bir yansıması olarak Melâmîlikte çalışma ve helal kazanç, vazife bilincine dönüştürülmüş ve ibadet ile kisb (kazanç) arasında bir denge kurulmuştur. Amaç hem ibadetleri yerine getirmek hem de başkasına muhtaç olmadan yaşamak olarak belirlenmiştir. İbadetlerin dışında kalan vakitleri rızık peşinde çalışarak geçirmek, gündüz ve gece arasında ayrımı getirmiştir; gündüz iş, gece ibadet. Bununla birlikte ibadetin kapsamı genişletilmiş ve ibadet ile kisb aynı çatı altında birleştirilmiştir. Tembellik etmeden çalışmak kulluğun bir gereği olarak kabul edilmiş ve ibadet ile rızık peşinde koşmak zıt taraflar olarak sunulmayı gerektirecek bir durum olarak görülmemiştir. Yani ibadet kazancın dışında değil içindedir ve aynı kurallara bağlıdır.⁴⁷ "Kisb'in (her iki manasiyle: gerek dünyalık peşinde koşmanın, gerek sevap peşinde hayırlı işlerle uğraşmanın adı olarak) büyük sûfilerce daima el üstünde tutulması bundandır. Kâr ve kisbsiz rızık da tıpkı ibadetsiz sevap gibi bir ham hayalden öteye geçmez."⁴⁸ Ülgener burada Melâmîliğin bu anlayışını *Mesnevî* şarihi Ankaravî'nin *Mesnevî* şerhinden alıntılar:

Evvel ekmeyip biçmek ham tamadır... Ham tama' budur ki ol bir filan kimse nâgehan bir hazine buldu ben hem anı isterim ve kâr ve kisb ve ziraat ve dükkân istemezem. Belki bilâsa'y ve kisb ve lâiçtihad ol kânı bulam ne kâr ne dükkân ki bunlar lâzım değildir diyeyin... Genc ve mal bulmak baht

⁴⁶ Ülgener, *Zihniyet ve Din*, 105-106.

⁴⁷ Ülgener, *Zihniyet ve Din*, 109.

⁴⁸ Ülgener, *Zihniyet ve Din*, 109.

*ve devlet işidir ve ol hem nâdirdir ve nâdir üzere hükmetmek câiz değildir.
Beher hal kışb etmek gerek madam ki ten kâdirdir.*⁴⁹

Ülgener, Melâmîleri, sade ve gösteriştan uzak bir yaşantıyı benimseyerek çalışma ve üretmenin gayreti içinde olmaları noktasında Weber'in kapitalizmle ilişkilendirdiği "Kalvinist" çizgiye benzetmekte ve onlardan geri kalmadıklarını söylemektedir.⁵⁰ O, kıyaslamayı daha da ileri götürür. Kalvinist gibi "Melâmî (de) Tanrı varlığında benliğini ifnâ etmeyi gaye olarak muhafaza ile birlikte, irade ve hareket tarafına yine de bir çıkış ve boşalma fırsatı arayıp bulmayı elden bırakmamıştır"⁵¹ der. Başka bir yerde ise "... el emeğinin ve çalışmanın kendi öz ve cevherinde derinlemesine ve -ilave edelim- Batıdakinden hiç de geri kalmayan bir değer taşıdığı açık ve şüphe götürmeyen delilleridir"⁵² diyerek bu durumu daha da belirginleştirir. Melâmîler, üstlendikleri Tanrı kudretinin taşıyıcısı olarak var oluşlarının tam bilincine sahiptirler. Bu anlayış Mevlânâ'nın "Kendinde olan kudreti gör ki bu kudret ondandır!"⁵³ sözünde karşılık bulur.

Ne var ki, ilk İslamî anlayışın başına gelenler Melâmîliğin de başına gelmiş, Melâmîliğin değerleri de "tavan" da sıkışmış, "taban" da geniş halk kitlelerine ulaşamamış ve Bâtınî anlayış karşısında geri plana düşmüştür.⁵⁴ "Tavan"la sınırlı kalan Melâmîliğin aksine Bâtınîlik "taban" a ulaşmış, Bâtınîliğe açılan tarikatlar sayesinde geniş bir kitlede karşılık bulmuş ve yayılmıştır. Öyle ki şehirlerin esnaf topluluklarından, yeniçeri ocaklarına, geniş ve yaygın toplum katlarında ve özellikle de alt tabakanın gündelik yaşamında büyük paylara sahip olmuştur. "O derecede ki, perdeyi bir yanından aralayıp altına ve derinlerine inen araştırmacı değişik etki kanallarına açılan yolda önemli ipuçları

⁴⁹ akt. Ülgener, *Zihniyet ve Din*, 109.

⁵⁰ Ülgener, *Zihniyet ve Din*, 103.

⁵¹ Ülgener, *Zihniyet ve Din*, 103.

⁵² Ülgener, *Zihniyet ve Din*, 110.

⁵³ akt. Ülgener, *Zihniyet ve Din*, 103.

⁵⁴ Ülgener, *Zihniyet ve Din*, 110.

bulmakta gecikmeyecektir.”⁵⁵ Etkileme gücünü elinde bulunduranlar köy ve kasabalara kadar büyük yığınları etkilemeyi başarmışlar ve alışılmışın uzağına düşmüşlerdir. Bu yönüyle de Sünni merkezî otorite tarafından sürekli tâkibe uğramışlardır.⁵⁶

2. Yolların Ayrılış Noktasında Mevlânâ

Tasavvufun iki kolu arasında meydana gelen bu çatışmanın yaygınlığı ve şiddeti hakkında kesin konuşmak mümkün olmamakla beraber “kalburüstü”⁵⁷ mutasavvıfların birçoğunun bu mesele üzerinde durmuş olmaları, çatışmanın büyüklüğü konusunda ipuçları vermektedir. “... büyük sûfilerde kisb ve irâde yanlısı o -biraz da telâşlı- seslenişlerin aslında savruk ve sorumsuzca gidişe aralanan kapıyı hiç değilse sonuna kadar açtırmamayı hedef tuttuğunu düşünmek yanlış olmayacaktır.”⁵⁸ Bâtınîlik-Melâmîlik mücadelesinde, Bâtınîliğin daha fazla egemen olmaya başladığı ancak hâlâ son darbenin indirilmediği bir süreçte Mevlânâ, Bâtınî anlayışın karşısında Melâmîliğin ve dolayısıyla da ilk İslamî anlayışa uygun olan kisb ve iradenin savunuculuğunu yapmıştır. O, “... Şark düşüncesini atâlet ve başı boşluğa yuvarlanmaktan alıkoymaya çalışan son direnme merkezleri”nden birisidir.⁵⁹ Mevlânâ, egemen hâle gelen dönüşümün farkındadır ve “... işin trajik sonunu sezer gibi gidişat karşısında var gücüyle direnmesi o yüzden”dir.⁶⁰

Mevlânâ, taraf olmanın yanı sıra aynı zamanda da çatışmanın anlaticısıdır. Örneğin *Mesnevî*’de tevekkül etrafında arslan ve av hayvanları arasında geçen bir diyalog dönemin tartışmasını yansıtmaktadır. Av hayvanları, teslim ve

⁵⁵ Ülgener, *Zihniyet ve Din*, 111.

⁵⁶ Ülgener, *Zihniyet ve Din*, 110-111.

⁵⁷ Ülgener, *Zihniyet ve Din*, 127.

⁵⁸ Ülgener, *Zihniyet ve Din*, 127. Ülgener nadir de olsa belli noktalarda Mevlânâ’yı Bâtınî anlayışa yaklaştıracak alıntılar yapmakla birlikte onu Bâtınîlik karşısında son savunucular arasına yerleştirmekte ve bunu açıkça söylemektedir. Aşağıda bu konu üzerinde durulacaktır.

⁵⁹ Ülgener, *Zihniyet ve Din*, 127-8.

⁶⁰ Ülgener, *Zihniyet ve Din*, 127

tevekkülle birlikte gelecek olan huzurun savunuculuğunu yaparken arslan ise ayet ve hadisleri de delil olarak kullanarak çalışmanın ve cehd'in peygamber ve velilerin yolu olduğunu savunur. Aynı şekilde bir taraf dünyada takdir edilenden fazlasının olmayacağını, kisb'in vehimden ibaret olduğunu söylerken, diğer taraf peygamberlerin güçleri yettiği müddetçe çalışmayı bırakmadıklarını ve çalışmanın kazâya kafa tutmak yerine, kazânın bir takdiri olduğunu savunur. Bu atışma, bir taraftan öbürüne gider gelir ve Ülgener bu durumu toplumda var olan zıt değerler arasında yön bulunmasında yaşanan git-gellerin bir yansıması olarak yorumlar.⁶¹ Mevlânâ'nın çatışmanın merkezinde olması ve Ülgener'in Mesnevî'yi devre başı kaynaklar arasına yerleştirmesi bu sebeptendir. Anlatıcı olarak bu çekişmede her ne kadar tarafını belli etmese de Mevlânâ'nın mücadeleden ve çalışmadan yana olduğunu söylemek mümkündür. Ülgener bu durumu şöyle ifade eder; "... tarafları tuttukları yönde rahatça ve gönüllerince konuşurmak için açıktan, yan tutmamaya ne kadar özen göstermiş de olsa Mevlânâ'nın (daha birçokları gibi) tercihi yine de cehd ve irâde târafındadır denebilir."⁶²

Mevlânâ'nın cehd ve çalışmada olduğu gibi "dünya"ya karşı tutumu da ilk İslâmî anlayışta ve Melâmîlikte var olan "dünya" yaklaşımı ile uyumludur. Mevlânâ'nın "dünya Tanrı'dan gafil olmadan başka ne ki! Kumaş, altın gümüş, evlâd ve ayâl... Hiçbiri dünya değil bunların" ve daha açık olarak "geminin içinde su geminin helâki demek! Ama dışındaki su geminin yüzmesi, için şart!"⁶³ şeklindeki ifadelerinden de anlaşılacağı üzere "dünya" ile problem doğrudan dünyanın kendisiyle değil ona karşı ilgide ortaya çıkmaktadır. Mevlânâ'da da dışımızda kaldığı sürece sorun olmayan dünya içimize girdiği anda felakete dönüşür.⁶⁴

⁶¹ Ülgener, *Zihniyet ve Din*, 100-1.

⁶² Ülgener, *Zihniyet ve Din*, 100-1.

⁶³ akt. Ülgener, *Zihniyet ve Din*, 101.

⁶⁴ Ülgener, *Zihniyet ve Din*, 101.

Ülgener, *Din ve Zihniyet* adlı eserinde Mevlânâ'yı Melâmîlik ve ilk İslamî anlayışa yaklaştırmakla birlikte özellikle *İktisadi Çözülmenin Ahlâk ve Zihniyet Dünyası*'nda Mevlânâ'yı Bâtınî anlayışa yaklaştıracak alıntılar da yapar. Mevlânâ'yı yolların ayrılış noktasında bir isim olarak kodlamamızın nedeni de budur. Örneğin, Bâtınî anlayışla birlikte ilk İslam'da aşiret ve soy bağını aşan "çevre" anlayışı daralma yaşamış ve yakın akraba ve cemaate indirgenmiştir. Bu daralmanın boyutunu göstermek için Ülgener, Mevlânâ'nın "Cem'a yâr ol (topluluğa katıl) ve ihvan ve yârânı kendine çok kıl..., Sâlike yârân bir mertebe lâzım ve vâciptir ki eğer faraza insan şeklinde bir yâr ve müshâhip edinmeğe kadir olmazsa bâri âmn hacerden (taştan yontulmuş) bir yâri gerektir kim münferit olmaya"⁶⁵ sözlerini alıntılar.

Ülgener, Bâtınî anlayışın damgasını taşıyan kapalı sanat anlayışı gereği hem meslekler arası geçişin hem de aynı meslek içinde yükselmenin zorluğundan bahseder. Artık mesleklerin çevresi ve sınırları belirlenmiş, aşağıdan yukarıya çıkış birbirine bağlı bir organizma gibi biçimlenmiş ve içe kapanma yaşanmıştır. Her sanatın, mesleğin kendi örf ve adetleri yerleşmiştir. Üst kademeye çıkmak isteyen herkesin, yerleşen bu ortak geleneklere mutlak manada uyması istenmiş ve yükselme buna bağlanmıştır.⁶⁶ Ülgener, bireysel gelişmenin önünde engel olarak sunduğu ve içe doğru kapanmaya neden olan bu anlayışı Mevlânâ'dan "kişiyi herkande uryan ve kudretsiz görürsün yani bir kimseyi her ne yerde ki aç ve muhtaç müşahede kılırsın bil ki o kimse ustasından kaçmıştır"⁶⁷ şeklinde alıntı yaparak örneklemiştir.

Yükselmek için geliştirilen kuralların bir benzeri yetiştirme ve yetiştirmenin nasıl yapılacağı konusunda da belirlenmiştir. Sanat ve ustalığın rasyonel yollarla değil, onları bir sır gibi saklı tutan pir ve ustanın dizinin dibinde, onun emrinde uzun yıllar çalışarak elde edileceği anlayışından bahseden Ülgener

⁶⁵ akt. Sabri F. Ülgener, *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası* (İstanbul: Der, 1981), 67.

⁶⁶ Ülgener, *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, 87.

⁶⁷ Ülgener, *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, 89.

burada da Mevlânâ'dan alıntı yapar. "Edna hırfet üstadın talimi olmadan ele gelmez ve kimse nice eyyam üstad-ı kamile hizmet kılmayınca ol sanat kemal bulmaz."⁶⁸ Orta Çağ ahlâkında, her sanat ve hikmet gizli tutulduğu ölçüde değer kazanır. Mevlânâ'nın tarlanın yeşermesinin tohumun uzun zaman toprak altında saklanması ve altının da toprakta gizli kalmasıyla değerlendirildiğini söylemesi bu gizliliğin önemine yönelik bir vurgudur ve bu Bâtınî anlayışın yansıması olan meslek ahlâkında da karşılık görmüştür. Bütün bunlar esnafta zaten var olan sanat kıskançlığını daha da arttırmıştır.⁶⁹

Aynı zamanda Mevlânâ, Ülgener'in metinlerinde, döneminde var olan sorunları gören ve bunları eleştirerek dile getiren bir isim olarak da yer alır. Örneğin, çalışma ve sağlam temeller üzerine kurulu bir kazanç anlayışı yerine, kolaydan köşeyi dönmenin arandığı bir ahlâkın yerleşmesini Mevlânâ şöyle eleştirir:

*Dünya sevdasına kapılanlardan her biri aşâğılık (denî) bir hayale uymuş, kimi hazine ve define merakile bucağ kasacı ve define arayıcı olmuş... kimi yine bir hayal peşinde şişinerek dağ başlarında madenciliğe koyulmuş, o işten nice kâr ve hünerler edinmiş, bir başkası sây ve cehd ile imci avcılığı için enginlere açılmış, bir başkası çile çıkarmak için kilise hücrelerine çekilmiş, başkası gözünü hırs bürüyüp çiftlikler edinmiş...*⁷⁰

Başka bir yerde ise "... yaşlı genç herkes altının peşindedir"⁷¹ diyerek bu duruma dikkat çeker.

Kolaydan köşeyi dönme uğraşları sadece altın ve hazine arayışıyla sınırlı kalmamış, sihir ve büyü gibi yol arayışları sürekli olmuştur ve Mevlânâ'ya bakılırsa öyleleri vardır ki "ay ışığını bile kumaş ve libas gibi gösterip hemen ayaküstü arşunla ölçerler ve bazergânlara satarlar ve anın mukabilinde... bu gûna san'atten ve sarmaşık ve dolaşık hile ve hadiyatla bazergâmın sim ve zerir

⁶⁸ Ülgener, *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, 92-93.

⁶⁹ Ülgener, *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, 92.

⁷⁰ akt. Ülgener, *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, 116.

⁷¹ akt. Ülgener, *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, 126.

kaparlar.”⁷² Mevlânâ, bu tarz cehd ve mücadele etmeden kolay kazanç peşinde koşanları şiddetli bir dille eleştirmiş, helal kazancın önemini vurgulamıştır.⁷³ Ne var ki bütün bu tavsiyeler hedefe ulaşmada başarılı olamamıştır. Kolaydan kazanma ve köşeyi dönme, özellikle de altın ve hazine peşinde ömür geçirme hırsı durdurulamaz bir dalgaya dönüşmüştür.⁷⁴

Ülgener, iki farklı eserinde iki farklı Mevlânâ sunuyormuş gibi gözükmeye rağmen asıl olanın *Din ve Zihniyet* eserinde, ilk İslamî anlayışa ve Melâmîliğe yakın bir isim olarak sunulan Mevlânâ olduğunu söylemek mümkündür. Böyle düşünüyor olmamızın bazı sebepleri vardır. Bunların başında, Ülgener'in *Din ve Zihniyet* kitabında Mevlânâ üzerinde daha fazla durması ve bütüncül bir Mevlânâ okuması yapmış olması gelir. İkinci neden ise *Din ve Zihniyet*'in daha sonra yayınlanmış bir eser olmasıdır. Ayrıca Ülgener, açık ifadelerle Mevlânâ'yı Melâmîlik ve ilk İslamî anlayışın temsilcisi olarak ifade ederken, onu Bâtınî anlayışın bir temsilcisi olarak sunmamıştır. Ülgener'in Mevlânâ'dan, onu her iki tarafa da yaklaştıracı alıntılar yapması, Mevlânâ'nın git-gellerin bol olduğu, karmaşık bir dönemde yaşaması ve Melâmîlik ile Bâtınîlik arasında bir ayrım noktasında bulunmasıyla alkali bir durum olması mümkündür.

Sonuç

Çalışmada tümdengelim yöntemi takip edilmiş, Bu doğrultuda öncelikle ilk/öz İslamî anlayışta yer alan iktisat ahlâkına değinilmiş, sonrasında tasavvufun özellikle de Melâmîliğin iktisat yaklaşımı ele alınmış, son olarak ise yolların ayrılış noktasında bir isim olarak Mevlânâ'nın görüşlerinden bahsedilmiştir.

İnsanların iktisat anlayışları ile dinî-mistik değerleri arasında bir bağlantı söz konusudur. Bu iki yaklaşım genellikle aynı prensipler etrafında buluşur ve

⁷² akt. Ülgener, *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, 164.

⁷³ akt. Ülgener, *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, 159.

⁷⁴ akt. Ülgener, *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, 163.

birbirini besler. Birinin ortaya çıkmasına neden olan sebep ya da sebepler aynı zamanda diğetine de zemin hazırlar. Osmanlı'nın iktisadî anlayışının dönemin dinî-mistik yapısıyla bağlantılı olduğunun farkında olan Ülgener, devrin dinî-mistik yapısını inceler. Böylece hem dönemin insanlarının iktisadî anlayışını hem de o anlayışa kaynaklık oluşturan temeli ortaya çıkartmaya çalışır. Ne var ki o, sadece dönemin dinî-mistik yapısını ortaya çıkartmaya çalışmaz, bunun yanı sıra Weber'e karşı İslam'ı savunmak gibi bir gayeyle de hareket eder. Bu amaç, özellikle *Din ve Zihniyet* kitabında kendisini gösterir. İslam'ı, kapitalizmin gelişmesinde bir engel olarak sunan Weber'e karşı Ülgener, ilk İslamî anlayışın Calvinist iş ahlâkı değerleriyle benzeştiğini; ancak süreç içerisinde bu anlayışın ve onun devamcısı olan Melâmîliğin, Bâtınî yaklaşım karşısında geri plana düştüğü sonucuna ulaşır. O, Weber'in İslam'ı yerleştirdiği noktaya Bâtınîliği koyar ve dolayısıyla da kapitalizmin niçin gelişmediğini Bâtınîlik üzerinde gerekçelendirir.⁷⁵

Ülgener, bizzat Mevlânâ'nın içerisinde bulunduğu dönemi de kuşatacak bir aralığa yoğunlaşması ve bu konuda pek çok çalışmaya imza atması ve Mevlânâ'nın nerede konumlandırılacağı noktasında önemli bir isim olması dolayısıyla Mevlânâ'nın daha doğru anlaşılmasında kaynaklık oluşturacaktır. O, meseleye öncesi ve sonrasını dikkate alarak bütüncül bakmakta, dönemin şartlarını da dikkate almaktadır. Ülgener'in çalışmalarında en çok atıf yaptığı isimlerden birisi Mevlânâ'dır. Onun bazı çalışmaları üzerine yapılan araştırmalar da bunu doğrulamaktadır.⁷⁶ Başta *Mesnevî* olmak üzere Mevlânâ'nın eserleri Ülgener'in çalışmalarına önemli bir kaynaklık oluşturur. Ülgener'in en temelde iki amaçla Mevlânâ'nın eserlerinden alıntılar yaptığını söylemek mümkündür. Ülgener ilk olarak yaşadığı toplumun sorunlarının iyi bir gözlemcisi ve aktarıcısı olan Mevlânâ'nın görüşlerini kendi tezini doğrulayacak biçimde kullanır. Mevlânâ'nın kendi toplumunda şahit olduğu sorunları aktarmış ve eleştirilerde

⁷⁵ Ülgener, kapitalist Ahlâkı kritik etmemesi, ulaştığı sonuç açısından Weber'le benzeşmesi gibi açılardan eleştirilmekle birlikte bu nokta bizim çalışmamızın kapsamı dışında yer alır.

⁷⁶ Bu konuyla ilgili ikinci dipnota bakınız.

bulunmuş olması bu yaklaşıma kapı aralar. Yukarıda ifade edilen kolay kazanç peşinde koşanlara yönelik uyarılarını bu duruma örnek olarak vermek mümkündür. İkinci amaç ise bizzat Mevlânâ'nın sahip olduğu görüşleri aktarmak şeklinde gerçekleşir. Böylece Ülgener, kendi savunduğu görüşleri desteklemenin yanı sıra hem Bâtınîlik ve Mevlevîlik arasında yaşanan çatışma sürecine değinir hem de İlk İslamî anlayış ile Calvinist ahlâk arasında benzerlikler kurar.

Ülgener'in eserlerinde Mevlânâ'nın iktisat anlayışı genel hatlarıyla ortaya çıkmaktadır. Mevlânâ, Melâmîlik ile Bâtınîliğin mücadelesinde yolların ayrılış noktasında bir isim olarak karşımıza çıkar. Onun amacı, aralanmış kapının daha da açılmasını engellemektir. Mevlânâ, çalışmanın ve cehdin yanında yer almış, âtil bir tevekkül anlayışını eleştirmiştir. Kolaydan köseyi dönme peşinde olanları tenkit etmiş, helalinden, hak ederek kazanmayı vurgulamıştır. Aynı zamanda o, ibadet ile çalışmayı birbirinden ayrı görmemiş, çalışmayı da ibadetin bir parçası saymıştır. Tüm bu çizgiler Mevlânâ'yı ilk İslamî anlayışa yaklaştırmıştır. Ne var ki Mevlânâ'nın ve takipçilerinin savunduğu anlayış, Bâtınîlik karşısında geriye düşmüştür. Ülgener bu durumu; "... Mevlânâ ve izleyicileri arkadan istedikleri kadar: 'Çalışıp kazanmadan hazine bulmak nâdirdir ve nâdir üzere hükmetmek caiz değildir. Beher hal kisbetmek gerek mâdem ki ten kaadirdir!' diye dursunlar. 'Hayriye' şairi yolunu çoktan tayin etmiştir: 'Bulasın devleti bî-sây-ü amel!'"⁷⁷ şeklinde ifade etmektedir. Ülgener'in ana hatlarıyla ortaya koyduğu Mevlânâ'nın anlayışı Calvinist anlayışla pek çok noktada benzer.

Her ne kadar en çok atıf yaptığı isimlerden biri Mevlânâ olsa da Ülgener'in metinlerinde Mevlânâ parçalar halinde bulunmaktadır. Ülgener açısından Mevlânâ'nın nerede konumlandığını anlamak için onun çalışmalarına bütüncül olarak bakmak gerekir. Aksi hâlde onun metinlerinde hem Mevlevî anlayışı hem de Bâtınî anlayışı savunan iki farklı Mevlânâ varmış gibi bir izlenim

⁷⁷ Ülgener, *Zihniyet ve Din*, 156.

oluşabilir. Böyle bir çelişkiye düşmemek için onun metinleri bütüncül değerlendirilmeli, ağaçları aşır ormana odaklanılmalıdır.

Kaynakça

- Acar Mustafa. "Mevlâna ve İktisat: Bir Mistik Şairden İktisadi Hayata Dair Telkinler", *Necmettin Erbakan Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 3/2 (2021), 131-195.
- Barkan, Ö. Lütfi. "Bibliyografya: İktisadî İnhitat Tarihimizin Ahlâk ve Zihniyet Meseleleri". *İktisat Fakültesi Mecmuası*, 12/3-4 (1951), 162-173.
- Bıyıklı, Şaban. *Zihniyet Araştırmaları Bağlamında Sabri Ülgener'in Araştırma Yöntemi ve Klasik Kaynaklarının Kritiği*. İstanbul: Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Çağman, Ergin. "Sabri F. Ülgener'in Metodolojisi, Kaynakları ve Bazı Kavramlarına Dair Eleştiriler". *Marmara Üniversitesi Öneri Dergisi*, 12/45 (Ocak 2016), 93-118.
- Erdem, Ekrem. "Mesnevî'de Mevlâna'nın Dünya, Zühd, Rızık Ve Kanaat Telakkileri: İslam İktisat Düşüncesi Üzerinden Bir Telakkileri: İslam İktisat Düşüncesi Üzerinden Bir Değerlendirme". *İslam Ekonomisi ve Finansı Dergisi (İEFD)* 10 / 1 (2024), 240-273.
- Esen, Adem. *Mevlâna Celâleddin Rûmî'nin İktisat Anlayışı*. Konya: Rûmi Yayınları, 2007.
- Küçükkalay, A. Mesud. "Kaotik Bilgiden Senkronik Bilgiye Bir İktisat Tarihi Teorisi: Mehmet Genç". *Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi*, 12/22 (2007), 107-167.
- Pekdemir, Köksal. "Zihniyet ve Din-İslam Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlâkı". *İslamî İlimler Dergisi*, 12/1 (2017), 205-209.
- Safalı, Gülçin. *Mevlana'nın Mesnevi'sinde İktisat Ahlakına İlişkin Kodlar (Çalışma, Hırs, Nefs, Tevekkül, Dünya, Mal, İhtiyaç, Rızık, Şükür, Yoksul, Zenginlik vb.) ve Kalkınma İktisade ile Olası İlişkileri*. İstanbul: Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.

Ülgener, Sabri. *Darlık Buhranları ve İslam İktisat Siyaseti*. Ankara: Mayaş, 1984.

Ülgener, Sabri F. *Zihniyet ve Din İslam, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlâkı*. İstanbul: Derin , 2006.

Ülgener, Sabri. *İktisadi Çözülmenin Ahlâk ve Zihniyet Dünyası*. İstanbul: Der, 1981.

Ülgener, Sabri.. *Makaleler*. İstanbul: Derin, 2006.

Ülgener, Sabri. *Zihniyet Aydınlar ve İzm'ler*. Ankara: Mayaş, 1983.

Yay, Turan. "Kültür İktisadı ve İktisat Kültürü: Ülgener-Sayar Araştırma Programının Metodolojik Temelleri Üzerine," *Siyasal: Journal of Political Sciences* 30/ 1 (2021), 23-43.

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2025, c. 11, s. 1: 551-575

Ömer b. Abdülazîz'in Zekâtın Sarfına Dair Uygulamaları
'Umar ibn 'Abd al-'Azîz's Practices regarding the Expenditure of Zakât

Serkan AĞA

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı,
Dr., Presidency of Religious Affairs
ORCID: 0000-0002-1286-4776

DOI: 10.47424/tasavvur.1641823

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 18 Şubat / February 2025

Kabul Tarihi / Date Accepted: 4 Mayıs / May 2025

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2025

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Ağa, Serkan. "Ömer b. Abdülazîz'in Zekâtın Sarfına Dair Uygulamaları". *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 11/1 (Haziran 2025): 551-575.
<https://doi.org/10.47424/tasavvur.1641823>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0



Öz

Ömer b. Abdülazîz, 61/680 yılında Medine'de doğmuş ve Medine'nin tanınmış tâbiîn âlimlerinden eğitim almıştır. 86/705 yılında Hicaz valisi olarak atanmış ve yaklaşık yedi yıl bu görevi sürdürmüştür. 99/717 yılında halife ilan edilmiş ve 29 aylık halifeliği boyunca adaletli ve yenilikçi bir yönetim sergilemiştir. 101/720 yılında vefat etmiştir. Ömer b. Abdülazîz, birçok alanda olduğu gibi zekât alanında da adaletli ve kapsayıcı uygulamalar getirmiştir. Zekât uygulamalarında gönüllülük esasına dayalı bir sistem benimsemiş ve zorla zekât toplamamıştır. Vergi yükümlülüğünden muaf tutulmasını sağlayarak gönüllü zekât toplanmasını temin etmiştir. Ömer b. Abdülazîz, Tevbe suresinin 60. ayetini esas alarak zekâtın mevcut olan tüm sınıflara verilmesi gerektiğini savunmuştur. Ancak o, bu sınıfların kapsamını genişletmiş, özellikle savunma alanına birçok sınıftan pay ayırmış ve zekât malını günümüzde sarf edilmeyen yerlerde sarf etmiştir. Devlet eliyle zekât mallarını kullanarak toplumsal refahı artırmayı hedefleyen adaletli ve kapsamlı bir sistem oluşturmuştur. Ömer b. Abdülazîz'in zekâtın sarfına dair politikaları Müslümanlar için, günümüz sosyal yardım sistemleri açısından zekâtın sarf edildiği yerler önemli bir model teşkil edebilecek niteliktedir. Bu önemi göz önünde bulundurarak, bu çalışmada Ömer b. Abdülazîz'in zekâta ilişkin uygulamalarını ele aldık.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Zekât, Âmiller, İbnü's-sebîl, Muellefe-i kulûb, Maaşlar, Ömer b. Abdülazîz.

'Umar ibn 'Abd al-'Azîz's Practices regarding the Expenditure of Zakât

Abstract

'Umar ibn 'Abd al-'Azîz was born in Medina in 61/680 and received education from the well-known tâbiîn scholars of Medina. He was appointed as the governor of Hijaz in 86/705 and held this position for about seven years. He was declared caliph in 99/717 and displayed a just and innovative administration during his 29-month caliphate. He died in 101/720. 'Umar ibn 'Abd al-'Azîz introduced fair and inclusive practices in the field of *zakât* as in many other fields. He adopted a voluntary system in *zakât* practices and did not collect *zakât* by force. He ensured the voluntary collection of *zakât* by exempting them from tax liability. 'Umar ibn 'Abd al-'Azîz, based on the 60th verse of

Surah al-Tawbah, argued that *zakât* should be given to all existing classes. However, he expanded the scope of these classes, allocated shares from many classes, especially in the field of defence, and spent *zakât* wealth in places where it is not spent today. He created a just and comprehensive system aiming to increase social welfare by using *zakât* wealth through the state. ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azîz’s policies on the expenditure of *zakât* can serve as an important model for Muslims in terms of today’s social welfare systems. Considering this importance, in this study, we have discussed ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azîz’s practices regarding *zakât*.

Keywords: Fiqh, Zakât, ‘Âmilûn, Ibn al-Sabîl, Muallafa al-Qulûb, Salaries, ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azîz.

Giriş

Devletin temel sorumlulukları arasında toplumsal ihtiyaçları belirlemek, üretim faaliyetlerini düzenlemek, vergi tahsilatını gerçekleştirip ilgili yerlere yönlendirmek, kamu bütçesini hazırlamak, gelir-gider dengesini sağlamak, sosyal yardımlarda bulunmak, altyapı, sağlık ve eğitim gibi alanlara kaynak tahsis etmek yer almaktadır. Müslüman devletlerde bu sorumluluklar, vatandaşlardan topladığı vergi, zekât ve diğer gelirlerle finanse edilmiştir. Ömer b. Abdülazîz dönemi, bu finansman sürecinde zekâtın etkin bir araç olarak kullanıldığı bir dönemdir. Çalışmamız, Ömer b. Abdülazîz’in zekâtın sarfına dair uygulamalarını ele almaktadır.

Ömer b. Abdülazîz’in tam adı Ömer b. Abdülazîz b. Mervân b. Hakem b. Ebî'l-Âs b. Ümeyye b. Abdü Şems b. Abdü Menâf b. Kusay b. Kilâb el-Kureyşî el-Ümevî’dir. Babası, Mısır Valisi Abdülazîz b. Mervân (öl. 86/705), annesi ise Hz. Ömer’in torunu Ümmü Âsım Leylâ’dır.¹

¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa’d el-Bağdâdî İbn Sa’d, *et-Tabakâtü'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru Sâdr, 1968), 5/330; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 5/114; Ali Muhammed es-Sallâbî, *Ömer b. Abdülazîz Meâlimu't-Tecdîd ve'l-İslâhu'r-Râşidî alâ Minhâci'n-Nübüvve* (Kahire: Dâru't-tevzî' ve'n-neşri'l-İslâmiyye, 1427/2006), 11-12; Murteza Köse, “Sosyal Siyaset Kavramı ve Ömer b. Abdülazîz’in Sosyal Siyaseti”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2010), 80.

Ömer b. Abdülazîz'nin doğum tarihi konusunda 60/679,² 61/680³ ve 63/683⁴ şeklinde farklı rivayetler bulunmakla birlikte, tarihçilerin çoğunluğu 61/680 yılında Medine'de doğduğunu belirtir.⁵ Mısır'ın Hulvan şehrinde doğduğu da rivayet edilmiştir.⁶

Ömer b. Abdülazîz, çocukluğunun ilk yıllarını Medine'de dayılarının yanında geçirmiştir. Küçük yaşta Kur'ân hafızı olan Ömer b. Abdülazîz, dayısı Abdullah b. Ömer (öl. 73/693) ve Enes b. Mâlik (öl. 93/711-12) gibi sahâbenin yanında yetişmiş, tâbiünden Ubeydullah b. Abdullah (öl. 98/716), Saîd b. Müseyyeb (öl. 94/713) ve Urve b. Zübeyr (öl. 94/713) gibi Medine'nin meşhur yedi tâbiî âlimden ders almıştır. Bu dönemde aldığı eğitim, onun ilerideki ilmi ve idari başarılarının temelini oluşturmuştur.⁷

Ömer b. Abdülazîz amcası Abdülmelik b. Mervân'ın (öl. 86/705) kızı Fatıma ile evlenmiştir. Kayınbabasının vefatından sonra, 86/705 yılında, hilafete Abdülmelik'in oğlu I. Velîd b. Abdülmelik (öl. 96/715) geçmiştir. Velîd, o zaman yirmi beş yaşında olan Ömer b. Abdülazîz'i 86/705 veya 87/706 yılında Hicaz valisi olarak tayin etmiştir. Valiliğin merkezi Medine idi.⁸

Ömer b. Abdülazîz, Irak valisi Haccâc b. Yûsuf'un (öl. 95/714) uygulamalarını sert bir şekilde eleştirmiş ve I. Velîd'e bu eleştirileri içeren bir mektup yazmıştır. Ömer, mektuptan haberdar olan Haccâc'ın baskısıyla, I. Velîd tarafından 93/712 yılında görevden alınmıştır. I. Velîd'in vefatından sonra, yerine kardeşi Süleymân b. Abdülmelik (öl. 99/717) geçmiştir. I. Velîd halifeliği döneminde, Süleymân'ı veliahtlıktan azletmek istemiş ancak Ömer b.

² İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 5/330; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 5/115.

³ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân İbn Hibbân, *es-Sikât* (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1393/1973), 5/151.

⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 5/330; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 5/115.

⁵ Sallâbî, *Ömer b. Abdülazîz Meâlimu't-Tecdîd*, 13.

⁶ Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân* (Beyrut: Dâru Sâdr, 1994), 5/298; Köse, "Ömer b. Abdülazîz'in Sosyal Siyaseti", 80.

⁷ Sallâbî, *Ömer b. Abdülazîz Meâlimu't-Tecdîd*, 16-22; İsmail Yiğit, "Ömer b. Abdülazîz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/53.

⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 5/331; Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen ed-Dımaşkî İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımaşk* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 45/140; Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Dâru'l-Fikr, 1407/1986), 9/194; Yiğit, "Ömer b. Abdülazîz", 34/53; Köse, "Ömer b. Abdülazîz'in Sosyal Siyaseti", 81.

Abdülazîz buna direnmiştir. Süleymân halife olunca, Ömer b. Abdülazîz'i danışman olarak atamış ve son hastalığı sırasında kardeşleri ve oğulları bulunmasına rağmen, Ömer b. Abdülazîz'i veliaht olarak tayin etmiştir. Süleymân'ın ölümünün ardından, Ömer b. Abdülazîz halifelige sıcak bakmasa da, ısrarlar sonucunda 99/717 yılında halife ilan edilmiştir.⁹

Ömer b. Abdülazîz, 39 yaşında, 20 Receb 101/720 tarihinde, Cuma gecesi, Suriye'nin Maaret şehrine bağlı Deyr-i Sem'ân'da vefat etmiştir. Hz. Ebû Bekir (öl. 13/634) gibi, 29 ay boyunca halifelik yapmıştır.¹⁰ Ömer b. Abdülazîz'in vefat sebebi konusunda farklı rivayetler bulunmaktadır. Bazı kaynaklar, onun verem hastalığı nedeniyle vefat ettiğini belirtirken, diğer rivayetlerde Abdülmelik'in oğullarının, Ömer b. Abdülazîz'in kölesini bin dinar ve azat edilme vaadiyle zehirleme konusunda ikna ettiği ve bu zehirlenme sonucu öldüğü ifade edilmektedir.¹¹

Ömer b. Abdülazîz, hafız, alim, amil, müctehid, sünneti bilen adaletli bir devlet başkanı olup, birçok kişiden hadis rivayet eden ve birçok kişinin kendisinden hadis rivayet ettiği bir şahsiyettir.¹² Süfyân es-Sevrî (öl. 161/778) ve İmam Şâfiî (öl. 204/820), ilk dört halifeden sonra beşinci halifenin Ömer b. Abdülazîz olduğunu belirtmişlerdir.¹³

Ömer b. Abdülazîz, Medine'ye vali olduğunda, işlerini danıştığı fıkıhçılardan oluşan bir şura kurmuş, halife olduğunda ise, ünlü alimleri danışman olarak atamış ve diğer şehirlerde bulunan alimlerden tavsiyeler almak amacıyla mektuplar göndermiştir.¹⁴ Ömer b. Abdülazîz, müctehid ve fakih olarak aldığı kararları fukahâdan oluşan bir heyetle istişare ederek

⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 5/335-339; Ebû'l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed el-Cezerî İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbü'l-Arabî, 1417/1997), 4/51; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 15/123-125; Yiğit, "Ömer b. Abdülazîz", 34/53; Köse, "Ömer b. Abdülazîz'in Sosyal Siyaseti", 81-82.

¹⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 5/407; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/151; Sallâbî, *Ömer b. Abdülazîz Meâlimu't-Tecdîd*, 349; Yiğit, "Ömer b. Abdülazîz", 34/54.

¹¹ İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 9/209-210; Sallâbî, *Ömer b. Abdülazîz Meâlimu't-Tecdîd*, 344-345.

¹² Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998), 1/90; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 5/115.

¹³ İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimaşk*, 45/191; Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, 1/90.

¹⁴ Yiğit, "Ömer b. Abdülazîz", 34/53.

yürütmesi, onun zekât politikalarının Müslümanlar için, günümüz sosyal yardım sistemleri açısından zekâtın sarf edildiği yerler önemli bir model teşkil etmesini sağlamaktadır. Bu önemi göz önünde bulundurarak, bu çalışmada Ömer b. Abdülazîz'in zekâtın sarf edildiği yerlere dair uygulamaları ele alınacaktır.

Ömer b. Abdülazîz'in kaleme aldığı bir eser mevcut değildir. Onun zekât ve kamu maliyesi ile ilgili diğer uygulamaları, başta emvâl ve haraç eserleri olmak üzere klasik dönem eserlerinde nakledilmiştir. Modern dönemde de bu konular üzerinde çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Çalışmamızda amacımız, bu çalışmaları temel alarak Ömer b. Abdülazîz'in zekâtın sarfına dair uygulamalarını inceleyip, bunların günümüze uygulanabilirliğini ortaya koymaktır. İlk olarak, Ömer b. Abdülazîz'e göre zekâta tabi olan mallar konusuna değinilecek, ardından çalışmamızın ana konusu olan Ömer b. Abdülazîz'in zekâtın sarfına dair uygulamaları detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

Ömer b. Abdülazîz'in zekât ile ilgili uygulamaları için daha çok emvâl ve haraç türü eserlerden yararlanılmıştır. Bu eserlerin başında, Ebû Ubeyd'in (öl. 224/838) *Kitâbü'l-Emvâl*'i gelmektedir. Bu eser, özellikle Hz. Ömer (öl. 23/644) ve Ömer b. Abdülazîz'in uygulamaları başta olmak üzere, İslam'ın ilk iki yüz yılına ait kamu maliyesi hakkında zengin bilgiler içermektedir. Ebû Ubeyd, eserinde özellikle vergi konusunda malî ilkeleri sistemli bir şekilde ele alır. Eser, rivayet usulüyle yazılmış olup fey, cizye, haraç, humus, arazi gelirleri ve zekât konularını ihtiva eder. Bu alanda en çok yararlandığımız bir diğer eser ise İbn Zencûye'nin (öl. 251/865) *Kitâbü'l-Emvâl*'idir. Bu eser, büyük ölçüde hocası Ebû Ubeyd'in *Kitâbü'l-Emvâl*'ini esas alarak yazılmış olup, hadisleri aynı tarik ile rivayet etmiştir. Fıkîh görüşler, çeşitli konulardaki yorumlar ve naslar hakkındaki açıklamalar aynen nakledilmiştir. İbn Zencûye, başlangıçtan zekât bahsine kadar Ebû Ubeyd'in tertibine büyük ölçüde uymuş; ancak zekât bahsinden itibaren bu uygunluk azalmış, Ebû Ubeyd'in eserinde yer almayan bazı konulara değinmiş ve birkaç hususta ona muhalefet etmiştir.

Günümüzde, Ömer b. Abdülazîz'in zekât uygulamalarına dair çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Bunlardan bazıları şunlardır:

1. Ali Muhammed es-Sallâbî, *Ömer b. Abdülazîz Meâlimu't-Tecdîd ve'l-İslâhu'r-Râşidî alâ Minhâci'n-Nübüvve*.¹⁵ Bu eser, Ömer b. Abdülazîz'in hayatını, önemli özelliklerini, müçtehit olarak kabul edilmesini, Hâricî, Şîa, Kaderiye, Mürcie ve Cehmiyye mezheplerine karşı duruşunu, sosyal, ilmî ve davet hayatını, malî ıslahatlarını, dönemin yargı kurumunu, bazı fikhî içtihatlarını, idari fikhını ve vefatını ele almaktadır. Ali Muhammed es-Sallâbî, malî ıslahatlar bölümünde Ömer b. Abdülazîz'in zekâta dair uygulamalarına değinmiş, ancak detaylara girmemiştir.

2. Âdem Apak, *Emevîler Döneminde Zekât Uygulamaları*.¹⁶ Yazar, makalesinde Emevî dönemindeki halife ve valilerin, özellikle Ömer b. Abdülazîz'in hilafeti dönemindeki zekât uygulamalarını dikkate alarak yazmıştır. Yazar, makalesinde Ömer b. Abdülazîz'e göre hangi mallarda zekât olduğunu, zekâtın tahsil usulünü ve zekâtın sarf edileceği yerleri ele almıştır. Ancak çalışmamızda en çok üzerinde durduğumuz konu, zekâtın sarf edildiği yerler ve bunların günümüzde uygulanabilirliği iken, yazar sadece zekât verilecek yerleri kısaca zikretmekle yetinmiştir.

3. Mevlüt Koyuncu, *Emevi Halifesi Ömer b. Abdülazîz ve Devri (717-720)*.¹⁷ 1987 yılında Ortaçağ Tarihi Ana Bilim Dalı alanında doktora tezi olarak hazırlanmıştır. Yazar, tezinde Ömer b. Abdülazîz'in hayatını, idarî ve malî uygulamalarını kapsamlı bir şekilde ele almıştır. "Ömer b. Abdülazîz'in Mâlî İcraatı" başlığı altında "Zekât ve uşr ile ilgili icraatları" ve "Baldan zekât alınması" konularını, "Ömer b. Abdülazîz'in vergi tahsilindeki adaleti" başlığı altında zekâtın tahsil usulünü, "Sosyal güvenliğin icra edilmesi" başlığında da zekâtın sarf yerlerini incelemiştir. Ancak, zekâtın sarf edildiği yerlerin detaylarına girmemiştir.

¹⁵ Sallâbî, *Ömer b. Abdülazîz Meâlimu't-Tecdîd*.

¹⁶ Âdem Apak, "Emevîler Döneminde Zekât Uygulamaları", *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 303-322.

¹⁷ Mevlüt Koyuncu, *Emevi Halifesi Ömer b. Abdülazîz ve Devri (717-720)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1987).

1.1. Ömer b. Abdülazîz'in Zekâtın Sarfına Dair Uygulamaları

Ömer b. Abdülazîz, birçok alanda reform niteliğinde uygulamaları hayata geçirmiştir. Özellikle zekâtın sarf edildiği sekiz sınıfın kapsamını geniş tutarak zekât malının birçok alanda kullanılmasını sağlamıştır.

Ömer b. Abdülazîz'in kimseden zorla zekât almadığı nakledilmiştir. Nitekim Basra valisi Adî b. Ertât'a (öl. 102/720) gönderdiği mektupta şöyle demiştir: "İnsanları fidye, sofrâ külfeti ve vergi mükellefiyetinden muaf tut. Zira vergi, insanların mallarını eksiltmektir. Allah (c.c.) şöyle buyurur: '*İnsanların mallarını eksiltmeyin ve yeryüzünde fesat çıkararak fenalık etmeyin.*'"¹⁸ O hâlde sana zekât getiren kimsenin zekâtını al. Kim ki sana zekâtını vermezse Allah onu hesaba çekecektir."¹⁹ Yine, Mekke valisi Abdülazîz b. Abdullah'a (ö.?), Mekke halkından vergiyi kaldırmasına dair bir yazı yazmıştır. Vergi kaldırıldıktan sonra, Mekke halkı mallarının zekâtı olarak yedi bin dinar getirmiştir. Bu zekâtı Ömer b. Abdülazîz'e gönderen Abdülazîz b. Abdullah'a, zekât malını geri göndererek bunları Mekke'nin fakirleri arasında taksim etmesini emretmiştir.²⁰ Bu uygulamalar, Ömer b. Abdülazîz'in adil yönetim anlayışını ve zekâtın, zorlamadan, gönüllülük esasıyla toplanmasını ön plana çıkardığını göstermektedir.

Zekâtın farz olabilmesi için kişinin Müslüman ve hür olması gerekmektedir.²¹ Ömer b. Abdülazîz'e göre, zimmî statüsünden çıkarak Müslüman olan bir bireyden cizye sorumluluğu kalkar ve eğer zekâta tabi bir malı varsa kendisinden zekât alınır.²² Ancak bir Müslüman, haraç arazisini satın alırsa, bu araziden dolayı kendisinden haraç vergisi ve hububat mahsulünden zekât tahsil edilir.²³

¹⁸ Hûd, 11/85.

¹⁹ Kâsım b. Sellâm Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl* (Mısır: Dârü'l-Hedyî'n-Nebevi, 1428/2007), 2/198; Apak, "Emevîler Döneminde Zekât Uygulamaları", 311.

²⁰ Ebû Ahmed Humeyd b. Mahled İbn Zencûye, *Kitâbü'l-Emvâl*, thk. Şâkir Zib Feyyâz (Suudi Arabistan: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhûsi ve'd-Dirâsâtü'l-İslâmiyye, 1406/1986), 3/1194.

²¹ Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fî tertîbi's-şerâ'i'* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1406/1986), 2/4-6; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müttakîn* (Beyrut-Dimeşk-Amman: el-Mektebü'l-İslâmî, 1412/1991), 2/149.

²² Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Âdem, *Kitâbü'l-Harâc* (Kahire: Matbaatü's-Selefiyye, 1384), 58.

²³ Yahyâ b. Âdem, *Kitâbü'l-Harâc*, 160-162; Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, 1/170.

Hür olmadığı ve malı sahibine ait olacağı için kölenin zekât sorumluluğu yoktur. Ömer b. Abdülazîz, mükâtebin malında da zekât olmadığını belirtmiştir.²⁴ Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre, mükâtebin malında zekât bulunmamaktadır. Bu görüşün dayanağı, mükâtebin eksik (nakıs) bir mülkiyete sahip olmasıdır; zira zekâtın verilmesi için tam mülkiyet şarttır. Buna karşılık, Ebû Sevr (öl. 240/854), mükâtebin malında zekâtın bulunması gerektiğini savunmuştur ve mükâtebin eksik mülkiyete değil, eksik tasarrufa sahip olduğunu ifade etmiştir.²⁵

1.1. Zekâta Tâbi Mallar

Ömer b. Abdülazîz, halife olduğunda Medine'ye haber göndererek Hz. Peygamber ve Hz. Ömer'in zekâta dair belgelerini istediği nakledilmiştir. Hz. Peygamber'in Necran'a zekât memuru olarak gönderdiği Amr b. Hazm'a (öl. 53/673 [?]) yazdığı belge Amr b. Hazm'ın oğullarının yanında, Hz. Ömer'in belgesi ise Hz. Ömer'in yakınlarının yanında bulunmuştur. Ömer b. Abdülazîz, bu iki belgenin istinsah edilmesini istemiştir. Bu belgelerde deve, sığır, davar, altın, gümüş, hurma, tahıl ve kuru üzümde zekât olduğu, nisâbları ve verilecek miktarlar detaylıca yazılmıştır.²⁶

Ebû Ubeyd, Ömer b. Abdülazîz'in sığırlardan zekât aldığı gibi camızlardan da zekât aldığını aktarmıştır.²⁷ Başlangıçta atları zekâta tabi tutmayan Hz. Ömer, atların çoğaldığını görünce her bir at için bir dinar veya on dirhem, beygirler için de beş dirhem zekât alınmasını uygun görmüştür. Hz. Osman (öl. 35/656), Hz. Ali ve Muâviye (öl. 60/680) de aynı uygulamayı devam ettirmişlerdir. Hatta Muâviye, telef olan atlar için at sahiplerini sorumlu tutmuştur.

²⁴ Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, 2/123; İbn Zencûye, *Kitabü'l-Emvâl*, 3/1017.

²⁵ Ebû'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'lîl-i'l-Muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1356/1937), 1/100; Ebû Saïd Abdüsselâm b. Saïd b. Habîb et-Tenûhî Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994), 1/307; Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1402/1982), 1/246; Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1999), 1/154; Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed el-Makdisî İbn Kudâme, *el-Muğnî* (Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1388/1968), 2/466.

²⁶ Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, 2/5; İbn Zencûye, *Kitabü'l-Emvâl*, 2/798.

²⁷ Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, 2/36; İbn Zencûye, *Kitabü'l-Emvâl*, 2/851.

Ömer b. Abdülazîz, halife olunca bu uygulamaya son verdiği ve atlardan zekât almadığı nakledilmiştir.²⁸ Ebû Yûsuf (öl. 182/798), İmam Muhammed (öl. 189/805), Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre de atlar zekâta tabi değildir.²⁹ Ancak Ebû Hanîfe'ye (öl. 150/767) göre nakliye, binek ve cihat amacıyla kullanılan atlar zekâta tabi değildir; sütünden yararlanmak veya üreyip çoğalmaları amacıyla beslenen, sâime, erkek ve dişi karışık atlar zekâta tabidir. Sadece erkek veya sadece dişi atlar ise zekâta tabi değildir.³⁰ Atların zekâtı konusunda, Ebû Hanîfe dışındaki âlimlerin çoğunluğu, Ömer b. Abdülazîz'in uygulamasını tercih etmişlerdir.

Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre, âmile (ziraat, nakliyat, binek vb. işlerde kullanılan hayvan) ve sâime (yılın büyük kısmını meralarda otlayarak geçiren) hayvanlardan zekât alınmaz. Şâfiî mezhebinin bir diğer görüşüne göre, aç kaldığında yaşamını sürdüremeyecek kadar az beslenen hayvanlarda da zekât yükümlülüğü bulunmaz. Buna karşın, Mâlikî mezhebi, âmile ve sâime hayvanlardan da zekât alınması gerektiğini savunur.³¹ Ebû Ubeyd, Ömer b. Abdülazîz'in verimli ve ziraat yapılan arazilerde çalıştırılan develerden zekât alınmasını emrettiğini, fakat âmile sığırlarda zekât olmadığını, zekâtın yalnızca süt için çiftlikte yetiştirilen sığırlarda olduğunu belirttiğini nakletmiştir.³² Ömer b. Abdülazîz'e göre, bir hayvandan zekât alınabilmesi için hayvanın genellikle sütünden ve etinden yararlanan bir hayvan olması gerekmektedir. Nitekim, sığır ve davarlar âmile olarak kullanılmamaktadır. Ancak, deve gibi hem sütünden

²⁸ İbn Zencûye, *Kitabü'l-Emvâl*, 3/1022-1026.

²⁹ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, 2/34; Râdiyyüddîn Ebû Bekr b. Alî el-Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire* (Matbaatü'l-hayriyye, 1322), 1/119; Ebû'l-Velîd Süleymân b. Halef el-Bâcî, *el-Müntekâ şerhi Muvatta'* (Mısır: Matbaatü's-Saâdet, 1332), 2/171; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/251; Mâverîdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 3/192; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/463.

³⁰ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, 2/34; Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire*, 1/119.

³¹ Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414), 2/165; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Mâlikî el-Haraşî, *Şerhu Muhtasar-ı Halîl* (Mısır/Bulak: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1317/1899), 2/148; Mâverîdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 3/188-189; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/430.

³² Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, 2/25, 30; İbn Zencûye, *Kitabü'l-Emvâl*, 2/832, 847.

ve etinden yararlanılan hem de yük taşıma ve binek olarak kullanılan hayvanlar, çalıştırılırsalar dahi (âmile) zekâta tabi tutulmaktadır. Ayrıca, iki nisâb miktarı arasında zekât bulunmamaktadır.³³

Ömer b. Abdülazîz'in baldan zekât alıp almadığına dair farklı rivayetler bulunmaktadır.³⁴ Bunun yanında, madenlerden humus yerine zekât almayı tercih etmiştir. Ayrıca, balık avından elde edilen kazancın gümüş zekât nisâbı olan iki yüz dirheme ulaştığında, bu kazançtan zekât alınmasını emrettiği nakledilmiştir. Ömer b. Abdülazîz, balıkları madenler gibi değerlendirerek aynı kuralara tabi tuttuğu aktarılmıştır.³⁵

Ömer b. Abdülazîz'in ticaret malından elde edilen kâr üzerinden bir yıl geçmedikçe zekât yükümlülüğüne tabi tutulmadığı nakledilmiştir. Ayrıca, sermaye ile kârın birleştirilmesinin mümkün olmadığı, kârın zekât hesaplamasında yılı ayrıca başlatması gerektiği belirtilmiştir.³⁶ Ömer b. Abdülazîz, alacağını sonradan tahsil eden birinin sadece geçmiş bir yıla ait zekâtı vermesi gerektiğini belirtmiştir.³⁷ Daha önce devlet adamları veya başkaları tarafından haksız yere alınmış malları sahiplerine iade ettiğinde, bu mallardan da zekât alınmıştır.³⁸

Ömer b. Abdülazîz'in devlette çalışan memurların maaşlarından, asker maaşlarından (atıyye), ödül, hibe ve teşvik amacıyla verilen desteklerden zekât aldığı aktarılmıştır.³⁹ Bu uygulamada yıl şartını koşmamıştır.⁴⁰ Ömer b. Abdülazîz'e göre alınan maaş ve ücretin zekâtı kırkta birdir.⁴¹ Yûsûf el-Karadâvî, mo-

³³ Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, 2/35; İbn Zencûye, *Kitabü'l-Emvâl*, 2/839.

³⁴ Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, 2/162-163; İbn Zencûye, *Kitabü'l-Emvâl*, 3/1022, 1090, 1093-1094.

³⁵ Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, 1/471; İbn Zencûye, *Kitabü'l-Emvâl*, 2/752.

³⁶ Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, 2/71.

³⁷ Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, 2/89.

³⁸ Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, 2/89; Yûsuf el-Karadâvî, *Fıkhü'z-Zekât* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1435/2014), 421.

³⁹ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403), 4/78 (No. 7037); Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, 2/89; Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef fi'l-ehâdîs ve'l-âsâr* (Riyad: Müessesetü'r-Rüşd, 1409/1989), 2/407 (No. 10470); Karadâvî, *Fıkhü'z-Zekât*, 421.

⁴⁰ Karadâvî, *Fıkhü'z-Zekât*, 411.

⁴¹ Karadâvî, *Fıkhü'z-Zekât*, 434-435.

dern devletlerin aldıkları vergilerin de bu mahiyette olduğunu belirtmektedir.⁴² Devlette çalışan memur ve işçilerin aldıkları maaş ve ücretlerde zekât olup olmadığı konusunda çeşitli görüşler mevcuttur. Muhammed el-Gazzâlî'ye (öl. 1996) göre maaş ve ücretlerde, ekin ve meyvelerdeki nisâb aranır ve bunlardan öşür alınır.⁴³ Abdülvahhâb Hallâf (öl. 1956) ve Muhammed Ebû Zehrâ (öl. 1974) gibi bazı alimler, maaş ve ücretlerin diğer birikimlerle birlikte nisâb miktarı olan 80,18 gram altının değerine ulaşması ve üzerinden bir yıl geçmesi durumunda zekâta tabi olduğunu savunurlar.⁴⁴ Bazı alimler ise nisâba ulaşmaz veya üzerinden bir yıl geçmezse, ihtiyaçlar giderildikten ve borçlar düştükten sonra kalan kısmın %2,5'inin zekât olarak verilmesi gerektiğini ifade ederler.⁴⁵ Yûsûf el-Karadâvî (öl. 2022) gibi bazı alimlere göre ise maaş ve ücretlerin nisâb miktarına ulaşması gerekmez. Çünkü maaş ve ücretler, miras ve bağış gibi müstefât mala benzerler ve müstefâd malda yıl şartı aranmaz.⁴⁶

Günümüzde devlette çalışan memurların maaşlarından yapılan kesintiler, vergilendirme ve sosyal güvenlik katkıları gibi çeşitli kalemleri içermektedir. Bu kesintiler, modern devletlerin kamu gelirlerini ve sosyal güvenlik sistemlerini finanse etmek için uyguladıkları bir yöntemdir. Modern vergi sistemlerinde uygulanan bu yöntem, zekâtın dini bir ibadet olması ve harcandığı yerler açısından vergi ile arasında bazı farklılıklar bulunmasına rağmen, Ömer bin Abdülazîz'in maaş ve ücretlerden zekât almasının mantığına benzediği ifade edilebilir.

1.2. Zekâtın Sarf Edildiği Yerler

Tevbe suresinin 60. ayetinde zekâtın verilmesi gereken sekiz sınıf belirtilmiştir: Fakirler, miskinler, zekât toplayan memurlar (âmiller), kalpleri İslâm'a ısındırılacak olanlar (müellefe-i kulûb), özgürlüğüne kavuşturulacak köleler

⁴² Karadâvî, *Fıkhü'z-Zekât*, 421.

⁴³ Muhammed el-Gazzâlî, *el-İslâm ve'l-evzâ'u'l-iktisâdiyye* (Mısır: Dâru Nahde, ts.), 118; Karadâvî, *Fıkhü'z-Zekât*, 428-429; Bella el-Hasan Ömer Müsâid, "Zekâtü'r-ravâtibi ve'l-ücûri ve îrâdâtî'l-miheni'l-hürre", *Mecelletü Câmi'ati'l-Melik Suûd* 14/2 (1422/2002), 3.

⁴⁴ Müsâid, "Zekâtü'r-ravâtibi ve'l-ücûri", 4.

⁴⁵ Mehmet Keskin, "Zekâta Tabi Mallar ve Nisap Miktarları", *Zekât İlmi hali*, mlf. Yaşar Yiğit vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013), 112-114.

⁴⁶ Müsâid, "Zekâtü'r-ravâtibi ve'l-ücûri", 4.

(rikâb), borçlular, Allah yolunda cihat edenler (fi sebîlillâh) ve yolda kalmış yolcular (ibnû's-sebîl).

Ömer b. Abdülazîz, İbn Şihâb'a (öl. 124/742) zekâtın verileceği yerlerle ilgili sünneti yazmasını emrettiği nakledilmiştir. Bunun sonucunda yazılan belgede, Tevbe suresinin 60. ayetinde belirtildiği gibi, zekâtın sekiz hisseye ayrılacağı detaylıca belirtilmiştir. Buna göre:

- Bir hisse fakirlere,
- Bir hisse miskinlere,
- Bir hisse zekât toplayan memurlara,
- Bir hisse kalpleri İslâm'a ısındırılacak olanlara,
- Bir hisse özgürlüğüne kavuşturulacak kölelere,
- Bir hisse borçlulara,
- Bir hisse Allah yolunda cihat edenlere,
- Bir hisse de yolda kalmış yolculara verilecektir.⁴⁷

Zekâtın âyette belirtilen sekiz sınıfın tamamına mı, yoksa mevcut olan bir sınıf veya bir kısmına mı verilmesi gerektiği konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Ömer b. Abdülazîz'e göre, zekâtın mevcut olan tüm sınıflara temlik edilerek verilmesi gerekmektedir. Eğer bu mümkün değilse, var olan sınıflara verilmelidir.⁴⁸

Ömer b. Abdülazîz'in, zekât malını âyette geçen sekiz sınıf kapsamında borçluların borçlarını ödediği, bekârları evlendirdiği, mehirlerini ödediği ve hatta cizye borcu olanlara yardımda bulunduğu aktarılmıştır. Nakledildiğine göre Ömer b. Abdülazîz döneminde bolluk olduğu için fakirler araştırılmış, bulunamayınca tellallar tarafından, "Nerede borçlular, nerede evlenmek isteyen-

⁴⁷ Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, 2/256; İbn Zencûye, *Kitabü'l-Emvâl*, 3/1104.

⁴⁸ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb* (Kahire: İdâretü't-tubâati'l-müniriyye, 1344-1347), 6/186; Zübeyr Aslan, "İslâm Hukukunda Müllefe-i Kulûb Kapsamındaki Gayri Müslimlere Zekât Fonundan Pay/Hisse Tahsisi", *Batman Akademi Dergisi* 7/2 (2023), 222.

ler, nerede miskinler, nerede yetimler" diye çağrılar yapılmıştır. Ömer b. Abdülazîz, Irak valisi Abdülhamîd b. Abdurrahmân'a (öl. 120 [?]) yazdığı mektupta şöyle demiştir: "Sefahat ve israf yolları dışında borçlu düşen ne kadar kimse varsa borcunu öde. Malı olmayıp da evlenmek isteyen ne kadar bekâr varsa, onları evlendir ve mehirlerini öde." Abdülhamîd de cevaben, borçlu olanların borçlarını ödediğini ve bulabildiği ne kadar bekâr varsa evlendirdiğini yazmıştır.⁴⁹ Bu uygulamalar, Ömer b. Abdülazîz'in sosyal adalet ve yardımlaşmayı teşvik eden, toplumun her kesimine hitap eden bir yönetim anlayışını benimsemiş olduğunu göstermektedir.

Ömer b. Abdülazîz'den önceki idareciler, Hz. Peygamber'in mescidini Cuma günleri tütsülemek ve Ramazan ayında güzel koku sürmek gibi adetleri öşür ve zekât malından karşılardı. Nitekim Hz. Ömer minbere oturduğunda, Abdullah el-Mücmir'in (ö.?) tütsü yaktığı, Abdullah'ın oğlu ve Hz. Ömer'in azatlısı olan Nuaym b. Abdullah'ın (öl. 120 [?]) da Mescid-i Nebvî'yi tütsülediği ve bu sebeple her ikisinin de el-Mücmir (tütsü yakıcı) lakabını aldığı nakledilmiştir. Bu uygulama, râşid halifeler, Muâviye ve Ömer b. Abdülazîz'den önceki Emevî halifeleri döneminde sürdürülmüştür. Ancak, Ömer b. Abdülazîz halife olunca bu uygulamayı kaldırdığı aktarılmıştır. Bu değişiklik, Ömer b. Abdülazîz'in zekât ve öşür mallarının kullanımında daha titiz ve adil bir yaklaşım benimsediğini göstermektedir. Onun yönetim anlayışında, zekât ve öşür mallarının toplumsal fayda ve ihtiyaç sahiplerine yönelik olarak kullanılmasının önemini vurgulayan bir prensip vardı.⁵⁰

1.2.1. Fakirler

Ömer b. Abdülazîz'e göre fakir, ilk defa askerliğe alınacak muhtaç kişiler ile bedensel ve sağlıksal özürlerden dolayı askerliğe elverişli olmayan muhtaç

⁴⁹ Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, 1/363; İbn Zencûye, *Kitabü'l-Emvâl*, 2/565; İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, 45/213; Muhammed b. Abdullah eş-Şebbânî, "es-Sükkân ve't-tenmiyye mine'l-menzûri'l-İslâmî", *Mecelletü'l-Beyân* 85/238 (1415/1995), 43-49.

⁵⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 5/399; İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 2/141 (No. 7445); Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilbâkî ez-Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî ala Muvatta' el-İmâm Mâlik* (Kahire: Mektebetü's-Sekâfe ed-Diniyye, 1324/2003), 1/161; Luvis Şeyho, *en-Nesrâniyye ve Âdâbuhâ beyne Arabî'l-Câhiliyye* (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1989), 401.

kişileri kapsar. Ömer b. Abdülazîz'in fakirlerin hissesini ikiye ayırdığı nakledilmiştir: İlk kısım, ilk defa Allah yolunda gazaya katılan, bu nedenle kendilerine yardım tayin edilen ve ilk defa atıyyeden pay verilecek olan fakirlere aittir. Bu kişilere atıyye verilmeye başlandığında, zekât yardımları kesilir, çünkü onların payı artık fey malından sağlanır.⁵¹ Ömer b. Abdülazîz, kadınlar gibi askerliğe alınmayan yoksul kimselere, fakirlerin hissesinden değil, miskinlerin hisselerinden pay ayırmıştır.

İkinci kısım ise sakat, yatalak gibi bir mazeretten dolayı gazaya katılamayan fakirlere aittir. Bu fakirlere hem zekât hem de fey malından hisse verilmektedir. Fey malı verilse bile, bu kişilere yapılan zekât yardımları kesilmez.⁵²

Ömer b. Abdülazîz'e göre, bir insanın gazaya katılmaması için sakatlık gibi bir sağlık sorununun olması gerekmektedir. Ona göre, fakirlik askerliğe engel değildir. Fakir olan kişiye önce zekâtтан pay verilmekte, sonra da kendisine atıyye bağlanmaktadır. Dolayısıyla Ömer b. Abdülazîz, öncelikle insanları askere alıp maaş bağlamış, askerliğe elverişli olmayan muhtaçlara ise zekât vermiştir.

1.2.2. Miskinler

Ömer b. Abdülazîz'e göre miskin, çaresiz, dilenen, kimsesiz ve hapiste olan kişi gibi özgür olmadığı için çalışamayan kişiyi ifade eder. Miskinlerin hissesi de ikiye ayrılmaktadır. İlk yarısı, bir çıkış yolu bulamayan ve rızkı için başka bir yere taşınma imkânı bulamayan yoksullara aittir. İkinci yarısı ise şu üç sınıf arasında taksim edilir:

1. Dilenen ve yiyecek isteyen miskinler,
2. Kimsesizler,
3. Hapiste yatan Müslümanlar.⁵³

⁵¹ Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, 2/256; İbn Zencûye, *Kitabü'l-Emvâl*, 3/1104; Ebû'l-Ferec Kudâme b. Ca'fer, *Kitâbü'l-Harâc ve sinâ'ati'l-kitâbe* (Bağdat: Dâru'r-Reşîd, 1981), 254.

⁵² Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, 2/256; İbn Zencûye, *Kitabü'l-Emvâl*, 3/1104; Kudâme b. Ca'fer, *Kitâbü'l-Harâc*, 254.

⁵³ Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, 2/256; İbn Zencûye, *Kitabü'l-Emvâl*, 3/1104; Kudâme b. Ca'fer, *Kitâbü'l-Harâc*, 254.

Yetimler, öksüzler, evsizler gibi kimsesi olmayanlar bu sınıfa dahil olduğu gibi, hapiste olanlar ve hapiste olanların muhtaç aileleri de bu sınıfa dahil edilebileceğini savunan âlimler mevcuttur.⁵⁴ Ömer b. Abdülazîz, fakirlik vasfıyla zekât alanların askerliğe elverişli olup olmadıklarını göz önüne alırken, miskinler için böyle bir vasf aramamıştır.

1.2.3. Âmiller (Zekât Toplayan Memurlar)

Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer dönemlerinde zekât hem zâhiri hem de bâtını mallardan devlet eliyle toplanırken, Hz. Osman döneminde bâtını malların zekâtının verilmesi bireysel olarak mal sahiplerine bırakılmıştır.⁵⁵ Devlet adına zekâtı toplayan âmiller, zekâttan sorumlu amirler ve zekât işlemlerini gerçekleştiren kişiler olarak görev yapmışlardır. Hz. Peygamber, zekât malının mal sahipleri tarafından zekât memurlarının ayağına getirilmesini yasaklamış ve bu uygulama, Ömer b. Abdülazîz döneminde de devam etmiştir. Ömer b. Abdülazîz, âmillerine zekâtı insanların suları başında ve evlerinin önünde almaları için talimat verdiği aktarılmıştır.⁵⁶

Ömer b. Abdülazîz'in âmilleri, Medine'de zekât toplarken malı üç kısma ayırır, mal sahibi bir kısmını seçer ve âmil de diğer iki kısımdan zekâtı alırdı.⁵⁷ Güvenilir ve görevini hakkıyla yerine getiren âmiller ve onların yanında çalışan memurlar, yaptıkları görev ve topladıkları zekât miktarı göz önünde bulundurularak kendilerine zekâttan pay verilirdi. Âmillere verilecek hisse, âmiller sınıfına tahsis edilen toplam hissenin yaklaşık dörtte biri kadardı. Artan dörtte üç oranındaki miktar ise savaşa takviye birlik olarak veya öncü kuvvetler olarak katılanlara verilirdi.⁵⁸ Ömer b. Abdülazîz, âmillerin payından askerlere de

⁵⁴ Muhammed Abdul Mannan, *İslam Ekonomisi Teori ve Pratik*, çev. Bahri Zengin - Tevfik Ömeroğlu (İstanbul: Fikri Yayınları, 1980), 397; Emrullah Dumlu, "Kamu Harcamaları Açısından Zekât", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (Aralık 2011), 223-224.

⁵⁵ Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd el-Bâbertî, *el-'Înâye şerhu'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1389/1970), 2/162.

⁵⁶ Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, 2/57; Süleymân b. el-Eş'as Ebû Dâvûd, *es-Sünen* (Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430), "Zekât", 8 (No. 1591); Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmi'u'l-kebîr* (Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009), "Nikâh", 28 (No. 1151).

⁵⁷ Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, 2/58; Apak, "Emevîler Döneminde Zekât Uygulamaları", 311.

⁵⁸ Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, 2/256; İbn Zencâye, *Kitâbü'l-Emvâl*, 3/1104; Kudâme b. Ca'fer, *Kitâbü'l-Harâc*, 254.

pay vermiştir. Bu uygulamalar, zekâtın adil ve etkin bir şekilde toplanmasını ve dağıtılmasını sağlamayı hedeflemektedir.

1.2.4. Müellefe-i Kulûb

Âlimlerin çoğunluğuna göre, müellefe-i kulûb kapsamında gayrimüslimlere zekât verilebilir. Ancak Mücâhid b. Cebr (öl. 103/721), Hasan-ı Basrî (öl. 110/728) ve Atâ b. Ebû Rebâh'a (öl. 114/732) göre, kible ehli olmayanlara zekât verilmez, sadece sadaka verilebilir.⁵⁹ Hanefî mezhebine göre, Müslümanlar güçlendiği için müellefe-i kulûb'un payı Hz. Peygamber'in vefatıyla kalkmıştır.⁶⁰ Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinin tercih edilen görüşüne göre ise müellefe-i kulûb'un payı devam etmektedir; bu mezheplerin diğer bir görüşüne göre ise İslamiyet güçlendiği için bu pay kalkmış, ancak ihtiyaç duyulursa kendilerine tekrar pay verilebilir.⁶¹

İbn Sa'd (öl. 230/845), Ömer b. Abdülazîz'in bazen zekâtı kalbi İslam'a ısındırılmak istenen kişilere verdiğini ve bu minvalde bir patriğe bin dinar verdiğini nakletmiştir.⁶² Ancak bu nadiren olmuştur, çünkü Ömer b. Abdülazîz, müellefe-i kulûb'un payını kaldırmamış ve bu payı şu üç sınıf arasında taksim etmiştir:

1. Kendilerine ilk olarak atiyye verilen fakirler,
2. Atiyye verilmeyen fakir öncü birlikler,
3. Atiyesi olmadığı halde kimseden dilenmeyip mescitlere devam eden miskinler.⁶³

Görüldüğü gibi Ömer b. Abdülazîz bu paydan da fakir askerlere pay vermiştir. Ömer b. Abdülazîz'in burada dikkat ettiği konulardan biri de Müslümanları mescitlere alıştırmak, kalplerine ısındırmak olmuştur.

⁵⁹ İbn Zencûye, *Kitabü'l-Emvâl*, 3/1208-1211.

⁶⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/9.

⁶¹ Haraşî, *Şerhu Muhtasar-ı Halîl*, 2/217; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 8/523; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6/475.

⁶² İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 5/350.

⁶³ Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, 2/256; İbn Zencûye, *Kitabü'l-Emvâl*, 3/1104; Kudâme b. Ca'fer, *Kitâbü'l-Harâc*, 255.

1.2.5. Özgürlüğüne Kavuşturulacak Köleler

Ömer b. Abdülazîz'in özgürlüğüne kavuşturulacak kölelerin hissesini ikiye ayırdığı aktarılmıştır. Bir hisse, Müslüman olduğunu söyleyen mükâteb köleye verilir. Mükâteb kölelere zekât verirken öncelik sıraları göz önüne alınır. Mükâteb köleler, kendi aralarında sınıflara ayrılırlar ve içlerinde fakih olanlar daha faziletli sayılır. Bunların dışında kalanların dereceleri, ödedikleri ve zimmetlerinde kalan mükâtebe borçları ile belirlenir.⁶⁴

Bu hissenin diğer yarısı ile ise Müslüman olup namazını kılan, orucunu tutan her erkek ve kadın köle satın alınıp azat edilir.⁶⁵ Ömer b. Abdülazîz'in İfrîkiye'ye (bugünkü Tunus ve civarı) zekât âmili olarak gönderdiği Yahyâ b. Saîd el-Ensârî (öl. 143/760), İfrîkiye'de zekât verecek fakir bulamadığı için zekât malıyla köle satın alıp azat ettiğini ifade etmektedir.⁶⁶ Zira ayette geçen "rikâb" kelimesi umum ifade eder ve köleyi de kapsar. İbn Abbâs (öl. 68/687-88), Mâlikî mezhebi ve Ahmed b. Hanbel' den nakledilen bir görüşe göre zekât malıyla köle satın alınıp azat edilebilir. Ancak Hanefî ve Şâfiî mezhepleri ile Ahmed b. Hanbel' den nakledilen diğer bir görüşe göre zekât malıyla köle satın alınıp azat edilemez. Zira zekât malıyla köle satın alıp azat edilmesi, zekât malının köleye verilmesi anlamına gelmektedir. Köleye verilecek zekât ise efendisine verileceği anlamına geleceği için bu caiz görülmemektedir.⁶⁷

Günümüzde kölelik uygulaması bulunmamaktadır. Ancak, başka ülkelere çalışmak için giden ve orada kefalet karşılığında serbest bırakılmak üzere tutuklanan kişiler, köleler gibi özgürlüklerinden mahrum kalabilmektedirler. Bu

⁶⁴ Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, 2/256; İbn Zencûye, *Kitâbü'l-Emvâl*, 3/1104; Kudâme b. Ca'fer, *Kitâbü'l-Harâc*, 255.

⁶⁵ Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, 2/256; İbn Zencûye, *Kitâbü'l-Emvâl*, 3/1104; Kudâme b. Ca'fer, *Kitâbü'l-Harâc*, 255.

⁶⁶ Ebû Muhammed Abdullah b. Abdilhakem el-Mâlikî İbn Abdülhakem, *Sîyerü Ömer b. Abdülazîz alâ mâ revâhü'l-İmâm Mâlik b. Enes ve Ashâbüh* (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1404/1984), 65; Koyuncu, *Emevi Halifesi Ömer b. Abdülazîz ve Devri (717-720)*, 83.

⁶⁷ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, 2/45; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/277; Ebû'l-Hüseyn Yahyâ b. Ebî'l-Hayr el-İmrânî, *el-Beyân fî mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî* (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 1421/2000), 3/419; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6/478; Heyet, *el-Mevsûatü'l-Fikhiyye el-Kuveytiyye* (Kuveyt: Dâru's-Selâsil, 1989-2006), 23/320.

durum göz önüne alındığında, devletin, bu kişilerin kefaletlerini ödeyip serbest bırakılması için zekât malını kullanabileceği kanaatindeyiz.

1.2.6. Borçlular

Ömer b. Abdülazîz'in borçluların hissesini üçe böldüğü nakledilmiştir: Birinci hisse, Allah yolunda malını, bineğini ve kölesini kaybetmiş gerek nafakasını temin etmek gerekse borcunu ödemek için borç almaktan başka imkânı kalmayan kimseye aittir. Diğer iki hisse ise savaşa katılacak durumda olmayan, fakir, dininde veya borcunda adı kötüye çıkmayan ve günah yollarını seçmeyecek borç altına girmiş kimselere aittir.⁶⁸

Ömer b. Abdülazîz'in borçlulara zekât verdiği gibi borçluların borcunu devletin ödemesi talimatını da verdiği nakledilmiştir. Irak valisi Abdülhamîd b. Abdurrahmân'a yazdığı mektupta, "Sefahat ve israf yolları dışında borçlu düşen ne kadar kimse varsa borcunu öde" demiş ve Abdülhamîd de cevaben onların borcunu ödediğini yazmıştır.⁶⁹

Ömer b. Abdülazîz, borçluların borçlarının ödenmesi talimatını verince, bazı âmiller, "bir kimsenin evi, hizmetçisi, atı ve ev eşyası olduğu hâlde kendisinin borçlu olduğunu tespit ediyoruz" diye mektup yazdılar. Ömer b. Abdülazîz cevaben şöyle dedi: "Elbette Müslüman kimsenin barınacak bir evi, işlerini görecektir bir hizmetçisi, üzerinde cihat edeceği bir atı ve evinde eşyası olacaktır. Evet, böyle biri borçludur ve onun borçlarını ödeyin."⁷⁰

Ömer b. Abdülazîz, ev, hizmetçi, binek ve ev eşyalarının zaruri ihtiyaçlar arasında olduğunu ve bu tür ihtiyaçlara sahip olan kişilerin bile, eğer borçları varsa zekâttan pay alabileceği görüşünü savunmaktadır. Bu bağlamda, bir kişi evi olup veya ev alırken, ev eşyası veya kendi zaruri ihtiyaçlarını göremediği takdirde bir yardımcı alıp onun maaşını ödemek gibi zaruri ihtiyaçlar için borçlandığında, zekât alabilir. Aynı şekilde, günümüzde binek aracı olarak araba kullanılmaktadır. Bu sebeple, lüks olmamak kaydıyla zaruri ihtiyaçları için

⁶⁸ Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, 2/256; İbn Zencûye, *Kitabü'l-Emvâl*, 3/1104; Kudâme b. Ca'fer, *Kitâbü'l-Harâc*, 255.

⁶⁹ Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, 1/363; İbn Zencûye, *Kitabü'l-Emvâl*, 2/565.

⁷⁰ Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, 2/232; Apak, "Emevîler Döneminde Zekât Uygulamaları", 317.

araba satın alan ve bu nedenle borçlanan bir kişi de zekât alabilir. Bu yaklaşım, Ömer b. Abdülazîz'in kapsamlı zekât uygulamalarını yansıtmaktadır.

1.2.7. Allah Yolunda Cihat Edenler

Ömer b. Abdülazîz'in Allah yolunda cihat edenlerin payını askerler arasında dört hisseye ayırdığı aktarılmıştır:

1. Bu hissenin dörtte biri, bu hissenin kendilerine tahsis edildiği Allah yolunda savaşan kimselere verilir.
2. Dörtte biri, fakir olup öncü kuvvetlere katılanlara ayrılır.
3. Diğer iki hisse ise sınır boylarında Allah yolunda cihat ederken muhtaç duruma düşmüş kimselere aittir.⁷¹

1.2.8. Yolda Kalmış Yolcular (İbnü's-Sebil)

Ömer b. Abdülazîz'e göre, yolcu; gittiği yerde konaklayacak bir yeri ve ona konaklama imkânı sağlayacak akrabası bulunmayan kişidir. Ömer b. Abdülazîz'e göre, yolcuların hissesi doğrudan yolcunun kendisine verilmez. Yolculara ayrılan paylar, güvenilir kimselerin idaresinde bulunan mesken sahiplerine tahsis edilir. Bu mesken sahipleri, ellerindeki imkânlar tükenene kadar, ihtiyaç sahibi yolculara yiyecek, barınma ve hayvanlarına yem sağlarlar. Yolcuların hissesi, yollar ve bu yollardan geçen yolcuların oranına göre taksim edilir. Bu durumda olan bir kimse, barınacak bir yer veya ihtiyaçlarını karşılayacak bir yol bulana kadar desteklenir.⁷²

Günümüzde de devletin kurumlarına ait misafirhaneler, öğretmen evleri gibi yerler zekât malıyla desteklenebilir. Bu yerler, güvenilir kimselere teslim edilerek ve yine güvenilir kimseler tarafından teftiş edilerek, yolcuların barınma ve yiyecek gibi ihtiyaçları devlet tarafından oluşturulacak zekât fonundan karşılanabilir. Böylece, ihtiyaç sahibi yolculara destek sağlanabilir.

⁷¹ Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, 2/256; İbn Zencûye, *Kitabü'l-Emvâl*, 3/1104; Kudâme b. Ca'fer, *Kitâbü'l-Harâc*, 255.

⁷² Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, 2/256; İbn Zencûye, *Kitabü'l-Emvâl*, 3/1104; Kudâme b. Ca'fer, *Kitâbü'l-Harâc*, 255.

Sonuç

Ömer b. Abdülazîz, İslam tarihinin önemli ve adaletli yöneticilerinden biri olarak öne çıkmıştır. Küçük yaşlarda aldığı eğitim ve sahâbenin yanında yetişmesi, onun ilerideki idari başarılarının temelini oluşturmuştur. Halifeliği döneminde, sadece adil bir yönetici olmakla kalmamış, aynı zamanda zekât konusunda önemli uygulamalar hayata geçirmiştir. Zekâtın toplandığı ve sarf edildiği yerlerdeki titizliği ve gönüllülük esasına dayalı yaklaşımları, dönemin refah seviyesini yükseltmiş ve sosyal adaletin sağlanmasına büyük katkı sağlamıştır. Ayrıca, zekâtın yoksul, borçlu, miskin, köle ve yolcular gibi sekiz sınıfa adil bir şekilde dağıtılmasına yönelik getirdiği detaylı düzenlemeler hem mali hem de sosyal açıdan büyük önem taşımaktadır.

Ömer b. Abdülazîz'in uygulamaları, sadece kendi dönemi için değil, günümüzde bile geçerliliğini koruyacak niteliktedir. Onun zekât anlayışı ve uygulamaları, modern sosyal yardım ve vergi sistemleri için de ilham kaynağı olabilecek niteliktedir.

Maalesef, günümüzde zekâtın genellikle fakir, miskin ve borçlu olarak adlandırılan ihtiyaç sahiplerine verildiği görülmektedir. Zekâtın çoğunlukla bu üç gruba yönlendirilmesinin nedeni, bireysel olarak dağıtılma şekli olabilir. Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Ömer b. Abdülazîz dönemlerinde zekât devlet eliyle toplanmıştır. Ömer b. Abdülazîz döneminde olduğu gibi, zekâtın devlet eliyle toplanıp bu sekiz sınıfa verilmesi; Allah yolunda cihat edenler sınıfının yanı sıra fakirler, âmiller ve müellefe-i kulûb sınıflarından da askerlere ve savunmaya pay verilmesi; miskinlerin payından hapiste yatan muhtaç Müslümanların ve ailelerinin giderlerinin karşılanması; âmillerde olduğu gibi maliyede çalışanların maaşlarının zekât maliyla ödenmesi; zekât maliyla kölelerin azat edilmesi gibi başka ülkelerde mahsur kalan mahkumların kefaletlerinin zekât malından karşılanması; borçluların borçlarının devlet tarafından zekât fonundan ödenmesi; zekât maliyla bekarların evlendirilmesi; yolcuların hissesiyle misafirhaneler, öğretmen evleri gibi barınma yerlerinin yapılması ve giderlerinin karşılanması gibi hizmetlerin gerçekleştirilmesi, hem devlet bütçesine hem de toplumsal refaha yarar sağlayacaktır.

Kaynakça

- Apak, Âdem. “Emevîler Döneminde Zekât Uygulamaları”. *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*. 303-322. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Basım, 2017.
- Aslan, Zübeyr. “İslâm Hukukunda Müellefe-i Kulûb Kapsamındaki Gayri Müslimlere Zekât Fonundan Pay/Hisse Tahsisi”. *Batman Akademi Dergisi* 7/2 (2023), 198-215.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd. *el-‘Înâye şerhu’l-Hidâye*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1. Basım, 1389/1970.
- Bâcî, Ebû’l-Velîd Süleymân b. Halef. *el-Müntekâ şerhi Muvatta’*. 7 Cilt. Mısır: Matbaatü’s-Saâdet, 1. Basım, 1332.
- Dumlu, Emrullah. “Kamu Harcamaları Açısından Zekât”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (Aralık 2011), 217-252.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş’as. *es-Sünen*. 7 Cilt. Dâru’r-Risâleti’l-Âlemiyye, 1. Basım, 1430.
- Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm. *Kitâbü’l-Emvâl*. 2 Cilt. Mısır: Dâru’l-Hedyî’n-Nebevi, 1. Basım, 1428/2007.
- Haddâd, Radiyyüddîn Ebû Bekr b. Alî. *el-Cevheretü’n-neyyire*. 2 Cilt. Matbaatü’l-hayriyye, 1. Basım, 1322.
- Haraşî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Mâlikî. *Şerhu Muhtasar-ı Halîl*. 8 Cilt. Mısır/Bulak: el-Matbaatü’l-Kübrâ el-Emîriyye, 2. Basım, 1317/1899.
- Heyet. *el-Mevsûatü’l-Fıkhiyye el-Kuveytiyye*. 45 Cilt. Kuveyt: Dâru’s-Selâsil, 2. Basım, 1989-2006.
- İbn Abdülhakem, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdilhakem el-Mâlikî. *Sîyerü Ömer b. Abdülazîz alâ mâ revâhü’l-İmâm Mâlik b. Enes ve Ashâbüh*. Beyrut: Âlemu’l-Kütüb, 6. Basım, 1404/1984.
- İbn Asâkir, Ebû’l-Kâsım Alî b. el-Hasen ed-Dımaşkî. *Târîhu Medîneti Dımaşk*. 80 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1415/1995.

- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *el-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*. 7 Cilt. Riyad: Müessesetü'r-Rüşd, 1. Basım, 1409/1989.
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdr, 1. Basım, 1994.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân. *es-Sikât*. 9 Cilt. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1. Basım, 1393/1973.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 15 Cilt. Dâru'l-Fikr, 1407/1986.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed el-Makdisî. *el-Muğnî*. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1. Basım, 1388/1968.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 6. Basım, 1402/1982.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd el-Bağdâdî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdr, 1. Basım, 1968.
- İbn Zencûye, Ebû Ahmed Humeyd b. Mahled. *Kitabü'l-Emvâl*. thk. Şâkir Zîb Feyyâz. 3 Cilt. Suudi Arabistan: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhûsi ve'd-Dirâsâtî'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1406/1986.
- İbnü'l-Esir, Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-târîh*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbü'l-Arabî, 1. Basım, 1417/1997.
- İmrânî, Ebû'l-Hüseyn Yahyâ b. Ebi'l-Hayr. *el-Beyân fi mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 1. Basım, 1421/2000.
- Karadâvî, Yûsuf. *Fıkhü'z-Zekât*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1435/2014.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fi tertîbi's-şerâ'i'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1406/1986.
- Keskin, Mehmet. "Zekâta Tabi Mallar ve Nisap Miktarları". *Zekât İlmi-hali*. mlf. Yaşar Yiğit vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2013.
- Koyuncu, Mevlüt. *Emevi Halifesi Ömer b. Abdülaziz ve Devri (717-720)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1987.

- Köse, Murteza. "Sosyal Siyaset Kavramı ve Ömer b. Abdülazîz'in Sosyal Siyaseti". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2010), 75-98.
- Kudâme b. Ca'fer, Ebü'l-Ferec. *Kitâbü'l-Harâc ve sînâ'ati'l-kitâbe*. Bağdat: Dâru'r-Reşîd, 1. Basım, 1981.
- Mannan, Muhammed Abdul. *İslam Ekonomisi Teori ve Pratik*. çev. Bahri Zengin - Tevfik Ömeroğlu. İstanbul: Fikri Yayınları, 4. Basım, 1980.
- Mâverdi, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed. *el-Hâvi'l-kebîr*. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1419/1999.
- Mevsîlî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd. *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1356/1937.
- Muhammed el-Gazzâlî. *el-İslâm ve'l-evzâ'u'l-iktisâdiyye*. 1 Cilt. Mısır: Dâru Nahde, 1. Basım, ts.
- Müsâid, Bella el-Hasan Ömer. "Zekâtü'r-ravâtibi ve'l-ücûri ve îrâdâtî'l-mihenî'l-hürre". *Mecelletü Câmî'ati'l-Melik Suûd* 14/2 (1422/2002), 675-704.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. 9 Cilt. Kahire: İdâretü't-tibâati'l-münîriyye, 1344-1347.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref. *Ravzatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müttakîn*. 12 Cilt. Beyrut-Dimeşk-Amman: el-Mektebü'l-İslâmî, 3. Basım, 1412/1991.
- Sahnûn, Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî. *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1415/1994.
- Sallâbî, Ali Muhammed. *Ömer b. Abdülazîz Meâlimu't-Tecdîd ve'l-İslâhu'r-Râşidî alâ Minhâci'n-Nübüvve*. Kahire: Dâru't-tevzî' ve'n-neşri'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1427/2006.
- San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm. *el-Musannef*. 11 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 2. Basım, 1403.
- Serahsî, Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414.
- Şebbânî, Muhammed b. Abdullah. "es-Sükkân ve't-tenmiyye mine'l-menzûri'l-İslâmî". *Mecelletü'l-Beyân* 85/238 (1415/1995), 43-49.

- Şeyho, Luvis. *en-Nesrâniyye ve Âdâbuhâ beyne Arabî'l-Câhiliyye*. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 2. Basım, 1989.
- Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre. *el-Câmi'u'l-kebîr*. 6 Cilt. Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1. Basım, 1430/2009.
- Yahyâ b. Âdem, Ebû Zekerîyyâ. *Kitâbü'l-Harâc*. Kahire: Matbaatü's-Selefiyye, 2. Basım, 1384.
- Yiğit, İsmail. "Ömer b. Abdülazîz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 34. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1405/1985.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Tezkiretü'l-Huffâz*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1419/1998.
- Zürkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilbâkî. *Şerhu'z-Zürkânî ala Muvatta' el-İmâm Mâlik*. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü's-Sekâfe ed-Dîniyye, 1. Basım, 1324/2003.



İbnü'l-A'râbî: Dilciliği, Râviliği ve Tenkitçiliği Bağlamında İlmî Kişiliği
Ibn Al-A'râbî: His Scholarly Personality in The Context Of His Linguism,
Râvilism and Criticism

Mehmet Zahid ÇOKYÜRÜR

Dr. Öğretim Üyesi, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagatı ABD,
Dr., Karamanoğlu Mehmetbey University,
Faculty of Theology, Department of
Arabic Language and Rhetoric
zahidcokyurur@gmail.com
ORCID: 0000-0002-2587-3882

DOI: 10.47424/tasavvur.1655354

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 11 Mart / March 2025
Kabul Tarihi / Date Accepted: 20 Mayıs / May 2025
Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2025
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Çokyürür, Mehmet Zahid. "İbnü'l-A'râbî: Dilciliği, Râviliği ve Tenkitçiliği Bağlamında İlmî Kişiliği". *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 11/1 (Haziran 2025): 577-609. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.1655354>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.
CC BY-NC 4.0



Öz

Arap dili ve edebiyatı tarihinde sözlü rivayet geleneği ile yazım geleneğinin başladığı zaman dilimini keskin çizgilerle birbirinden ayırmak mümkün olmasa da, bazı araştırmacıların tespitine göre hicri II. asır telif geleneğinin başladığı zaman dilimleri olarak kabul edilir. Şiir söyleme faaliyeti ise İslâmiyet'ten 150 sene öncesinde çoktan başlamıştır. Dolayısıyla telif geleneğinin başladığı süreyle şiirin başlangıcı arasında yaklaşık 3 asır vardır. Bu süre içerisinde Arap şiir mirasının bir kısmı sözlü rivayet geleneğiyle koruma altına alınabilmiştir. Bu geleneğin mimarları ise başta Züheyr b. Ebî Sülmâ (öl. 609 [?]) ve Hutay'e (öl. 59/678 [?]) gibi şair râviler olmak üzere sonraki nesilden hafızası güçlü olup "râviye" lakabıyla anılan Hammâd er-Râviye (öl. 160/776-77 [?]), Mufaddal ed-Dabbî (öl. 178/794 [?]), Halef el-Ahmer (öl. 180/796 [?]), Asmaî (öl. 216/831) ve İbnü'l-A'râbî (öl. 231/846) gibi râviler olmuştur. Bu çalışmada İbnü'l-A'râbî'nin hayatı, eserleri, hocaları ve öğrencilerinin yanı sıra dîlciliği, râviliği ve tenkitçiliği gibi öne çıkan vasıfları çerçevesinde ilmî kişiliği incelenmeye çalışılmıştır. Şiir mirası, özelde Arap dili ve edebiyatında genelde İslâmî ilimlerde çok önemli bir yeri haizdir. Çalışmanın önemi ise; şiir mirasının, telif geleneğinin tam anlamıyla yerleşmediği bir dönemde sonraki nesillere sağlıklı bir şekilde aktarılmasına hizmet etmiş râvi neslinin önemli simalarından olan İbnü'l-A'râbî'nin kişiliğinin incelenmesinde ortaya çıkmaktadır. İbnü'l-A'râbî'ye dair Türkiye'de ansiklopedi maddesi dışında herhangi bir müstakil araştırmanın olmaması çalışmanın hareket noktalarından biri olmuştur. Araştırmada klasik ve modern kaynaklar taranarak veri toplama yöntemine başvurulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Edebiyatı, İbnü'l-A'râbî, Şiir Rivâyeti, Râviye, Tenkit, Nevâdir ve Garîb.

Abstract

In the history of Arabic language and literature, although it is not possible to distinguish sharply between the oral transmission tradition and the beginning of the tradition of writing, according to some researchers, the second century of Hijri is considered to be the time when the tradition of writing began. The activity of reciting poetry, on the other hand, had already begun 150 years before Islam. Therefore, there are about 3 centuries between the beginning of

the tradition of composition and the beginning of poetry. During this time, some of the Arab poetic heritage was preserved through the oral transmission tradition. The architects of this tradition were poet narrators such as Zuhayr b. Abi Sulmā (d. 609 [?]) and Hutay'ah (d. 59/678 [?]), and Hammād al-Rāwīya (d. 160/776-77 [? 160/776-77 [?]), al-Mufaḍḍal al-Ḍabbī (d. 178/794 [?]), Khalaf al-Aḥmar (d. 180/796 [?]), al-Aṣmaī (d. 216/831) and Ibn al-ʿArābī (d. 231/846). In this study, we have tried to analyze Ibn al-ʿArābī's life, works, teachers and students, as well as his scholarly personality within the framework of his prominent qualities such as linguism, transmission (riwāya) and criticism. Poetic heritage has a very important place in Arabic language and literature in particular and Islamic sciences in general. The importance of this study lies in analyzing the personality of Ibn al-ʿArābī, one of the important figures of the rāwī generation, who served to transmit the poetic heritage to the next generations in a healthy way at a time when the tradition of writing was not fully established. The lack of any independent research on Ibn al-ʿArābī in Turkey other than an encyclopedia article has been one of the starting points of this study. In this study, classical and modern sources were scanned and data collection method was used.

Keywords: Arabic Language and Literature, Ibn al-ʿArābī, Poetry Narration, Rāwīya, Criticism, Nawadir and Garīb.

Giriş

Şiirin Arapların divanı yani toplumsal hafızası olduğu hususu hep vurgulanan bir gerçektir. Zira Arapların soy ilimleri, savaşları, haberleri, tarihleri, iyi kötü hasletleri hemen her şeyi şiirle nakledilir. Bunun yanı sıra Arap toplumunda önemli bir yeri olan atlar, yıldızlar, develer, rüzgârlar, bulutlar, çöl vs. tabiat unsurlarına dair bilgiler de şiirler ve onlara bağlı nakillerle sonraki nesillere intikal etmiştir. Nitekim Hz. Ömer (r.a.): “Şiir Arapların ilmidir. Onların şiirden daha güvenilir ilimleri yoktur.” demiştir. Kadim Arap toplumunun şan ve şerefine koruyanlar, mazide başardıkları büyük işleri unutulmaktan kurtaranlar, hatıralarını yayanlar şairleridir. Ayrıca şiir, Arap toplumunun kullandığı dilin fesahat kaynağıdır. Nadir kullanılan ve yabancı lafızlar da onunla öğrenilir. Bu nedenle Kurʿân-ı Kerim’in bazı müşkil ayetlerini anlama çabasında klasik Arap şiirine ihtiyaç duyulmuş olduğu gibi, nahiv kurallarının tespitinde ve

temel İslâmî ilimlerin bazı meselelerinin çözümünde de şiire müracaat edilmiştir. Aynı şekilde Arap toplumu ve coğrafyasını inceleme amacını güden her ameliye şiire muhtaçtır.¹

Arap şiirinden kasıt ise başta Câhiliye şiiri olmak üzere kadim Arap şiiridir. Bu şiir, İslâmiyet'in gelişinden 150 sene öncesine, ilk şair kabul edilen ve ünlü şair İmru'ülkays'ın (öl. 540 dolayları) dayısı olan Mühelhil b. Rebîa'ya (öl. 525 civarı) kadar dayandırılmaktadır. Nitekim ona "Mühelhil" denilme nedeni olarak da ilk Arapça şiiri söylemesi gösterilmiştir. Zira bu kelime "dokuyan, ören" anlamına gelmektedir. Mühelhil de şiiri ilk dokuyan olduğu için bu lakla adlandırılmıştır.² Böylece şiir ilk olarak Mühelhil'in mensup olduğu Rebîa kabilesinde başlamış, daha sonra Kays kabilesine geçmiş, sonra da Temîm de görülmüştür.³

Araplar nezdinde bu denli önemli olan şiirin nesilden nesile sağlıklı bir yolla aktarılması gerekiyordu. Ancak Arapların büyük çoğunluğu yazıyı bilmiyordu. Bu da ilmî birikimin ve edebî zenginliğin uzun bir dönem yazıya geçirilememesi, tedvin edilememesi ve bu nedenle de unutulması anlamına gelmekteydi. Bu nedenle Câhiliye mirasının büyük bir bölümü tabiri caizse buharlaşıp gitmişti. İlk dönem dil bilginlerinden Ebû Amr b. Alâ'nın (öl. 154/771) şu sözleri bu tabloyu aynen resmetmiştir:⁴ "Size Arapların sözlerinden pek azı ulaşmıştır. Eğer onların çoğu ulaşmış olsaydı bolca ilim ve şiir gelmiş olacaktı." İbn Sellâm el-Cumahî de (öl. 231/846 [?]) bu bağlamda şu sözleri sarf etmiştir:⁵ "Şiirin kaybolup yok olduğuna dair kanıtlardan biri de, güvenilir râvilerin elinde kalan (sahih) şiirlerin azlığıdır." İbn Kuteybe (öl. 276/889) ise kasideleri ve yaşadıkları dönem unutulup gitmiş, kendileri hakkında anılacak malûmat bulunamamış pek çok

¹ Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh el-Askerî, *es-Sinâ'ateyn*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî ve Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Unsuriyye, 1419), 138; Nihad M. Çetin, *Eski Arap Şiiri* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2021), 10-11.

² Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhiz, *el-Hayevân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-'İlmiyye, 1424), 7/481.

³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtü fuhûli's-şu'arâ*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Cidde: Dâru'l-Medenî, ts.), 1/40.

⁴ Cumahî, *Tabakâtü fuhûli's-şu'arâ*, 1/25.

⁵ Cumahî, *Tabakâtü fuhûli's-şu'arâ*, 1/26.

şair oluşunu, bunları kitabına almadığını dile getirmiştir.⁶ Bu veriler o dönemde Arapların söz konusu mirası muhafaza edebilmeleri için hıfz ve rivayetle başka bir seçeneklerinin olmadığı anlamına gelmektedir. Nitekim 2/8. asırda yazıya geçirilinceye kadar Arap şiiri büyük ölçüde sözlü olarak rivayet edilmiştir.⁷

Arap şiirindeki sözlü rivayet geleneğinin parametrelerine gelince; o dönemde her şairin bir, hatta birkaç râvisi olmuştur. Şaire refakat eden râvi, onun şiirlerini ezberlemiş ve okumuştur. Bu durum adeta bir usta çırağ ilişkisine benzeyen geleneksel bir mektep halini almış, râvilik de bir meslek haline gelmiştir. Ustalarının rivayetlerini aktararak kendilerini yetiştiren râvilerin bir kısmı günün birinde şair olmuş ve onlar da yanlarında birer râvi taşır olmuşlardır. Örneğin Hutay'e (öl. 59/678 [?]) Züheyr b. Ebî Sülmâ'nın (öl. 609 [?]), Züheyr Evs b. Hacer'in (öl. 620) ve dayısı Beşâme b. el-Ğadîr'in, Evs ise Tufeyl el-Ğanevî'nin (öl. 610) râviliğini üstlenmiştir.⁸

Hicri II. Asırda telif geleneği başlamasına rağmen şifahi rivayet geleneği ortadan tamamen kalkmamış, yalnızca biraz vasıf değiştirerek varlığını sürdürmüştür. Zira Hicri II. asra kadar râvilik sistemi ve mesleği şairlerin çocukları, akrabaları veya şaire çok yakın olan dostları vs. tarafından icra edilirken; daha sonra henüz teşekkül etmekte olan nahiv ekollerine güvenilir şiir malzemesi sunmayı veya mevcut şiir malzemesini derleyerek koruma altına almayı hedefleyen yeni bir nesil tarafından eyleme konmaya başlamıştır. Bu yeni nesil her bir kabilenin bütün şairlerinin şiirlerini ezberledikleri için çokça rivayet eden veya büyük râvi anlamında "râviye" olarak anılır olmuştur. Bu lakapla anılanların öncüleri Hammâd er-Râviye (öl. 160/776-77 [?]), Mufaddal ed-Dabbî (öl. 178/794 [?]) ve Halef el-Ahmer'dir (öl. 180/796 [?]). Onların öğrencileri Ebû Amr eş-Şeybânî (öl. 213/828 [?]), Asmaî (öl. 216/831) ve İbnü'l-A'râbî (öl. 231/846) nesli ise bu mesleği sürdüren râvilerdir. Daha sonra gelen İbnü's-Sikkît (öl. 244/858) ve Muhammed b. Habîb (öl. 245/860) gibi âlim ve râviler de onların çalışmalarını tamamlamışlardır.⁹

⁶ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-şu'arâ* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2002), 1/61.

⁷ Çetin, *Eski Arap Şiiri*, 22-23.

⁸ Çetin, *Eski Arap Şiiri*, 20-21.

⁹ Çetin, *Eski Arap Şiiri*, 24-25.

Bu araştırmada söz konusu ünlü râvî ve dil bilginleri arasında adı geçen İbnü'l-A'râbî'nin râviliği, dîlciliği ve tenkitçiliği ekseninde ilmî kişiliği ele alınacaktır. Araştırmaya ilham kaynağı olan husus ise bu alanda Türkiye'de İsmail Durmuş'un yazdığı "İbnü'l-A'râbî, Ebû Abdullah" adlı ansiklopedi maddesi dışında herhangi bir araştırmamanın gerçekleştirilmemiş olmasıdır. Dolayısıyla başta Arap dili ve edebiyatı olmak üzere İslâmî ilimlerin birçoğunun kaynakları arasında olan şiirin muhafazası ve nakli ile bu sayede Arap dilinin orijinalitesinin korunması gibi yabana atılamayacak bir misyona hizmet etmiş bir bilgin ve râvinin ilmî şahsiyetinin tespitinin, ülkemizde yapılan Arap dili çalışmaları açısından önemli olduğu umulmaktadır. Bu saikle araştırmada İbnü'l-A'râbî'nin öncelikle hayatı, eserleri, hocaları, öğrencileri ve genel karakterinden söz edilmiş, daha sonra da râviliği, dîlciliği ve tenkitçiliği ekseninde ilmî kişiliğine temas edilmiştir.

1. İbnü'l-A'râbî'nin Hayatı, Eserleri ve Genel Karakteri

1.1. Hayatı

Tam adı Ebû Abdillâh Muhammed b. Ziyâd olan İbnü'l-A'râbî,¹⁰ öğrencisi Ebü'l-Abbâs Sa'leb'in (öl. 291/904) bizzat kendisinden rivayetine göre hicri 150 senesinde meşhur fakîh Ebû Hanîfe'nin (öl. 150/767) vefat ettiği gecede Kûfe'de dünyaya gelmiştir.¹¹ Kendisi girişte de ismine değinilen bir diğer ünlü şiir râvisi Mufaddal ed-Dabbî'nin evlatlığı olup¹² Hâşimoğulları'ndan Abdülmuttalib'in (öl. 577) torunlarından olan Abbas b. Muhammed'in kölesidir.¹³ İbnü'l-A'râbî, küçükken babasının ölümünden sonra annesiyle evlenen ünlü şiir râvisi Mufaddal ed-Dabbî'nin himayesinde yetişmiştir. "İbnü'l-A'râbî" künyesi ise aslen Arap olduğu için verilmemiştir. Bu yanılığa düşülmemesi

¹⁰ Ebû Muhammed Abdillâh b. Müslim İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, thk. Servet Ukkâşe (Kahire: el-Heye'tü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1992), 1/546; Ebü'l-Berekât Kemâlüddin Abdurrahmân b. Muhammed el-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ' fi tabakâti'l-üdebâ'*, thk. İbrâhim es-Sâmraî (Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1985), 119.

¹¹ Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramazan (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997), 94; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin* (Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, ts.), 10/11.

¹² İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 1/546.

¹³ Ebû Abdillâh Şihâbüddin Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ' İrşâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993), 6/2530.

için olmalıdır ki, Câhiz (öl. 255/869) İbnü'l-A'râbî'nin kesinlikle Arap olmadığına özellikle vurgu yapmıştır.¹⁴ "A'râbî" kelimesinin ne ifade ettiği tam olarak bilinmemekle¹⁵ beraber kavramın Arap olsun olmasın bedevî olan herkesi ifade ettiğine bakılırsa bu manaya yorulması ihtimal dâhilindedir.¹⁶ Dolayısıyla künye; kendisinin ahhâr, lügat, emsâl ve şiir almak üzere çöl Arapları ile devamlı bir diyalog içerisinde olması münasebetiyle adeta bir bedevî gibi olduğu için kullanılmıştır.¹⁷ Nitekim babası Ziyâd'ın da Hindistanlı olduğu ve Belh halından olan Süleyman b. Mücâlid ve onun yeğeni olan İbrâhim b. Sâlih'in hizmetinde köle olarak bulunduğu ifade edilmektedir. İbnü'l-A'râbî'nin bizzat kendisinden gelen bir rivayete göre ise, babası Esedoğulları'nın kölesi, bir diğer rivayete göre ise Şeybanoğulları'nın kölesidir.¹⁸

Kaynaklarda İbnü'l-A'râbî'nin üvey babası Mufaddal'ın annesiyle ne zaman evlendiği, kendisinin evlenip evlenmediği, evlendiyse evliliğinden kaç çocuğu olduğu bilgisi yer almasa da, "Ebû Abdullah" künyesine bakılacak olursa onun en azından bir evlilik yapmış olabileceği ve bu evlilikten Abdullah isimli bir oğlunun olabileceği ihtimali kuvvetli görünmektedir. Bununla birlikte kendisinin Ebü'l-Abbâs İshak b. Ziyâd İbnü'l-A'râbî isimli bir erkek kardeşinin olduğu anlaşılmaktadır. Bu isimde bir erkek kardeşinin olduğu bilgisi ise Ebû Müshil el-A'râbî'nin *en-Nevâdir* isimli kitabında yer almaktadır. Oradaki bilgiye göre İshak, Ebû Müshil'in söz konusu eserinin belli bir bölümünü, duyduğunu yazmak suretiyle bizzat kendisinden rivayet etmiştir.¹⁹ Buna göre kardeşinin de kendisi kadar olmasa da bir ilim adamı hüviyeti taşıdığı anlaşılmaktadır.

¹⁴ Ebü'l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nühât*, thk. Muhammed Ebü'l Fadl İbrâhim (Kahire: Dâru'l-Fikrî'l-'Arabî, 1982), 3/133.

¹⁵ Fuat Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-'Arabî*, çev. Araf Mustafa-Mâzin Amâvî (Riyad: Câmî'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1988), 8/221.

¹⁶ Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'î'z-zamân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdir, 1900), 4/308.

¹⁷ İsmail Durmuş, "İbnü'l-A'râbî, Ebû Abdullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999), 20/487.

¹⁸ İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 3/132-133.

¹⁹ Ebû Müshil Abdülvehhâb b. Harîş el-A'râbî, *Kitâbü'n-nevâdir*, thk. İzzet Hasan (Dimeşk: Matbû'âtü Mecme'i'l-Luğatî'l-'Arabîyye, 1961), 1/177.

İbnü'l-A'râbî'nin hayatıyla ilgili yeterince bilgi bulunmamakla birlikte bazı rivayetlerdeki ipuçlarından onun hayatıyla ilgili dolaylı yoldan bazı önemli verilere ulaşmak mümkün görünmektedir. Örneğin dönemin devlet adamlarından olduğu anlaşılan Saîd b. Selm'in oğlunun eğitim ve öğretimiyle ilgilenmek üzere belli vakitlerde evine gittiği²⁰ ve kendisine yöneltilen kimi ilmi sorulara verdiği isabetli yanıtlar münasebetiyle dönemin halifesi Vâsik tarafından 10.000 dirhemle ödüllendirildiği²¹ rivayetleri, kendisinin devlet büyükleri nezdinde saygıdeğer bir konumunun olduğunu göstermektedir. Aynı şekilde kimi tedris faaliyetleri münasebetiyle ayda 1000 dirhemlik maaş aldığı kaydı,²² onun müderrislik vasfıyla bir dönem devlet memuriyeti görevini üstlendiğini ortaya koymaktadır. Diğer taraftan Kûfeli bilginler, Basralı bilginlere nispetle devlet adamlarına yakın oldukları için daha itibarlı ve şanslı idiler. Nitekim Kûfe ekolünün önde gelen nahiv bilginlerinden Ferrâ (öl. 207/822) da halife Me'mûn'un (öl. 218/833) çocuklarının eğitim ve öğretimiyle meşgul olmuştur.²³

O, her ne kadar Kûfe'de dünyaya geldiyse de bazı bilgilere göre ilim öğrenmek maksadıyla Bağdat ve Basra gibi vilayetleri de ziyaret etmiş,²⁴ ömrünün sonuna doğru ise hem bedenlen hem de maddî gücü itibarıyla zor durumlara düşmüştür.²⁵

Öte yandan İbnü'l-A'râbî'ye dair kimi söz ve anekdotlar onun mensubu olduğu itikâdî mezhebi hakkında önemli ipuçları sunmaktadır. Öğrencisi Ebü'l-Abbâs Sa'leb'in (öl. 291/904) ona nispet ederek aktardığı şu söz bu bağlamda dikkat çekicidir: "*Kur'an'ın mahlûk olduğunu iddia edenlerden daha çok dil*

²⁰ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, thk. Muhammed Ebü'l Fadl İbrâhim (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1973), 196.

²¹ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât fî tabakâtü'l-luğaviyyîn ve'n-nühât*, thk. Muhammed Ebü'l Fadl İbrâhim (Lübnan: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.), 1/106.

²² Abdülkâdir b. Ömer el-Bağdâdî, *Hâşiye 'alâ şerhi Bânet Sü'âd li'bni Hişâm*, thk. Nazif Muharrem Hoca (Beyrut, 1980), 1/321.

²³ Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm* (Kahire: Mektebetü'l-Üsra, 2003), 2/312.

²⁴ Ebü't-Tayyib Abdülvâhid b. Alî el-Lugavî, *Merâtibü'n-nahviyyîn*, thk. Muhammed Ebü'l Fadl İbrâhim (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2009), 112; Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire fî mülûki Mısır ve'l-Kâhire* (Mısır: Vizâratü's-Sekâfe, ts.), 2/264.

²⁵ Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 6/2531.

konusunda yalan söyleyen bir topluluk görmedim."²⁶ Bu söz, Kur'an'ın mahlûk, yani Allah'ın kelamı değil de insanların eseri olduğunu söyleyenleri açıkça yermektedir. Bir anekdota göre ise, ona bir adam gelerek Allah'ın arşa istivâ ettiğini vurgulayan âyetten²⁷ ne anladığını sormuş, o da "*Allah haber verdiği üzere arşının üzerindedir.*" diyerek yorum kapısını peşinen kapatmış, bir takım dilsel argümanlarla da söz konusu çıkarımını destekleyerek adamın bu konudaki cedeline müsaade etmemiştir.²⁸ Gerek bu ifadelerdeki vurgular, gerek kendisinin Kûfe ve çevresinde yetişmiş olması, sanki İbnü'l-A'râbî'nin Hanefî-Maturîdî olduğunu ispatlar niteliktedir. Ayrıca Ebû Hanîfe'nin vefat ettiği gecede doğduğuna özellikle temas edişi, Ebû Hanîfe'ye ve mezhebine ayrı bir değer verdiğinin göstergesi gibidir.

Kaynaklarda İbnü'l-A'râbî'nin vefat tarihine ilişkin tam bir uzlaşısı söz konusu değildir. Hicrî 230, 231, 232 ve 233 yıllarında vefat ettiğine dair bilgiler vardır.²⁹ İbn Hallikân (öl. 681/1282) doğru tarihin 231/846 olduğunu özellikle vurgulamıştır.³⁰ Vefat ettiğinde 81 yaşında olduğuna dair bilgilere bakılırsa³¹ bu tespit isabetli görünmektedir. Vefatı bir rivayete göre Bağdat'da³², daha kuvvetli rivayete göre ise Sâmerrâ'da halife Vâsık b. Mu'tasım (öl. 232/847) döneminde gerçekleşmiş olup cenaze namazını dönemin baş kadısı olan Ahmed b. Ebî Duâd el-İyâdî (öl. 240/854) kıldırılmıştır.³³

1.2. Hocaları

İbnü'l-A'râbî zamanının meşhur âlimlerinden ilim almıştır. Kendisinin ilmî şahsiyetinin teşekkülünde en önemli pay sahibi hiç şüphesiz üvey babası ve ilk hocası Mufaddal olmuştur. Lugavî, İbnü'l-A'râbî'nin dil ilmini üvey babası Mufaddal'den aldığını ve Kûfeliler içinde Arap dili bilgisine en çok sahip

²⁶ Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 6/2533.

²⁷ bk. Tâhâ 20/5.

²⁸ Ebû Bekr Ahmed b. Alî Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Mâ'rûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2002), 3/201.

²⁹ bk. Câhiz, *el-Hayevân*, 7/439; Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ*, 122; Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, 1/106.

³⁰ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 4/308.

³¹ İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 3/133; Ebü'l-Mehâsin Yûsuf b. Ahmed el-Yağmûrî, *Nûru'l-kabs*, ts., 112.

³² İbn Tağrîberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, 2/264.

³³ Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 6/2534.

bilgin olduğunu nakletmiştir.³⁴ O, Mufaddal'ın yanı sıra Esedoğulları ve Ukayloğullarından olup Kûfe'nin kenar semtlerinde ikamet eden³⁵ Sakîl, Acrame ve Ebü'l-Mekârim gibi Kûfeli bazı bedevi Araplardan sıkça dil malzemesi almış ve Ebû Zeyd el-Ensârî (öl. 215/830) gibi Basra'nın meşhur simalarından olan bir dil bilgini sayesinde Basra ekolünün nahiv birikiminden de faydalanmıştır. Kendisinin Ebû Zeyd'den hayırla söz etmesine bakılırsa ona bu meyanda minnet duyduğu söylenebilir.³⁶ İbnü'l-A'râbî, lügate dair *Kitâbü'n-Nevâdir* adlı eserini Kûfe ekolünün imamı Alî b. Hamza el-Kisâî'den (öl. 189/805) öğrendikleriyle oluşturmuştur. Ondan ayrıca nahiv de öğrenmiştir.³⁷ Dolayısıyla o, hem Kûfe hem de Basra'nın nahvini şahsında birleştirmiş olmaktadır. Arap edebiyatına dair ilimleri ise Mufaddal'ın yanı sıra Kûfe kadısı olan Kâsım b. Ma'n (öl. 175/792) ve Ebû Muâviye ed-Darîr'den almıştır.³⁸

İbnü'l-A'râbî'nin kaynaklarda yer yer adları geçen diğer bazı hocaları ise; Arapların fasih konuşanlarından es-Samûtî el-Kilâbî ve Ebü'l-Mücîb er-Rab'î'nin³⁹ yanı sıra Ebû Ziyâd el-Kilâbî (öl. 200/816),⁴⁰ Saîd b. Selîm,⁴¹ Fâris b. Dib'ân el-Kelbî,⁴² Ar'aretü'l-Kelbî,⁴³ Ebû Mahda el-A'râbî ve Sârim el-Behdelî'dir.⁴⁴

1.3. Öğrencileri

Ömrünü ilim meclislerinde ilim öğrenmek ve öğretmekle geçirmiş olan İbnü'l-A'râbî özellikle büyük mescit ve camilerdeki tedris faaliyetlerinde onlarca talebe yetiştirmiştir. Düzenli olarak kurduğu ders halkalarına yaklaşık 100

³⁴ Lugavî, *Merâtibü'n-nahviyyîn*, 112.

³⁵ Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, thk. Muhammed İvad Murib (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 2001), 1/19.

³⁶ Lugavî, *Merâtibü'n-nahviyyîn*, 112.

³⁷ Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, 1/19; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, 6/2530.

³⁸ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 4/306.

³⁹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 95.

⁴⁰ Sezgin, *Târîhu't-türâsî'l-'Arabî*, 8/222.

⁴¹ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 10/105.

⁴² Câhiz, *el-Hayevân*, 6/377.

⁴³ Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, 14/155.

⁴⁴ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414), 4/596, 2/416.

öğrencinin katılım sağladığı ifade edilmiştir.⁴⁵ Bu talebelerin bazılarının kendisinden ilim almada daha istikrarlı ve gayretli olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin 19 yıl süreyle İbnü'l-A'râbî'nin ders halkalarına istikrarlı bir şekilde devam eden, *en-Nevâdir* isimli eserini ondan rivayet etmiş, bu süre içinde bazı gözlemlerini aktarmış⁴⁶ ve Arap dili tarihinin önemli isimlerden biri Ebü'l-Abbâs Sa'leb'in İbnü'l-A'râbî'nin en gözde öğrencisi olduğunu söylemek mümkündür. Onun *en-Nevâdir* adlı eserini derleyip rivayet etmiş Muhammed b. Habîb el-Bağdâdî'nin de (öl. 245/860), İbnü'l-A'râbî'nin önde gelen öğrencilerinden biri olduğu anlaşılmaktadır. Aynı şekilde Şimr b. Hamdeveyh (öl. 255/869) bir dönem İbnü'l-A'râbî'nin ilim meclislerinde bulunmuş ve şiir divanları ile bu divanlardaki garîb kelimelerin açıklamasını ondan dinlemiştir.⁴⁷

İbnü'l-A'râbî'nin öğrencileri arasında zamanın bazı meşhur âlimleri de vardır. Bunlar *Ġarîbü'l-hadîs* isimli eserlerin sahipleri İbrâhîm el-Harbî (öl. 285/899) ve Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm (öl. 224/838) ile Arap dili âlimleri İbnü's-Sikkît⁴⁸ (öl. 244/858) ve Câhiz (öl. 255/869) ile hadis bilgini Osmân b. Saîd ed-Dârimî'dir⁴⁹ (öl. 280/894). Onun bu sayılanların dışında diğer bazı öğrencileri ise şunlardır:⁵⁰ Ebû Saîd ed-Darîr, Ebû Şuayb el-Harrânî (öl. 295/ 908) Ebü'l-Hasen et-Tûsî, Ebû İkrime ed-Dabbî (öl. 250/864), Ebû Amr el-Herevî (öl. 255/869), Saîd b. Selm, Ebû Câfer Muhammed b. Habîb el-Hâşimî (öl. 245/860).

1.4. Eserleri

İbnü'l-A'râbî, Arap dili ve edebiyatına ilişkin kendi çağında popüler olan her alt disiplinde eser telif etmiştir. Kendisinin eserleri ile çağdaşı diğer dil bil-

⁴⁵ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 4/307.

⁴⁶ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2006), 9/75; Velid b. Ahmed el-Huseyn ez- vd. Zübeyrî, *el-Mevsû'atü'l-müeyyessera fi terâcimi eimmeti't-tefsîr ve'l-ikrâ ve'n-nahvi ve'l-luğa* (Manchester: Mecelletü'l-Hikme, 2003), 3/2089.

⁴⁷ Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, 1/19.

⁴⁸ Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 5/2198; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 4/308.

⁴⁹ Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb* (Dimeşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, ts.), 3/330.

⁵⁰ Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 6/2480; İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 2/285, 3/13, 129, 132; Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 3/201.

ginlerinin eserleri, dil malzemesinin derlendiği, yazıya geçirildiği ve bu vesileyle koruma altına alındığı hicri II. asırda kaleme alındığı için, şifahi dönemle telif çağı arasında adeta bir köprü vazifesi görmüş, böylece çok önemli bir görev üstlenmiştir. Arap dilinin korunmasında bu denli önemli vazifeyi haiz bu eserlerin bir kısmının isimleri bilinse de, maalesef tamamına yakını günümüze ulaşmamıştır. Günümüze ulaşan eserleri ise tespit edilebildiği kadarıyla dört adet olup bunlar; *Kitâbü'n-Nevâdir*, *Kitâbü'l-Bi'r*, *Kitâbü Esmâi hayli'l-'Arab ve fûrsâniha* ve *Kitâbü'l-Fâzıl fi'l-edeb*'dir. İbnü'l-A'râbî'nin günümüze ulaşan söz konusu eserlerinden *Nevâdir*'de 13 mesel, 98 şiir beyti ve 3 eyyâm ile desteklenmiş 160 dil maddesi;⁵¹ *Kitâbü Esmâi hayli'l-'Arab*'da 25 eyyâm, 160 şiir ile desteklenmiş 221 dil maddesi, *Kitâbü'l-Bi'r*'de ise 37 şiirin yer tuttuğu 121 dil maddesi açıklanmıştır. İbnü'l-A'râbî'nin isimleri kaynaklarda geçen diğer eserlerini ise dil risaleleri, edebiyat kitapları ve diğer bazı eserleri şeklinde üç grupta toplamak mümkündür.

Kaynaklarda sıkça ismi geçen *en-Nevâdir*'in İbnü'l-A'râbî'nin en mühim ve en hacimli eseri olduğu söylenebilir.⁵² Muhammed b. Ahmed el-Ezherî (öl. 370/980) bu eserin güzel, hoş bir kitap olduğunu özellikle belirtmiştir.⁵³ İbnü'l-A'râbî'nin risaleler şeklinde olan diğer dil çalışmalarını ise, literatürdeki bilinen sözlük çalışmalarının ilk nüvelerinden kabul etmek gerekir. İbnü'l-A'râbî'nin yukarıda temas edilen üç eserinin dışındaki söz konusu dil risalelerini şöyle sıralamak mümkündür: *el-Elfâz*, *el-Envâ*, *ed-Diyât*, *ez-Zübâb*, *Sıfatü't-dir*, *Sıfatü'z-zer*, *Sıfatü'n-nahl*, *en-Nebât*, *en-Neftü ve'l-bakl*, *Nevâdirü Benî Fak'as*, *Nevâdirü Zübeyriyyîn*, *Kitâbü'l-Mu'cem*.⁵⁴

Lügat, gramer ve neseb âlimi olmasının yanı sıra insanların şiirlerini ezbere en iyi bilen bir edebiyat âlimi olarak da tanımlanan⁵⁵ İbnü'l-A'râbî pek

⁵¹ bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ziyâd İbnü'l-A'râbî, *Kitâbü Nevâdiri İbni'l-A'râbî*, thk. Ahmed Receb Ebû Sâlim (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-'İlmiyye, 2013), 97-233; İbnü'l-A'râbî, *Kitâbü Esmâi hayli'l-'Arab ve fûrsâniha*, thk. Muhammed Abdülkâdir Ahmed (Mektebetü'n-Nehdati'l-Misriyye, 1984), 179-245; İbnü'l-A'râbî, *Kitâbü'l-Bi'r*, thk. Ramazan Abdüttewvâb (Mısır: el-Heye'tü'l-Misriyyetü'l-Âmme, 1970), 77-86.

⁵² İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 4/308.

⁵³ Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, 1/19.

⁵⁴ Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 6/2533; İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 3/131.

⁵⁵ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 4/306-307.

tabidir ki edebiyat alanında da eserler telif etmiştir. Nitekim kendisinin kabilelerin divanlarını el-Mufaddal'e okuyup düzelttiği ve ondan şiir rivayet ettiği ifade edilmiştir.⁵⁶ Mufaddal'e okuyup düzelttiği, şairlerin ve kabilelerin divanlarından oluşan bu geniş koleksiyon günümüze ulaşmamışsa da kaynaklarda isimleri anılan edebiyat eserleri şunlardır:⁵⁷ *Ebyâtü'l-me'ânî*, *Şi'ru'l-Ahtal*, *el-Emâlî*, *Tefsîru'l-emsâl*, *Târîhu'l-kabâil*, *Me'ânî's-şi'r*, *Şerhu Dîvânî Ebî Mihcen es-Sekafî*, *Dîvânü Amr b. Ma'dîkerib*, *Nesebü'l-hayl*, *Medhü'l-kabâil*, *Mukatta'âtü mîrâsin li ba'zî'l-'Arab*, *Şi'ru Ertât b. Süheyye*, *Dîvânü'l-âşikîn*. Bunlardan *el-Emâlî*'yi öğrencisi Sa'leb rivayet etmiştir.⁵⁸

İbnü'l-A-râbî'nin *Kerâmâtü'l-evliyâ*, *Halku'l-insân*, *Halku'l-feras*, *Kitâbü'l-Muâkabât* gibi başka birtakım eserleri⁵⁹ de vardır.

Diğer taraftan eserlerinin sayısının bunlardan ibaret olmadığı ve hepsi bilinemediğinden olmalıdır ki, biyografi yazarı bazı âlimler bir kısmını sıraladıktan sonra ذلك وغيره (vb. ...) ifadesini kullanmışlardır.⁶⁰ Nitekim öğrencisi Sa'leb'in onun meclislerde develer yükü bilgi yazdırdığına dair rivayeti de bu veriyi destekler niteliktedir.⁶¹

1.5. İlmî Kişiliği ve Genel Karakteri

İbnü'l-A-râbî'nin yetiştiği devirde Kûfe önemli ilim ve kültür havzalarından biriydi. Kûfe'nin merkezindeki büyük camide tanınmış ilim adamları uzman oldukları alanlarda dersler veriyordu. Tabâkat kitaplarında her ne kadar onun Arap dili ve edebiyatı ilimleri dışında herhangi bir ilimden istifade ettiğinden söz edilmese de, bu denli ilim beşiği olan bir şehirde onun Kur'ân ilimleri, fıkıh, hadis ve kıraat gibi temel İslâmî ilimlerde de tahsil yapmış olması

⁵⁶ Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, 1/19.

⁵⁷ bk. İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 3/131; Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, 1/106; Abdülkâdir b. 'Amr Bağdâdî, *Hızânetü'l-edeb ve lübbü lübbâbî lisâni'l-'Arab* (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1997), 8/186, 411; Hayruddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Fâris ed-Dimeşki (öl.1396/1976) ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 6/132; Carl Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, çev. Abdülhalîm en-Neccâr (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), 2/204-205.

⁵⁸ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 4/307.

⁵⁹ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn* (Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941), 1/722-723, 2/1452; Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-'Arabî*, 8/226; Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, 2/205.

⁶⁰ Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 6/2533; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 4/308.

⁶¹ Bağdâdî, *Hâşiye*, 1/321.

kuvvetle muhtemeldir. Ancak o; başta şiir râviliği olmakla birlikte nahiv, lügat, tarih, Arapların soyları (ensâb), savaşları (eyyâm), atasöz ve deyimleri (emsâl), az kullanılan ve nadir rastlanan kelimeleri (garîb ve nevâdir) gibi alanlarda söz sahibi olan bir ilmi kişiliğe sahiptir.⁶² Kendisi edebiyat meclislerinde bulunmuş⁶³ olup şiir ve şiirin manaları üzerine uzmandır.⁶⁴ Hepsî bir yana Arap dili ve soy ilmine dair bilgisi, şahit olanlarda şaşkınlık uyandıracak derecededir.⁶⁵ Nitekim kendisinin, Mufaddal'e Halîl b. Ahmed'in (öl. 175/791) *Kitâbü'l-Ayn*'ını okuyarak teyit ettirdiği bilgisi aktarılmaktadır.⁶⁶ Kemâlüddîn el-Enbârî'ye (öl. 577/1181) göre İbnü'l-A'râbi; lügat, eyyâm ve ensâb ilimlerinde insanlar arasında hafızasında en çok bilgi barındıran âlim olup bu konuda onun üzerine yoktur. Onun dil öğrenimi ve kendi dönemine nispetle dilbilim inşasındaki yöntemi; fakihlerin, âlimlerin ve muhaddislerin önde gelenlerinin yöntemidir.⁶⁷ Aynı şekilde onun aktardığı bir rivayete göre Muhammed b. Fadl eş-Şa'rânî (öl. 280/894); ilimde çeşitli uzmanlık alanlarının önderleri olduğunu söylemiştir. Bu bağlamda hadis ilminde Süfyân es-Sevrî'nin (öl. 161/778), kıyasta Ebû Hanîfe'nin (öl. 150/767), Kur'ân kıraatinde Kisâî'nin öncü bilginler olduğunu ve geriye İbnü'l-A'râbi haricinde herhangi bir ilim dalında bu kimliği taşıyacak kimselerin kalmadığını, onun da Arap kelimelerinde lider olduğunun altını çizmiştir.⁶⁸ Şa'rânî'nin sıraladığı bu bilginlerin her birinin Kûfe ekolünden olduğuna ve ifadesinin de nispeten mübalağa taşıdığına dikkat edildiğinde onun bu ifadesinin mezhep taassubundan kaynaklandığı hissi uyanmaktadır. Ancak İbnü'l-A'râbi'nin gerek telif ettiği eserlerinin gerekse ileride geleceği üzere onun hakkında birçok âlimin dillendirdiği pozitif kanaatlerin, kendisinin ilmî kimliğine ilişkin yabana atılamayacak veriler olduğu söylenebilir. Nitekim yukarıda tek tek sıralanan hatta sayılamayan çok sayıda eseri onun

⁶² Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, 1/19; Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî, *el-Bulğa fî terâcimi e'immeti'n-nahv ve'l-luğa* (Kahire: Dâru Sa'diddîn, 2000), 264.

⁶³ Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk ez-Zeccâcî, *Mecâlisü'l-'ulemâ*, thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1983), 78.

⁶⁴ Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, 1/19.

⁶⁵ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Mâ'rûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003), 5/915.

⁶⁶ Fîrûzâbâdî, *el-Bulğa*, 264.

⁶⁷ Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ*, 120; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 3/201.

⁶⁸ Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 6/2531.

hangi ilimlerinde ne kadar yetkin olduğunun, engin birikiminin ve eser yazmadaki üretkenliğinin aşikâr göstergesidir.

Nahiv tarihindeki ilk biyografi eserlerinden birini kaleme alan Ebü't-Tayyib el-Lugavî'nin (öl. 351/962), nahiv bilginlerinin tek tek tabakalarından söz ettiği kitabında İbnü'l-A'râbî'ye özel bir başlık açması,⁶⁹ onu nahiv âlimleri arasında kabul etmesindendir. Ancak onun çağdaşı sayılabilecek Zübeydî (öl. 379/989) nahiv ve lügat bilginlerini ayrı ayrı ele almış, Kûfeli nahiv bilginlerini altı tabakaya, lügat bilginlerini ise 5 tabakaya ayırmış, İbnü'l-A'râbî'yi nahiv bilginleri arasında değil, lügat bilginlerinin ikinci tabakasında müstakil başlık altında zikretmiştir.⁷⁰ Onların çağdaşı olan Ezherî ise nahiv ve lügat ayrımı yapmaksızın kendi güvendiğini belirttiği âlimleri üç tabaka halinde ele almış, İbnü'l-A'râbî'yi üçüncü tabakada anmıştır.⁷¹ Bu bilgilerin hûlasası olarak İbnü'l-A'râbî, hem nahiv hem de lügat âlimleri arasında sayılabilir. Ancak gerek kaynaklarda onun hakkında yer alan anekdotlar ve gerekse ortaya koyduğu eserler onun lügatçı kimliğinin nahivci kimliğinden çok daha önde olduğunu tartışmasız kılmaktadır. Ayrıca modern dönem nahiv tarihi kitaplarında sıralanan nahiv tabakalarında İbnü'l-A'râbî'nin ismi hiç geçmemektedir.⁷² Bununla beraber kendisinin Kûfe ekolüne mensup olduğu halde hem Kûfe hem de Basra nahiv ekollerinin birikiminden faydalandığına yukarıda temas edilmiştir.

İbnü'l-A'râbî'nin o dönemde henüz filizlenmeye başlayan belâgat ilmine de ilgisi vardır. Şöyle ki o, hocası Mufaddal'e belâgat sanatlarından biri olan "îcâz"ı sormuş, o da "Lüzumsuzları atmak ve uzağı yakınlaştırmaktır." diyerek sözün fazla, gereksiz kısmını atıp mühim olanını bir an önce ifade etmek suretiyle anlatılmak istenen mananın en kısa ve etkili şekilde ifade edilmesi olduğunu söylemiştir.⁷³

⁶⁹ Lugavî, *Merâtibü'n-nahviyyîn*, 112.

⁷⁰ Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, 195.

⁷¹ Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, 1/18.

⁷² bk. Abdülkerim Muhammed el-Esad, *el-Vesît fî târîhi'n-nahvi'l-'Arabî* (Riyad: Dâru's-Şevvâf, 1992), 45-87; Muhammed Tantâvî, *Neş'etü'n-nahv ve târihu eşhûri'n-nühât* (Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, 1119), 71-122.

⁷³ Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn* (Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 2002), 1/99.

İbnü'l-A'râbî'nin, onca ilmî birikimine ve bu uğurda bitkin düşmesine karşın bilmediklerini öğrenmekten bir an bile geri durmayan, ilme son derece güçlü bir tutkuyla bağlı bir şahsiyete sahip olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Muhammed b. Fadl'ın nakline göre İbnü'l-A'râbî ilim öğrenmekten gözleri yorulmasına rağmen kendilerinden bilgi alacağı insanlardan ayrı durmazdı. Yemâme'den bedevî Araplar gelir, İbnü'l-A'râbî onlara Arap dilinde az kullanılan, anlaşılması zor bazı kelimeler (nevâdir ve garîb) bahsini açar, onlar da kendisine bu kelimelerin anlamlarını açıklardı. Böylece yaklaşık bir ay içinde daha önceki birikimini teyit etme ve daha da genişletme imkânı elde etmiş olurdu.⁷⁴

İbnü'l-A'râbî'yle ilgili aktarılan bazı rivayetler onun kitaplara bakışı ve kitapların onun hayatındaki yerine ilişkin ipuçları sunmaktadır. Zübeydî'nin aktardığı rivayete göre Ebû Eyyûb Ahmed b. Muhammed isimli mevki sahibi bir zât, hizmetçilerinden birini İbnü'l-A'râbî'ye göndererek kendisini evine davet eder. Hizmetçisi eve döndüğünde onun yanında hiçbir insan olmadığı halde "Yanımda Araplardan bir topluluk var, onlarla işimi bitirince geleyim." dediğini, önünde bulunan kitaplarıyla meşgul olduğunu, bazen bir kitaba bazen de diğer bir kitaba baktığını aktarır. O sırada İbnü'l-A'râbî söz verdiği gibi çıkagelir. Ebû Eyyûb "Ey Ebû Abdullah, Sübhânallah! Bizi bırakıp gittin ve seninle birlikte olma şerefinden bizi mahrum ettin." dedikten sonra hizmetçisinin kendisine onun hakkında verdiği haberle ilgili şaşkınlığını İbnü'l-A'râbî'ye bildirir. İbnü'l-A'râbî ise o an şairi bilinmeyen şu şiirle meramını daha vurgulu ve etkili bir biçimde anlatır:⁷⁵ [Tavîl]

الْبَاءُ مَأْمُونُونَ غَيْبًا وَمَشْهَدًا

لَنَا جُلُوسَاءُ مَا نَمَلُّ حَدِيثَهُمْ

وَعَفْلًا وَتَأْدِيبًا وَرَأْيًا مُسَدَّدًا

يُفِيدُونَنَا مِنْ عِلْمِهِمْ مِثْلَ مَا

وَلَا نَتَّقِي مِنْهُمْ لِسَانًا وَلَا يَدًا

بَلَا فِتْنَةٍ تُخْشَى وَلَا سُوءٍ

وَإِنْ قُلْتَ أَحْيَاءُ فَلَسْتَ

فَإِنْ قُلْتَ أَمْوَاتٌ فَمَا أَنْتَ

⁷⁴ Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, 196.

⁷⁵ Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, 196-197; Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, 1/106.

“Bizim öyle dostlarımız var ki, sohbetlerinden hiç sıkılmayız... Onlar zeki, güvenir, hem gizlide hem de açıkta (dürüst)...”

“Mâzide olduğu gibi bizi ilimlerinden faydalandırırlar... Akıl, terbiye, isabetli görüş cihetinden...”

“Ne korkulacak bir fitne, ne de kötü bir münasebet var ... Onların ne dilinden ne de elinden zarar gelir...”

“Onlara ölümler desen yalan söylemiş olmazsın ... Diriler desen de yalan olmaz.”

Bu dizeler, İbnü'l-A'râbî'nin kitaplarla olan yakın ilişkisini ve onlara “Araplar” benzetmesi yaparak ne kadar değer verdiğini gösterdiği gibi kendisini insanlara nispetle kitaplara daha yakın hissettiğini de gösterir niteliktedir.

İbnü'l-A'râbî'nin ömrünün ilim meclislerinde geçtiği, döneminin ilmî çevresinde önemli simalarca tanındığı ve zekâsıyla bilindiği anlaşılmaktadır. Şöyle ki bir vesileyle Kûfe dil ekolünün önderi Ferrâ'nın (öl. 207/822) bulunduğu mecliste İbnü'l-A'râbî'nin adı anılmış, Ferrâ da “*Mufaddal'in yanı başındaki şu bizimle rekabete giren zeki adam.*” diyerek onu hemen tanımıştır.⁷⁶ Aynı şekilde en yakın öğrencisi Sa'leb; İbnü'l-A'râbî'nin meclislerine yaklaşık 100 kadar insanın katıldığına, dersteki mütalaaların soru cevap veya öğrencilerin eldeki bilgi ve notlarını teyit etmek üzere hocalarına arz etmek şeklinde geçtiğine, sorulara elinde hiçbir kitap olmaksızın cevap verdiğine şahit olduğunu bildirmiştir. Sa'leb İbnü'l-A'râbî'nin derslerine 19 sene istikrarlı bir şekilde devam ettiğini, bu süre zarfında elinde hiç kitap görmediğini⁷⁷ ve insanlara onlarca deve yükü bilgi yazdırdığından asla şüphe duymadığını da sözlerine eklemiştir.⁷⁸ Nitekim bir defasında onun kendisine: “*Sen gelmeden önce bir deve yükü kadar bilgi yazdım.*” dediğini de nakletmiştir.⁷⁹ Bu haberler İbnü'l-A'râbî'nin derin bilgi donanımının ve güçlü hafızasının göstergesidir. Fuat Sezgin, İbnü'l-A'râbî'nin elinde kitap olmaksızın develer yükü bilgi yazdırdığı bilgisinin çok abartılmaması gerektiğinin altını çizmiştir. Ona göre verilen bu bilgiden ancak

⁷⁶ Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, 1/19.

⁷⁷ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 9/75.

⁷⁸ Bağdâdî, *Hâşiye*, 1/321.

⁷⁹ Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 6/2530.

çok içli dışlı olduğu özel kitapları olmaksızın tedris faaliyetinde bulunduğu anlaşılabılır.⁸⁰

Sa'leb, İbnü'l-A'râbî'nin dildeki yetkinliğini; dilbilim ve hafızanın İbnü'l-A'râbî ile son bulduğunu, yani bir bakıma kemale erdiğini belirterek vurgulamak istemiştir.⁸¹ Aynı şekilde dönemin bir diğer ünlü dil bilgini ve râvisi Asmaî ile karşılaştırarak onun bu alandaki otoritesini pekiştirmeye çalışmıştır. Şöyle ki, Asmaî "ikiz" anlamındaki kelimeyi hemzesiz olarak التَّوْمُ kelimesiyle karşılamış, ancak İbnü'l-A'râbî aynı anlamı daha doğru kullanımla hemzeli olarak التَّوْمُ kelimesiyle ifade etmiştir. Aynı şekilde Ahmed b. Yahyâ'nın İbnü'l-A'râbî'den aktardığına göre o, الشَّجَرُ (ağaç) kelimesinin dallarının çeşitliliği ve çokluğu nedeniyle böyle isimlendirildiğini, اشتَجَرَتِ الرِّمَاحُ (mızraklar birbirine girdi) demenin de bu kabilden olduğunu, mecazi olarak ciddi bir çekişme ve uzlaşmazlık hali için kullanıldığını, bu nedenle aynı kelimenin حَتَّى يُحْكَمَوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ "Sonra da verdiğin hükümden dolayı aralarında bir ihtilafa düşmeksizin..."⁸² ayetinde ihtilaf, anlaşmazlık anlamına geldiğini açıklamıştır.⁸³ İbnü'l-A'râbî'nin aktardığı ilginç bilgilerden bir diğeri de, Arapların ظ ile ض harflerini bazen birbirlerinin yerine kullanmakta hiçbir sakınca görmemeleridir. Dolayısıyla bunu yapan hata etmiş olmamaktadır. İbnü'l-A'râbî bu tespiti bir de şiirden örnekle desteklemiştir. İstidlâl ettiği غَائِظُ kelimesinin yerine aynı anlama gelen ve Araplarca daha çok kullanılan ve daha fasih olan غَائِضُ kelimesi tercih edilmiştir.⁸⁴

İbnü'l-A'râbî'nin "Kur'an'ın mahlûk olduğunu iddia edenlerden daha çok dil konusunda yalan söyleyen bir topluluk görmedim."⁸⁵ şeklindeki sözü, onun Kur'an'ın dili ve belâgatine bakışını da izhar etmektedir. Zira ona göre Kur'an'ın mahlûk

⁸⁰ Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-'Arabî*, 8/222.

⁸¹ Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 6/2530.

⁸² en-Nisâ 4/65.

⁸³ Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, 197.

⁸⁴ Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, 197; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 4/307.

⁸⁵ Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 6/2533.

olduğunu söylemek, onun değerini düşürmek ve konumuna zarar vermek anlamına gelirse, Kur'an'ın dil ve edebiyattaki seviyesi insanlar tarafından asla erişilemeyecek yüksek bir kalitede demektir.

İbnü'l-A'râbî'nin kişiliğini oluşturan parametreler bu kadarıyla sınırlı değildir. Kaynaklar, zekâsı ve ilmî donanımının yanı sıra İbnü'l-A'râbî'nin erdemli kişiliğinden de söz etmişlerdir. O, kimi rivayetlere göre dış görünüşü itibariyle her ne kadar total ve şaşı olsa⁸⁶ da; ihlaslı, verâ ve zühd sahibi, son derece doğru sözlü⁸⁷ ve güzel ahlâklıdır.⁸⁸ Her ay aldığı bin dirhem maaşı dostlarına ve halkına dağıtacak kadar da cömerttir.⁸⁹ Bu güzel huyunu, ömrünün sonuna doğru maddi durumu kötüleşinceye dek bırakmamıştır.⁹⁰ Aynı şekilde onun iyi bilmediği bir konu hakkında "bilmiyorum" deme erdemliliğini göstermesi, doğru sözlü mizacının kanıtıdır. Nitekim çağdaşlarından bir diğer ensâb âlimi ve râvi olan Muhammed b. Habîb (öl. 245/860) bir ilim meclisinde kendisine şair Tırrimmâh'ın (öl. 125/743 [?]) şiirlerine dair 10 küsur mesele hakkında soru sormuş, o da bu soruların tamamına "Bilmiyorum, duymadım. Buna rağmen sana görüş mü bildireyim?" diye cevap vermiştir.⁹¹ İbnü'l-A'râbî'nin üslubu keskin ve nettir. Düşüncelerini açık ve güçlü bir şekilde ifade etmekten çekinmediği gibi öğrencilerini de ahlâkî yönden eğitme eğiliminde olmuştur. Kendisi, bir adamın onun yanında kimi âlimler hakkında dedikodu yaptığını duyunca "Bizim yanımızda söylediklerini bizim hakkımızda (başkalarına) da söyleseydin, yanımızda oturmazdın?" diyerek adamı terslemiştir. Bu anekdot, İbnü'l-A'râbî'nin dedikodu, gybet türü boş ve günah sözlere tahammülünün olmadığını ortaya koyduğu gibi onun hakikati insanlara hiç çekinmeden, mertçe yüzlerine söyleyebilme veya bir diğer ifadeyle "iyiliği emretme" vasfına sahip olduğunu da göstermektedir. Onun sadece bir âlim değil, aynı zamanda insanlarla iç içe yaşayan ve onlar üzerinde olumlu etkiler bırakan bir kişiliği de vardır. Zira kapı komşusu olan bir âlim zât, onunla muhabbet ederek geçirdiği bir güne olan hayranlığını ve olumlu anılarını dile getirmiştir.⁹²

⁸⁶ İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 3/133.

⁸⁷ Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, 1/18.

⁸⁸ Bağdâdî, *Hâşiye*, 1/321.

⁸⁹ bk. Bağdâdî, *Hâşiye*, 1/321.

⁹⁰ Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 6/2531.

⁹¹ Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 6/2533.

⁹² Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 3/201.

2. İbnü'l-A'râbî'nin Râviliği

Arap edebiyatında “şîir râvisi” denildiğinde İbnü'l-A'râbî ilk akla gelenlerdendir. Tıpkı üvey babası Mufaddal ed-Dabbî ve diğer meşhur râviler Hammâd er-Râviye ve Halef el-Ahmer gibi kabilelerin şîirlerine vakıf olan râvilerden olduğu ve ezberinde çokça şîir barındırdığı için “râviye” lakabıyla anılmıştır. Üvey babası Mufaddal'dan çokça şîir işiterek ezberlemiş ve onları rivayet etmiştir.⁹³ Hatta ondan dinlediği bazı divanlardaki hataları bile düzeltmiştir.⁹⁴ Bu nedenle Basralı meşhur âlim ve râvilerle kıyaslanmıştır. Zira Câhiz'in aktarımına göre Kûfeliler içinde râvilik kimliği ve kabile şîirlerini iyi bilmesi yönüyle Basralı râvilerle ondan daha çok benzeyeni yoktur.⁹⁵ Sa'leb de, İbnü'l-A'râbî'nin birikimini özetleyerek öğrencilerine yazdırdığını, ondan daha çok şîir birikimine sahip bir başka râvi görülmediğini dile getirmiştir.⁹⁶

İbnü'l-A'râbî'nin râvilik mesleğinde “sika (güvenilir)” olduğuna dair rivayetler de vardır. Kemâlüddîn el-Enbârî onun sika olduğunu vurgulamış,⁹⁷ hatta Ebû Ca'fer el-Kahtabî'nin onun insanların en sikası olduğunu söylediğini de nakletmiştir.⁹⁸ Nitekim o bir vesileyle üvey babası ve ilk hocası Mufaddal'ın kitabından bir beyti okumuş ve o beytin ilk mısraını kendisine Mufaddal'ın, ikincisini ise Hişâm b. Muhammed el-Kelbî (öl. 204/819 [?]) isimli âlimin rivayet ettiğini aktarmıştır.⁹⁹ Bu da onun bilginin kaynağına ve doğru aktarımına titizlikle riayet ettiğinin aşîkâr göstergesidir.

İbnü'l-A'râbî, döneminin Abbâsî halifeleriyle farklı zaman dilimlerinde aynı meclisleri paylaşmış, onlarla yaşadığı diyaloglarda bazı dilsel ve edebî müşkilleri çözüme kavuşturmuş, halifelerin güven ve hayranlığını kazandığı için onlar tarafından defalarca ödüllendirilmiştir. Bunların birinde kendisi de edip olup edebî meclislerden hoşlanan Halife Vâsik-Billâh'ın (öl. 232/847) huzurunda dönemin bazı şairleri ve İbnü'l-A'râbî bulunmuş, İbnü'l-A'râbî mualaka şairi Amr b. Külsûm'ün (öl. 584 veya 600) meşhur “Elâ hebî” kasidesindeki

⁹³ Bağdâdî, *Hâşiye*, 1/321.

⁹⁴ Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 6/2530.

⁹⁵ Câhiz, *el-Hayevân*, 7/439; Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 6/2530.

⁹⁶ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 94.

⁹⁷ Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ*, 120.

⁹⁸ Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ*, 122.

⁹⁹ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 3/201.

bir ibareyi dil ve edebiyat kriterlerince düzeltmiş, böylece meclistekilerin takdir ve hayranlığını kazandığı için halife tarafından 10.000 dirhemle ödüllendirilmiştir.¹⁰⁰

İbnü'l-A'râbî sadece şiir râvisi değil, aynı zamanda az da olsa bazı hadislerin rivayet zincirinde ismi yer alan bir hadis râvisidir. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Hz. Aişe'ye olan sevgisini ve bağlılığını, Ebu Zer'in eşi Ümmü Zer'e olan sevgisi ve bağlılığına benzeterek ifade ettiği hadisin rivayet zincirinde o da yer almıştır.¹⁰¹

Bazı kaynaklar dikkatle incelendiğinde İbnü'l-A'râbî'nin şiir, emsâl, ahhâr, ensâb, garîb kelimeler vb. alanlarındaki rivayetlerine tanık olunacaktır.¹⁰² Ancak onun rivayetlerinde dahi lügatçilik yönü ağır basmış ve kendisi ekseriyetle kelimelerin anlamını ve Arap dilindeki durumunu tescillemek ve temellendirmek üzere şiir rivayetinde bulunmuştur.¹⁰³

İbnü'l-A'râbî'nin rivayetleri bunlardan ibaret olmayıp bazı bilge kimselerden aktardığı hikmetli sözler de vardır. Bunlardan birinde kendisi şu sözü aktarmıştır:¹⁰⁴ *“Başkalarının sana karşı cahilce davranışı, senin kendini bilmene galip gelmesin.”* Bu söz, hikmet sahiplerinin evrensel bir öğüdü olup kişinin içsel rehberliğine güvenmesini, dış dünyadan gelen cahilce söz ve davranışlara karşı dirençli olmasını, öz farkındalığını ve güvenini koruması gerektiğini vurgular. Kendi nefsinin tanıyan ve içsel bilgeliğine güvenen bir kişi, dış dünyanın etkilerine karşı daha güçlü ve sağlam durabilir.

3. İbnü'l-A'râbî'nin Edebî ve İlmî Tenkitçiliği

3.1. İbnü'l-A'râbî'nin Edebî Tenkitçiliği

Arap edebiyatında edebî tenkit olgusunun mâzisi esasen Câhiliye dönemine kadar gitmektedir. *el-Mufaddalliyyât* ve *el-Asmaiyyât* gibi edebî tenkidin ilk

¹⁰⁰ İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 3/137.

¹⁰¹ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 3/201.

¹⁰² bk. Mufaddal b. Muhammed ed-Dabbî, *Emsâlü'l-'Arab* (Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 2003), 25; Câhiz, *el-Hayevân*, 6/560, 7/13, 20; Bağdâdî, *Hâşiye*, 1/321.

¹⁰³ bk. Câhiz, *el-Hayevân*, 6/377, 526, 536; Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, 1/57, 58, 140; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 8/94, 96, 155.

¹⁰⁴ Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 3/119.

yazılı örnekleri sayılabilecek derlemeler henüz gün yüzüne çıkmadan önce de Araplar'ın bir veya birkaç beyti beğenerek ezberlemeleri, en iyi fahr, hiciv veya gazel beyitleri üzerine tartışmaları ve Cahiliyenin erken dönemlerinde panayır-larda şiir yarışmaları yaparak sayıları bazen yedi, bazen sekiz, bazen de on olan Muallakat şiirlerini seçmeleri, hep birer edebî tenkit faaliyetidir.¹⁰⁵ Dolayısıyla edebî tenkit, Araplarda öteden beri var olagelmiş bir sanat faaliyeti dir.

İbnü'l-A'râbî ise kendi döneminde yoğun bir şekilde olmasa da nispeten edebî eleştirmen halkasına katılan bilginlerden biri olmuştur. Sa'leb'in İbnü'l-A'râbî'ye attettiği şu sözler, edebî tenkitçiliği bir yana sanki İbnü'l-A'râbî'nin bir üst kimlikle edebî tenkide dair ilke koyucu özelliğini yansıtmaktadır.¹⁰⁶ مَنْ لَا قَبُولَ عَلَيْهِ فَلَا حَيَاةَ لِذَنْبِهِ “(Toplumda veya edebiyat dünyasında) kabul görmemiş kimsenin edebiyatı yaşamaz.” Bu söz, edebiyatın, yani ister şiir ister nesir olsun güzel sözün, eğer bir kitlesi olmazsa, onu kabul eden ve beğenen birileri olmazsa yaşayamayacağını ve devam edemeyeceğini ifade etmektedir. Gerçek edebiyat, zihinlerde yankı uyandıran, dilden dile dolaşan ve kolektif hafızanın bir parçası haline gelen edebiyattır. İnsanlar tarafından ilgi görmeyen ve kabul edilmeyen sözler ise ölmekte ve kalıcılığı olmamaktadır. Bir diğer ifadeyle bu söz, edebiyat ile onun muhatabı arasındaki etkileşimin önemini vurgulamaktadır. Dolayısıyla edebiyat sadece söz değil, aynı zamanda bir iletişim ve etkileşim aracı olmaktadır. Edebiyatın amacına ulaşabilmesi için onu tadacak ve onunla etkileşim kuracak bir kitlenin olması gerekmektedir.

İbnü'l-A'râbî, günümüze ulaşmamış olan *Ebyâtü'l-me'ânî* ve *Me'ânî's-şi'r* adlı eserlerinde edebî tenkidin ilkeleri ve teorik boyutuna değinmiş olabileceği gibi, kendisinin birtakım tenkitlerde de bulunmuş olması elbette ihtimal dâhilindedir. Ancak bu eserlere ulaşılamasa dahi, elde onun bazı şair ve şiirlere dair edebî değerlendirmelerde bulunduğunu gösteren veriler vardır. Mesela İbnü'l-A'râbî belli bir dönem Ebû Nüvâs'ın (öl. 198/813 [?]) şiirlerini dil ve edebiyat açısından kusurlu, zayıf ve yumuşak bulmuş, daha sonra bizzat Ebû Nüvâs'ın

¹⁰⁵ Ömer ed-Dekkâk, *Mesâdiru't-türâsi'l-'Arabî fi'l-luğa ve'l-me'âcim ve'l-edeb ve't-terâcim* (Beyrut, 1972), 38; Mehmet Akif Özdoğan, “Klasik Arap Edebî Tenkidine Genel Bir Bakış”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 12/1 (2015), 2-4.

¹⁰⁶ Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 6/2533.

râvilerinin övünç duyarak dillendirdiği bazı güzel beyitler karşısında ikna olmuş ve fikrini değiştirmiştir.¹⁰⁷ Bu olaydan sonra olacak ki Ebû Nüvâs için hep pozitif değerlendirmelerde bulunmuştur. Nitekim Hatîb el-Bağdâdî'nin (öl. 463/1071) naklettiği uzun bir rivayette meşhur Abbâsî halifesi Me'mûn (öl. 218/833) ondan şarap hakkında söylenmiş olan en güzel sözü okumasını söylemiş, o da şairi bilinmeyen bir beyti okumuştur. Ardından edebi değeri o beyitten daha yüksek olanının Ebû Nüvâs'a ait beyitler olduğunu eklemiş ve o beyitleri de kendisine okumuştur. Bu edebi sohbetten epeyce haz aldığı ve memnun kaldığı anlaşılan halife ona elindeki amberi hediye etmiş, İbnü'l-A'râbî de bu amberi 5000 dirheme satarak para kazanmıştır.¹⁰⁸ İbnü'l-A'râbî bir diğer tenkidinde Müvelled şairlerin söylediği en güzel beytin Ebu Nüvâs'a ait olduğunu bildirerek bir beyti aktarmıştır.¹⁰⁹ İbnü'l-A'râbî'nin bilinen edebî tenkitlerinin genelinin Ebu Nüvâs'a yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Öte yandan kendisinin bazen üvey babası ve hocası Mufaddal'ın görüşüne müracaat ettiği de vakidir. Şöyle ki İbnü'l-A'râbî bir vesileyle Mufaddal'e dönemin şairlerinden Râî (öl. 97/716 [?]) ve Zürrumme'den (öl. 117/735) hangisinin şiirde daha üstün olduğunu sormuş, o da kendisine Râî'nin üstün olduğunu îmâ etmiştir. Ancak rivayette bağlamı ilgilendiren asıl husus, Mufaddal'ın bu fikrini beyan etmeden önce İbnü'l-A'râbî'ye "*Senin gibi biri mi bunu soruyor?*" demesidir¹¹⁰ ki, bu ifade İbnü'l-A'râbî'nin edebî tenkitteki yetkinliğini gösterdiği gibi Mufaddal'ın bu bağlamda kendisine güvendiğini de ihsas etmektedir.

İbnü'l-A'râbî, nahiv usulündeki istişhâd kaynakları cihetinden de şiir tenkidinde bulunmuştur. Aslında o, bu minvalde kendisinden bir kuşak önceki nahiv bilginlerinden Ebû Amr b. el-Alâ'yı izlemiştir. Ebû Amr, nahivdeki istişhâd cihetinden 3. tabakada yer alan ve kendi çağdaşı olan, İslâmiyyûn da denilen, Cerîr (öl. 110/728), Ferezdak (öl. 114/732), Zürrumme (öl. 117/735), Kümeýt (öl. 126/744) ve Tırmımah gibi ünlü şairlerin bulunduğu şair tabakasının şiirleriyle istişhâd etmemiştir. Gerekçesi ise bu şairlerin ona göre müvelled

¹⁰⁷ Abdullah b. Ahmed el-Mehzemî Ebû Hiffân, *Ahbâru Ebî Nüvâs*, ts., 29.

¹⁰⁸ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 3/201.

¹⁰⁹ Ebû Alî el-Hasen b. Reşîk el-Kayrevânî, *el-'Umde fî mehâsini's-şi'r ve âdâbih*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1981), 2/140.

¹¹⁰ Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, 193.

sayılmasıdır. Ona göre Câhiliye dönemi şiiirlerinde yeteri kadar istişhâd malzemesi varken başkasına hacet yoktur.¹¹¹ Nitekim İbn Reşîk (öl. 456/1064) kadim şairlerin hepsinin muasırları yanında kendilerinden önceki dönemlerde yaşamış şairlere nispetle muhdes/müvelled sayıldıklarını vurgulamış, bu tespitini de Ebû Amr'ın söz konusu tavrıyla örneklendirmiştir. Ebû Amr'ın talebelerinden olan Asmaî de hocasıyla 8 yıl birlikteliği olduğu halde herhangi bir muasır şairin şiiiriyle istişhâd ettiğini görmediğini dile getirmiş, kendisi de aynı yolu tutmuştur. Ebû Amr'ın nahiv metodolojisindeki bu ilkeli duruşundan İbnü'l-A'râbî de etkilenmiş olmalı ki, bu konuda onun takipçilerinden olmuştur.¹¹² Ayrıca İbnü'l-A'râbî'nin bu tutumunda dönemin Tırmâmâh ve Kümeyt gibi şairlerinin şiiirlerinde yabancı dilden girme kelimeleri kullanmakta hevesli olmaları olabilir.¹¹³ Zira yukarıda da geçtiği üzere İbnü'l-A'râbî'ye Tırmâmâh'ın şiiirinden bazı yerler sorulmuş, o da garîb ve nevâdir bilgini olduğu halde bilmediğini ifade etmiştir.¹¹⁴

3.2. İbnü'l-A'râbî'nin İlmî Tenkitçiliği ve Bazı Münâzaraları

İbnü'l-A'râbî'nin ilmî tenkitlerinin neredeyse tamamı Asmaî ve Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ (öl. 209/824 [?]) gibi Basralılara olmuştur. Bu tenkitlerine dair nakillerin bir kısmı bizzat kendi anlatısıyla gelmiştir. Örneğin o; Asmaî'nin rivayet ettiği bir kelimenin tam tersi şeklinin bedevî Araplardan neredeyse 1000 tanesinden işittiğini,¹¹⁵ bir mecliste şair Accâc'dan (öl. 97/715-16) okuduğu bir şiiirdeki القماد kelimesine Asmaî'nin "kadınlar" anlamı vermesi üzerine doğru anlamın "kadınlarla veya erkeklerle olan cinsel ilişki" demesi üzerine sustuğunu, dolayısıyla kendisinin Asmaî'den yararlanacağı hiçbir bilginin olmadığını, olsaydı onu asla terk etmez olacağını açıkça belirtmiştir.¹¹⁶

İbnü'l-A'râbî'nin söz konusu Basralı bilginlerle olan münazaraları ve onlara olan tenkitlerine dair nakillerin diğer bir kısmı ise öğrencileri kanalıyla gelmiştir. Onun özellikle Asmaî'ye nispetle ilmi durumu öğrencileri tarafından

¹¹¹ Bağdâdî, *Hızânetü'l-edeb*, 1/6.

¹¹² İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-şu'arâ*, 1/64; Kayrevânî, *el-'Umde*, 1/90-91.

¹¹³ bk. el-Merzübânî, *el-Müveşşah*, ts., 248, 266.

¹¹⁴ Şevkî Dayf, *Târîhu'l-edebî'l-'Arabî* (Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 1960), 2/314.

¹¹⁵ Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 6/2531.

¹¹⁶ Zeccâcî, *Mecâlisü'l-'ulemâ*, 210.

objektif bir gözlemle aktarılmıştır. Mesela kendisinin, dönemin valisi Saîd b. Selm'in eğitim ve öğrenimiyle ilgilendiği oğlu Fadl şu anekdotu aktarmıştır: *"İbnü'l-A'râbî, babam Saîd b. Selm'in yönetiminde bulunduğu günlerde bizi yetiştirirdi. Onun dersinin hemen akabinde Asmaî bize gelirdi. İbnü'l-A'râbî onunla münazara ederdi ve bunu hazırlıksız, yani doğaçlama olarak yapardı. Kendisi i'rabta Asmaî'den daha bilgiliydi. Asmaî aldırılmaz, sakın davranır ve onu şiirle manipüle ederdi. Şiir manaları konusunda ilkin onun benimsediği yolu takip ederdi. Sonra bakardı ki verdiği manalarda i'rabtan uzaklaşarak hata eder, bir daha onun ilim denizinden faydalanmazdı."*¹¹⁷ Bu anlatıdan anlaşıldığı kadarıyla İbnü'l-A'râbî genel itibarıyla i'rabta Asmaî'den üstün, Asmaî ise şiire verdiği anlamlarda ondan daha iyi idi. Ebû Hâtim es-Sicistânî'nin (öl. 255/869) aktardığı şu olay ise Asmaî ile İbnü'l-A'râbî arasındaki münasebeti betimleyen verilerdendir: *"İbnü'l-A'râbî, Saîd b. Selm'in oğlunun eğitimiyle ilgilenirken, Asmaî de gelirdi. Ancak onun bulunduğu meclisi bir müddet terk ederdi. Sonra Saîd b. Selm Asmaî'den oğluna bir şeyler yazdırmasını rica ederdi. O da bunu yapardı. Asmaî gittikten sonra ise İbnü'l-A'râbî oraya gelir ve "Bâhilî (Asmaî)'nin anlattıklarını bana söyleyin." der ve söylenenleri yazardı."*¹¹⁸ Bu anlatı İbnü'l-A'râbî'nin yazdığı bu bilgiler içerisinde hatalı olanı var ise onu tespit ve tashih edip Asmaî'yi bu konuda bilgilendirdiğini veya münazaralarda ona karşı bu açığını bir koz olarak kullandığını ihlas etmektedir.

Hepsi bir yana esasen İbnü'l-A'râbî'nin Basralılarla olan çekişmesinin ilmî tenkit sınırlarını aşarak başka bir boyuta sürüklendiği fark edilmektedir. Asmaî ve Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ (öl. 209/824 [?]) gibi Basralı bilginleri ilme az ya da çok herhangi güzel bir katkıda bulunmadıkları noktasında ağır bir şekilde eleştirmiştir. Hatta dönemin Basralı âlimlerinden biri olduğu anlaşılan Ebû Zeyd el-İklidîsî'ye (öl. ?) İbnü'l-A'râbî'ye gelmeme ve onun kitaplarını okumama nedeni sorulduğunda, gerekçe olarak İbnü'l-A'râbî'nin Asmaî ve Ebû Ubeyde'yi ilmî donanım cihetinden yetersiz telakki etmesini göstermiştir.¹¹⁹ Ancak bazı kaynaklarda İbnü'l-A'râbî'nin Asmaî'ye karşı olan bu tavrının nedeni açıklığa kavuşturulmuştur. Rivayete göre Asmaî, her ikisinin de oğlunun eğitimiyle ilgilendikleri Saîd b. Selm'i ziyaret etmiş, orada çocuğu Ebû Saîd'e şiir okumasını söylemiş, o da okuduğu şiirde îrab hatası yapmış, şiiri

¹¹⁷ Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, 196; İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 3/129.

¹¹⁸ Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, 196; İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 3/129.

¹¹⁹ Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, 196; İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 3/129.

kimden öğrendiğini sorunca İbnü'l-A'râbî cevabını almış, yanlış okuduğu kısmın doğru îrabı ve bu îraba bağlı olarak anlam değişikliğine değindikten sonra İbn Selm'e İbnü'l-A'râbî'nin eğitimci olamayacağını, onu bu görevden azletmesi gerektiğini söylemiştir. Bu olay İbnü'l-A'râbî'nin de karşı reaksiyon göstermesine neden olmuştur.¹²⁰ Mesele sadece Asmaî ile sınırlı kalmamış, Asmaî'nin öğrencisi Basralı Ebû Nasr el-Bâhilî (öl. 231/846) de İbnü'l-A'râbî'yi inatçılık ve yalancılık gibi kötü hasletlerle nitelediği gibi onun abartan ve sahtekâr bir kişiliğe sahip olduğu iddiasında bulunmuştur.¹²¹ Buna mukabil İbnü'l-A'râbî, Asmaî'nin öğrencisi el-Bâhilî'yi onun anlatısına göre aşağılamış, bunun üzerine o da bir şiirdeki kelimenin anlamı üzerinden onu alt etmek istemiştir.¹²² Dolayısıyla bu anekdotlar İbnü'l-A'râbî ile adı geçen Basralı bilginler arasında karşılıklı süregiden bir atışma, didişme ve neredeyse düşmanlığa kadar varacak bir husumetin varlığını ortaya koymaktadır. Nitekim Fuat Sezgin de İbnü'l-A'râbî'nin Asmaî ve Ebû Ubeyde'ye buğz halinde olduğunu belirtmiştir.¹²³ Her iki cenahın bu acımasız ve katı tutumlarının, Basra ile Kûfe ekolleri arasında zaman zaman yaşanan şiddetli münazara ve kavgalardan mütevellid, dozunu gereksiz aşmış, yanlı ve ilmî objektiflikten uzak bir tavır olduğu gayet açıktır. Zira bir âlimin ilmî düzeyde yaptığı birkaç hata onun entelektüel hüviyetine halel getirmeyeceği gibi, söz konusu hatalara yer yer her iki taraf da düşmüştür.

Diğer yandan her iki kanadın bu tavırlarının arkasındaki bir diğer nedenin ırkçılıktan kaynaklı Arap-Acem (Şuûbiyye) kavgası olma ihtimali de yüksek görünmektedir. Zira Emevî devleti döneminde yoğun bir şekilde baş göstermiş olan “müslüman da olsa Arap olmayanı (mevali) ötekileştirme” politikası, yabancı uyruklu müslümanların Araplara karşı tepki göstermelerine neden olmuştur. Gitgide büyüyen tepki, neticede bu devletin yıkılışına yakın zaman diliminde Şuûbiyye diye anılan toplumsal ve kurumsal bir yapıya bürünmüş ve bu yapı tüm benliğiyle İbnü'l-A'râbî'nin yaşadığı Abbâsî devleti zamanında güçlü bir siyasi ve edebî aktör olarak devlet yöneticileri nezdinde de varlığını

¹²⁰ Zeccâcî, *Mecâlisü'l-'ulemâ*, 16.

¹²¹ Lugavî, *Merâtibü'n-nahviyyîn*, 112.

¹²² Zeccâcî, *Mecâlisü'l-'ulemâ*, 216; Lugavî, *Merâtibü'n-nahviyyîn*, 112.

¹²³ Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-'Arabî*, 8/222.

devam ettirmiştir.¹²⁴ Emevîlerin başlattığı söz konusu akım ilmî çevreye de yansımıştır.¹²⁵ Şöyle ki, mevalinin dilde yaptığı lahn denilen hatalar kesinlikle hoş görülmemiş, onlarla en aşağılayıcı şekilde alay edilmiş, Arap dili ve şiiri mevali için ulaşılması imkânsız, adeta bir kozmik oda niteliğinde görülmüştür.¹²⁶ Bu sebepten ötürü olacak ki, Araplarla yarışarak onlarla eşit toplumsal statüye kavuşmak isteyen mevali; ilimle uğraşmaya, ilimde derinleşmeye ve bu konuda Araplarla yarışmaya, hatta onlara fark atmaya başlamışlardır.¹²⁷ Nitekim Fars asıllı olan Hammâd er-Râviye ile Halef el-Ahmer¹²⁸ ve babası Hint asıllı olup kendisi de köle olan İbnü'l-A'râbî'nin Arap dilinde ve şiir rivayetinde bu kadar yetkinleşmiş olmaları, kendisinin Abbâsî devlet yöneticileri nezdinde itibarının bulunuşu, hasmı Asmaî'nin ise Arap oluşu¹²⁹ bu kanaati bir hayli güçlendirmektedir. Eğer durum bu meyandaysa ilk bakışta entelektüel görünen söz konusu münâzara ve tartışmalar aynen mezhep taassubunda olduğu gibi öznellikten öteye geçemeyecektir.

Her şeye rağmen meseleleri dışarıdan tarafsızca değerlendiren bazı bilgilerin varlığı, nispeten bazı objektif verilere ulaşma olanağı sağlamaktadır. Nitekim yukarıda temas edilen İbnü'l-A'râbî-Bâhilî çatışmasında Lugavî adeta hakemlik yaparcasına objektif bir tavırla İbnü'l-A'râbî'nin Bâhilî'den çok nevâdir bilgisine sahip olduğunu, Bâhilî'nin ise güvenilir bilgiyi tespit etmekte İbnü'l-A'râbî'den daha titiz davrandığını söylemiştir.¹³⁰

Sonuç

İbnü'l-A'râbî, Arap dili ve edebiyatı ilimlerinin yanı sıra İslâmî ilimlerin önemli bir çağı olarak kabul edilen 2/8. ve 3/9. yüzyıllarda yaşamış, Arap dili

¹²⁴ İbrâhîm b. Alî Ebû İshak el-Husrî, *Zehrü'l-âdâb ve semerü'l-elbâb* (Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.), 1/101; Adem Apak, "Şuûbiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010), 39/245.

¹²⁵ İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 487.

¹²⁶ Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, ed. S. M. Stern (London: Aldine Publishing Company Chicago, 1969), 115.

¹²⁷ Muhammed et-Tayyîb en-Neccâr, *el-Mevâlî fî 'asri'l-Emevî* (Mısır: Dâru'n-Nîl li't-Tibâ'a, 1949), 93-94.

¹²⁸ İsmail Durmuş, "Halef el-Ahmer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1997), 15/235.

¹²⁹ Zirikî, *el-A'lâm*, 4/162.

¹³⁰ Lugavî, *Merâtibü'n-nahviyyîn*, 112.

ve edebiyatının korunarak günümüze ulaşmasında kayda değer katkılar sağlamış önemli bir dil bilgini ve râvidir. Özellikle Câhiliye dönemi Arap şiirinin korunması ve gelecek nesillere aktarılmasında kritik bir rol oynamıştır. Bunda üvey babası, ilk hocası olan ve şiir râvilerinin ilklerinden sayılan Mufaddal ed-Dâbbî'nin katkısı göz ardı edilemez. O Arap dilinde ve rivayet ilminde tıpkı üvey babası gibi Kûfe ekolünü temsil etmiştir.

İbnü'l-A'râbi; nahiv ve şiirin yanı sıra atasözleri, eyyâmü'l-Arab, neseb, tarih ve nevâdir vb. gibi Arap dili ve edebiyatı alanının kendi zamanındaki tüm popüler alt disiplinlerinde varlığını hissettirmiş, gündemdeki yerini korumuş, Arap dili ve kültürüne hizmet etmiş kayda değer bilginlerdendir. Eserlerinin büyük bir bölümü günümüze ulaşmamış olmakla birlikte, söz konusu müellifin yaşam süresi boyunca dönemin nesillerine rehberlik ederek temel misyonunu başarıyla icra ettiği muhakkaktır. Mevcut bulgular, kendisinin yalnızca edebi ve ilmi bir eleştirmen olmakla kalmayıp, aynı zamanda edebi tenkit alanında nispeten ilke koyucu bir nitelik sergilediğini ortaya koymaktadır. Rivayetler, onun güçlü ve etkileyici hafızasının yanı sıra ilmi çevrelerde güvenilir bir şahsiyet olarak kabul edildiğini göstermektedir. Kaynaklar, adı geçen alanlarda kendisine atfedilen çok sayıda rivayet unsurunun varlığını da teyit etmektedir.

İbnü'l-A'râbi'nin edebi tenkit faaliyetleri incelendiğinde, Câhiliye dönemi veya muhadram şairlerin şiirlerine yönelik herhangi bir eleştirel değerlendirmede bulunmadığı görülmektedir. Çağdaşı olan şairlerden ise Ebû Nüvâs, Zürrümme, Râî, Tırmîh ve Kümeyt'in eserlerine sınırlı sayıda eleştiri yönelmiştir. Bu olgu, aslında dönemin genel manzarasını yansıtmaktadır. Zira sağlam şiir materyalinin tenkit aşamasına ulaşmadan evvel herhangi bir kayba veya tahrifata uğramaksızın sonraki nesillere aktarılması, dönemin koşulları göz önüne alındığında öncelikli bir mesele teşkil etmekteydi. Dolayısıyla, İbnü'l-A'râbi'nin söz konusu tavırlarında bu bilinçle hareket etmiş olması yüksek bir olasılıktır. Sonuç olarak, o, bir eleştirmen kimliğinden ziyade güvenilir bir râvi olarak ön plana çıkmaktadır.

Araştırmada ulaşılan sonuçlardan bir diğeri ise, dönemin sosyolojisinde ileri düzey bir mezhep taassubu, bu taassuptan kaynaklı ilmi münâzaralar, çekişmeler ve düşmanlık derecesine ulaşan münasebetlerin oluşudur. Gerek

Kûfeli gerek Basralı bazı bilginlerin birbirlerine çok ağır suçlama ve tenkitler yönelmiş olmaları, vaziyeti daha net bir şekilde gözler önüne sermektedir. Bu tabloda hiç şüphesiz Emevî devleti döneminden kalma asabiyetten kaynaklı ırkçılık ve şuûbiyye gibi akımların da rolü olmuştur. Böylece İbnü'l-A'râbî şahsiyet itibarıyla ahlaklı, erdemli ve entelektüel bir kişiliğe sahip olsa da ait olduğu Kûfe ekolüne olan tutkusu ve mevzubahis konjonktürel olguların da etkisinde kalarak, dönemin bazı âlimlerinde de görüldüğü üzere kimi zaman kendi öz kişiliğinden sıyrılarak objektiflikten uzak, beklenmedik tutumlar sergileyebilmiştir.

Araştırmada elde edilen bir diğer mühim bulgu, Emevî Devleti'nin aksine, Abbâsî devlet ricali katında Arap-Mevâlî veya köken ayrımı gözetilmeksizin ilim ehlinin itibar sahibi olduğu gerçeğidir. Nitekim İbnü'l-A'râbî'nin dönemin valileri ve halifeleri gibi bazı devlet adamları nezdinde saygın bir konum elde etmesinin temelinde etnik kökeni veya sosyal statüsü değil, bilakis sahip olduğu derin ilmî birikim, zekâ seviyesi ve güçlü hafızası yatmaktadır.

Kaynakça

- A'râbî, Ebû Müshil Abdülvehhâb b. Harîş. *Kitâbü'n-nevâdir*. thk. İzzet Hasan. 2 Cilt. Dimeşk: Matbû'âtü Mecme'î'l-Luğatî'l-'Arabiyye, 1961.
- Apak, Adem. "Şuûbiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/244-246. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh. *es-Sinâ'ateyn*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî ve Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Unsurîyye, 1419.
- Bağdâdî, Abdülkâdir b. Ömer. *Hâşiye 'alâ şerhi Bânet Sü'âd li'bni Hişâm*. thk. Nazif Muharrem Hoca. 2 Cilt. Beyrut, 1980.
- Bağdâdî, Abdülkâdir b. 'Amr. *Hızânetü'l-edeb ve lübbü lübbâ lîsânî'l-'Arab*. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 4. Basım, 1997.
- Brockelmann, Carl. *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*. çev. Abdülhalîm en-Neccâr. 7 Cilt. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 5. Basım, ts.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *el-Beyân ve't-tebyîn*. 3 Cilt. Beyrut: Dâr ve Mek-tebetü'l-Hilâl, 2002.

- Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr. *el-Hayevân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1424.
- Cumahî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sellâm. *Tabakâtü fuhûli's-su'arâ'*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. 2 Cilt. Cidde: Dâru'l-Medenî, ts.
- Çelebi, Kâtib. *Keşfü'z-zunûn*. 6 Cilt. Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941.
- Çetin, Nihad M. *Eski Arap Şiiri*. İstanbul: Kapı Yayınları, 3. Basım, 2021.
- Dabbî, Mufaddal b. Muhammed. *Emsâlü'l-'Arab*. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 2003.
- Dayf, Şevkî. *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*. 10 Cilt. Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 1. Basım, 1960.
- Durmuş, İsmail. "Halef el-Ahmer". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/234-236. İstanbul, 1997.
- Durmuş, İsmail. "İbnü'l-A'râbi, Ebû Abdullah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/487-488. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999.
- Ebû Hiffân, Abdullah b. Ahmed el-Mehzemî. *Ahbâru Ebî Nüvâs*, ts.
- Ebû İshak el-Husrî, İbrâhîm b. Alî. *Zehrü'l-âdâb ve semerü'l-elbâb*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.
- Emin, Ahmed. *Duha'l-İslâm*. Kahire: Mektebetü'l-Üsra, 2003.
- Enbârî, Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed. *Nüzhetü'l-elibbâ' fî tabakâti'l-üdebâ'*. thk. İbrâhîm es-Sâm râî. Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 3. Basım, 1985.
- Esad, Abdülkerîm Muhammed. *el-Vesît fî târihi'n-nahvi'l-'Arabî*. Riyad: Dâru's-Şevvâf, 1992.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-luğa*. thk. Muhammed İvad Murib. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1. Basım, 2001.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb. *el-Bulğa fî terâcimi e'immeti'n-nahv ve'l-luğa*. Kahire: Dâru Sa'diddîn, 2000.
- Goldziher, Ignaz. *Muslim Studies*. ed. S. M. Stern. 2 Cilt. London: Aldine Publishing Company Chicago, 1969.

- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşâr Avvâd Mâ'rûf. 17 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2002.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân*. thk. İhsan Abbas. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1900.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim. *el-Ma'ârif*. thk. Servet Ukkâşe. Kahire: el-Heye'tü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 2. Basım, 1992.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim. *eş-Şi'r ve's-su'arâ*. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2002.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 3. Basım, 1414.
- İbn Tağrıberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf. *en-Nücûmü'z-zâhire fî mülûki Mısır ve'l-Kâhire*. 16 Cilt. Mısır: Vizâratü's-Sekâfe, ts.
- İbnü'l-A'râbî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ziyâd. *Kitâbü Esmâi hayli'l-'Arab ve firsâniha*. thk. Muhammed Abdülkâdir Ahmed. Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1984.
- İbnü'l-A'râbî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ziyâd. *Kitâbü Nevâdiri İbni'l-A'râbî*. thk. Ahmed Receb Ebû Sâlim. Beyrut: Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, 2013.
- İbnü'l-A'râbî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ziyâd. *Kitâbü'l-Bi'r*. thk. Ramazan Abdüttevâb. Mısır: el-Heye'tü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1970.
- İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed. *Şezerâtü'z-zeheb*. 11 Cilt. Dimeşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, ts.
- İbnü'l-Kıftî, Ebü'l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf. *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nühât*. thk. Muhammed Ebü'l Fadl İbrâhim. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1. Basım, 1982.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk. *el-Fihrist*. thk. İbrahim Ramazan. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997.
- Kayrevânî, Ebû Alî el-Hasen b. Reşîk. *el-'Umde fî mehâsini's-şî'r ve âdâbih*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 5. Basım, 1981.

- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-mü'ellifin*. 15 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Mü-sennâ, ts.
- Lugavî, Ebü't-Tayyib Abdülvâhid b. Ali. *Merâtibü'n-nahviyyîn*. thk. Muham-med Ebü'l Fadl İbrâhim. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2009.
- Merzübânî, Ebû Ubeydillâh Muhammed b. İmrân. *el-Müveşşah fî me'âhizi'l-'ulemâ' 'ale's-şu'arâ'*. 1 Cilt, ts.
- Neccâr, Muhammed et-Tayyib. *el-Mevâlî fî 'asri'l-Emevî*. Mısır: Dâru'n-Nîl li't-Tıbâ'a, 1. Basım, 1949.
- Özdoğan, Mehmet Akif. "Klasik Arap Edebî Tenkidine Genel Bir Bakış". Kah-ramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi 12/1 (2015), 1-28.
- Sezgin, Fuat. *Târîhu't-türâsi'l-'Arabî*. çev. Arafe Mustafa-Mâzin Amâvî. 10 Cilt. Riyad: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1988.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Buğyetü'l-vu'ât fî ta-bakâtî'l-luğaviyyîn ve'n-nühât*. thk. Muhammed Ebü'l Fadl İbrâhim. 2 Cilt. Lübnan: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.
- Tantâvî, Muhammed. *Neş'etü'n-nahv ve tarîhu eşhûri'n-nühât*. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 2. Basım, 1119.
- Yağmûrî, Ebü'l-Mehâsin Yûsuf b. Ahmed. *Nûru'l-kabs*, ts.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn. *Mu'cemü'l-üdebâ' İrşâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*. thk. İhsan Abbas. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993.
- Zeccâcî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk. *Mecâlisü'l-'ulemâ'*. thk. Abdüsse-lam Muhammed Hârûn. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2. Basım, 1983.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. 18 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Târîhu'l-İslâm ve ve-feyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Beşşâr Avvâd Mâ'rûf. 17 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003.

- Ziriklî, Hayruddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Fâris ed-Dîmeşkî (öl.1396/1976). *el-A'lâm*. I-VIII Cilt. Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.
- Zübeydî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*. thk. Muhammed Ebü'l Fadl İbrâhim. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 2. Basım, 1973.
- Zübeyrî, Velid b. Ahmed el-Huseyn vd. *el-Mevsû'atü'l-müeyyessera fî terâcimi eimmeti't-tefsîr ve'l-ikrâ ve'n-nahvi ve'l-luğâ*. 3 Cilt. Manchester: Mecelletü'l-Hikme, 2003.



Varlıkların Devamına Yönelik Güzellik Argümanı:

Tanrı, Güzellik ve Devamlılık İlişkisi

The Beauty Argument for the Continuity of Beings:

The Relationship between God, Beauty and Continuity

Ali YILDIRIM

Doç. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri ABD,

Assoc. Prof., Tokat Gaziosmanpaşa University,

Faculty of Islamic Sciences, Department of Philosophy and Religion

ali.yildirim26@gop.edu.tr

ORCID: 0000-0003-1687-993X

DOI: 10.47424/tasavvur.1656752

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 12 Mart / March 2025

Kabul Tarihi / Date Accepted: 25 Mayıs / May 2025

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2025

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Yıldırım, Ali. "Varlıkların Devamına Yönelik Güzellik Argümanı: Tanrı, Güzellik ve Devamlılık İlişkisi". *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 11/1 (Haziran 2025): 611-638. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.1656752>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdağ, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0



Öz

Tanrı, insanı yarattığında ona, kendisini kavramaya bir yol bulması bakımından güzele olan ilgiyi ve sevgiyi de vermiştir. İnsan bu sayede, öncelikle çevresinde gördüğü somut varlıkların estetik yapılarına dair kanaatler geliştirebilmekte akabinde birtakım estetik yargılarda bulunabilmektedir. Bu yargılar, insanın tercihlerini belirlemede ve çevresini düzene sokmada ona rehberlik etmektedir. Doğal olarak yaratılışın kaynağı olan güzellik, aynı zamanda hayatın devamlılığını da sağlayan bir unsurdur. Bununla birlikte insan, varlıklarda gördüğü nesnel ya da fiziksel güzellikle yetinmeyerek onlardaki erdemleri ve hikmetleri de gözlemledikçe güzelliğin diğer boyutlarına ulaşır ve son olarak ilâhî güzelliğe ulaşınca kadar arayışını sürdürür. Tanrı yaratılışın gayesinin ve ondaki hikmetlerin açığa çıkması amacıyla kainattaki güzelliği ve güzellikleri dikkat celbeden, arzulanan ve korunan olarak takdir etmiş, onların güzelliklerini de devamlılıklarına vesile kılmıştır. Bu da hem evrendeki düzenin devamını sağlamış hem de insan neslinin dünya hayatını devam ettirebilmesine olanak tanımıştır. Bu makalede Tanrı'nın varlığının delillerinden biri olarak güzellik kanıtına kısmen değinilmiş olmakla birlikte temelde varlıkların güzelliklerinin, onların devamlılıklarını sağlamaya olan katkılarına odaklanılmıştır. Bu bakımdan literatürde yer bulmadığı anlaşılan güzellik-devamlılık ilişkisi, ilk kez tarafımızdan makalenin sonunda bir argüman formunda takdim edilmiştir. Argüman ortaya konmadan önce giriş bölümünde güzel kavramının felsefi analizi yapılmış, sonra da felsefe tarihinde Tanrı güzellik ilişkisine yönelik ön plana çıkan görüşlerden bazıları irdelenmiştir. Din felsefesinin temel konularından biri olarak güzellik kanıtı konusuna kısmen değinildikten sonra da varlıkların devamına yönelik güzellik argümanını açığa çıkaran delillere yer verilerek argümanın basamakları açığa çıkarılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, Tanrı, Sıfatlar, Yaratılış, Güzellik, Devamlılık.

Abstract

When God created man, He also gave him the interest and love of beauty in order to find a way to understand himself. Through this, man can first develop opinions about the aesthetic structures of the concrete beings he sees around him and then make some aesthetic judgments. These judgments guide him in

determining his preferences and organizing his environment. Naturally, beauty, which is the source of creation, is also an element that ensures the continuity of life. However, man is not content with the objective or physical beauty he sees in beings and as he observes the virtues and wisdom in them, he reaches other dimensions of beauty and finally continues his search until he reaches divine beauty. In order for the purpose of creation and the wisdom in it to be revealed, God has appreciated the beauty and beauties in the universe as attracting attention, desired and protected, and has made their beauties a means for their continuity. This has both ensured the continuation of the order in the universe and allowed the human race to continue their life on earth. In this article, the argument of beauty has been partially addressed as one of the proofs of God's existence, but the focus has been on the contributions of the beauty of beings to their continuity. In this respect, the relationship between beauty and continuity, which has not been found in the literature, has been presented by us for the first time in the form of an argument at the end of the article. Before the argument is presented, a philosophical analysis of the concept of beauty has been made in the introduction, and then some of the prominent views on the relationship between God and beauty in the history of philosophy have been examined. After partially addressing the issue of the argument of beauty as one of the basic issues of the philosophy of religion, the steps of the argument have been tried to be revealed by giving evidence that reveals the argument of beauty for the continuation of beings.

Keywords: Philosophy of Religion, God, Attributes, Creation, Beauty, Continuity.

Giriş

Türkçe “göz” kelimesiyle ilişkili olarak *göze hitap eden*, *göze hoş gelen* anlamlarına karşılık gelen “güzel”, Arapçada şekli, yaratılışı ve ahlaki güzel anlamındaki *cemîl* kelimesi ile ifade edilmektedir. Batıda ise güzel kelimesinin kökeninde Latince *bellus* kelimesi yer almakla birlikte, on dördüncü yüzyıldan itibaren Fransızcada kullanılmaya başlayan *bealte* ve *beaute* kelimeleri yer almaktadır.¹ Güzellik, bir sanat felsefesi terimi olarak genellikle eşya ve olgularda

¹ Yasin Keçeli vd., “Güzellik Hakkında Konuşurken Aynı Şeyi Düşünüyor muyuz?” *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten* 72 (2021-Aralık), 303.

varlığı hissedilen ve insan ruhunda beğenme, hoşlanma, zevk alma gibi olumlu duygular ve yargılar doğuran nitelikleri ifade eder.² Estetik üzerine düşünenler, güzelliğin özünde tanımlanamaz olduğunu ve hatta güzellik türlerinin sonsuz olduğunu ve güzelliğin tümüyle farklı unsurlarının, yönlerinin veya bileşenlerinin olduğu görüşündedirler. Bu nedenle güzelliğin tümüyle ve bütün etmenleriyle kavranması mümkün görünmemektedir. Bundan ötürü genellikle, güzellik kavramına eşlik eden farklı kavramların (çekicilik, ilâhî güzellik, zarafet, şıklık vb.) ve bu iç çeşitliliğin etmenlerinin, benzer yönlerinin ve ilgili faktörlerin incelenmesine odaklanılmaktadır.³

Güzellik, hoşla giden, sevilen ve onaylanan bir nitelik olarak insanda pozitif bir algıya işaret etmektedir. Gündelik tecrübemiz, güzelliği deneysel bir olgu olarak görür ve insanda bir kanaat olarak ortaya çıkması büyük ölçüde gözle şahit olmaya bağlıdır. Işık vasıtasıyla çevresini ve çevresindeki varlıkları gören insan, onlar üzerine birtakım yargılarda bulunur. Bu yargılar mesafe, büyüklük, renk, işlevsellik gibi tamamen duysal, objektif ve herkes için geçerli nitelikleri ifade edebileceği gibi hoşlanmak, nefret etmek, ilgi duymak, dikkate almak ya da almamak gibi duygusal ve subjektif yargılar da olabilmektedir. Bu nedenle görmek, hayatımızda çevre ile olan ilişkilerimizi düzenlemede etkin bir rol oynar. Diğer taraftan görme duyusu, çevre ile kurulan iletişimin yanında bizde daha derinlikli bir duyguyu da harekete geçirir. Buna göre, gördüğümüz şeyler hakkında yaptığımız varoluşsal tespitlere estetik birtakım tespitler de eklenir. Böylece gözle görme, insanda estetik yargıları da harekete geçiren bir duyuyu olarak karşımıza çıkar.

Teoloji açısından bakıldığında güzellik, ilâhî sıfatlar arasında en çok bilinenlerden biri olmakla birlikte, muhtemelen din felsefesi bağlamında en az dikkat çeken sıfatlardan olmuştur. Bu makalede, estetik bir yargı olarak güzellik kavramı Tanrı ile ilişkisi bağlamında irdelenecek olup özellikle bu kavramın doğa ve insan için fonksiyonel yönlerinden biri olarak değerlendirilen beğeni, koruma, sahiplenme, hayatın devamı ve sürdürülebilirlik gibi kavramlar etrafında ele alınması amaçlanmıştır. Bu bakımdan güzelliğin, Tanrı tarafından

² Beşir Ayvazoğlu, "İlmü'l-Cemâl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/146.

³ Keçeli vd, "Güzellik Hakkında Konuşurken Aynı Şeyi Düşünüyor muyuz?", 302.

yaratılmışların devamlılığının sağlanması ve hayatın sürekliliği için çekici bir unsur olarak görev yaptığı ve insanda güzele olan temayülün, onun korunması ve devam ettirilmesine katkı sağladığı düşünülmektedir. Zira güzel olan istenir, sahiplenilir ve korunur. Böylelikle güzel olan hayatta kalır. Çirkin olan da yok olmaya terk edilir. Burada kastedilen güzellik, yalnız fiziksel bakımdan güzel görünen değil, öncelikle ve temelde fizik güzellikle başlayan ve devamında bütünsel anlamda her varlığın kendi potansiyelini en iyi şekilde temsil eden olması anlamında aslında tüm yaratılmışlarda bulunan öz"dür. Varlıkların özünü temaşa ise, kat edilmesi gereken belli bir zaman dilimi gerektirir ve bu da ancak insanın elde etmesi gereken birtakım tecrübelerle olgunlaşmasına bağlıdır.

Tanrı ve güzellik ilişkisi din felsefesinde çok kez, Tanrı'nın varlığının delleri bağlamında ele alınmış olmakla birlikte ilk kez bu makalede, güzellik-devamlılık ilişkisi bir argüman olarak öne sürülmektedir. Bu argümana göre Tanrı güzeldir, O'nun yarattıkları güzeldir, güzel sevilendir, sevilen korunur ve devam ettirilir. O halde Tanrı'nın yarattıkları güzel oldukları için varlıklarını sürdürürler. Kendisi her yönüyle eksiksiz ve mükemmel olan yalnız Tanrı'dır. Bu nedenle her ne kadar Tanrı'nın yarattıkları güzel olsa da bunlar, sonradan olmaları nedeniyle eksiktirler ve en mükemmel, en güzel olan Tanrı olduğundan, varlıklar güzellik bakımından da eksiktirler. Ancak güzellik de bir yetkinliktir ve her varlığın yetkinlik dereceleri birbirinden farklıdır. Dolayısıyla doğada daha güzel olan ve daha az güzel olan varlıkların olması doğal bir durumdur. Diğer taraftan insan, tabiatı itibarıyla farkındalık sahibi bir varlıktır. Çevresiyle ilişkisini kurarken, varlıklara dair kanaatlerinde sürekli olarak birtakım değerlendirmelerde bulunur. İnsan, varlıkların dış görünüşlerinden tüm yetkin boyutlarına kadar onlar hakkında kanaat sahibidir. Güzellik de bu kanaatlerden biridir ve her insanın kendi penceresinden, bakış açısına göre doğada daha az güzel olan ve daha çok güzel olan vardır.

Güzele olan temayül yaratılıştan gelen bir kanaattir. Ancak her insanın, kendisine güzel dediği belli durum ve varlıklar olmakla birlikte bunun tersi de olabilmektedir. Örnek olarak, bazı kuşların renk ve desenleri nedeniyle doğayı süsleyen, göze hoş gelen güzel varlıklar olduğu hakkında yaygın bir kanaat vardır. Bununla birlikte kimileri için bazı kuşlar renkleri, sesleri ya da görünüşleri nedeniyle güzel kabul edilmemektedir. Bu noktada Tanrı'nın kâinatı ve içindekileri güzel olarak yarattığını bildiğimiz halde onlardan bazılarının güzel

görülmemesi ile ilgili kanaatlerin büyük ölçüde tecrübi olduğuna işaret etmek gerekir. Genellikle kötü tecrübeler, varlıkların kötü ya da çirkin olarak adlandırılmasında etkili olabildiği gibi tecrübi olmadığı halde yaygın kötü şöhretler de bu kanaatlerin oluşmasına neden olabilmektedir. Bu durumda insan ya tecrübe ettiği ya da öğrendiği şekliyle güzeli tasavvur etmektedir.

Ayrıca her iki durumdan bağımsız olarak insan tasavvurunda, tecrübe edilen ya da öğrenileni de kapsayan daima daha üstün bir mükemmellik fikri vardır ki hiçbir konuda insan kendisini bundan alıkoyamaz. Buna göre insan gördüğü, duyduğu, tattığı, elde ettiği her şeyin daima daha mükemmelinin var olduğuna inanır. Bu idealist tutum, insanın bir bakıma hayatta kalma ve hayatı devam ettirme arzusundan doğar. Zira bu duygu, insan arzu ve iştiağını daima uyanık tutar. Böylece gerçek anlamda var olmasından bağımsız olarak, insan daima daha güzel olanı arar. Ancak nihayetinde ulaşılabilen son güzellik, elde tutulmalıdır, korunmalıdır ve bu güzelliğin devamı sağlanmalıdır. Söz konusu devamlılık, bir şekilde insanda güneşe olan temayül ve güzeli arayış sayesinde sağlanmış olur. Kısaca makalede ele alınan argümanın amacı, varlıkların devamlılığının, kendilerinde var olan güzelliklerine dayandığını ortaya koymaktır. Burada yeri gelmişken devamlılığın, Darwinci doğal seçimden uzak, bilhassa insan iradesinden kaynaklanan temayül ile ilişkili olarak anlaşılması gerekir. Bu bağlamda makalede öncelikle varlıkların yaratıcısı ve güzelin kendisinde en mükemmel haliyle hayat bulduğu varlık olarak Tanrı ve güzellik ilişkisi ele alınacaktır. Sonraki kısımda din felsefesinin yaygın bir delillendirme yolu olarak güzellik kanıtına dair değerlendirmelere yer verilecektir. Son bölümde ise öncelikle güzellik argümanına zemin teşkil eden tarihsel örnekler incelenecek ve ardından güzellik-devamlılık ilişkisini izah etmek üzere geliştirilen güzellik argümanı serimlenecektir.

Literatürde Tanrı ve güzellik ilişkisine yönelik çalışmalarda⁴ büyük ölçüde Tanrı'nın varlığına dair güzellik kanıtının ele alındığı ancak doğrudan güzellik argümanına işaret eder mahiyette bir atıfta bulunulmadığı fark edilmiştir. Bu

⁴ Metin Yasa, "Güzellik Kanıtı ve Taşıdığı Felsefi Değer", *Ekev Akademi Dergisi* 18 (2004-Kış); İsmail Şimşek, "Tanrı'nın Varlığının Delili Olarak Güzellik Kanıtı", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (2014/2); Osman Mutluel, "Kur'an'da Güzellik Kavramının Ontolojik Temellendirmesi", *Hece, Sanat Özel Sayısı* 42 (2021).

nedenle bu çalışmanın özgün bir argüman sunma iddiası ile literatüre katkı sunmayı hedeflediğini düşünmekteyiz.

1. Tanrı, Güzellik İlişkisi

Felsefe tarihinde estetiğin temel kavramlarından biri olarak “güzellik”, ilk kez Antik Yunan’da Platon tarafından ele alınmıştır. Sonraki yüzyıllarda güzelliğin ya nesnel yönü üzerinde durulmuş ya da bakan kişinin gözünde oluştuğu öne sürülmüştür. Son yüzyıllara kadar güzelliğin nesnel ve öznel boyutları irdelenmiş, yirminci yüzyıl modernist düşüncesinde estetik, “haz” ile ilgili bir değer olarak ifade edilmiştir. Postmodern düşüncede ise modernizmin önerdiği özne merkezliliğin yerine yeniden “nesne” ön plana çıkmıştır.⁵

Antik Yunan’da ele alınan güzellik kavramına baktığımızda Platon’un *Timaios* diyalogunda estetik, doğrudan ana tema olarak ele alınmaz ancak burada evrenin ve düzenin güzelliği, uyumu ve mükemmelliği gibi estetikle ilişkilendirilebilecek konular tartışılır. *Timaios*, diyalogun hemen başlangıcında, oluşa gelmediği halde her zaman var olan ile oluşa geldiği halde hiç var olmayan şeklinde, varlık ile oluş arasında iki türden bir ayrım yapar. Buna göre oluşa tabi olmadığı halde her zaman var olan Tanrı Demiurgos iken; evren, algıya müteallik yanıyla oluşa tabidir. Oluşa tabi olan yani meydana gelen her şeyin bir nedeni vardır, dolayısıyla evrenin de bir nedeni vardır. Ancak *Timaios*’a göre, bu alem mümkün alemler arasında en iyisi olduğuna göre mükemmel olan bir Tanrı, kendi gibi mükemmel olan şeyler meydana getirmek istemiştir. O halde dünya, Tanrı Demiurgos tarafından ezeli-ebedi bir modele göre meydana getirilmiş ve düzenlenmiştir.⁶ Tanrı, bakışını ezeli-ebedi örnek modelden ayırmadığı için eseri de mümkün olanların en mükemmeli ve en güzeli. Tanrı mükemmel, bütün evren de güzel ise o halde evrenin, değişime tabi olan ikinci türe göre değil, değişmez ilkeler olan birinci türe göre var edilmiş olması gerekir. Çünkü evren, oluşa gelenin en güzeli; evrenin yapıcısı da nedenlerin en yetkinedir. O halde Platon’un idealarının evrenin yaratılışı itibarıyla Tanrı’nın örnek aldığı modeller olarak anlaşılması gerekir. Buradan hareketle evren, her zaman aynı kalan ezeli ebedi modellere göre meydana getirilmiştir. Böylece Tanrı

⁵ Ayşe Tekel, “Estetik Yargı ve Estetik Yargıyı Etkileyen Faktörler”, *Sanat ve Tasarım Dergisi* 16 (2015), 150.

⁶ Platon, *Timaios*, Çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 42.

Demiurgos bakışını daima aynı kalan paradigmalarda tutarak kozmik bir eser üretir. Bu anlamda evrenin sürekliliği, Tanrı'nın aynı kalana yönelik sonsuz bakışını zorunlu olarak gerektirir ki, bu bakış ortadan kalktığında evrenin mevcudiyetinden de söz edilemez.⁷

Platon düşüncesinde Tanrı'nın mükemmelliği evrenin sürekliliğinin de garantisidir. Çünkü oluşa gelenlerin yani evrenin de yüzü daima mükemmel olana dönüktür ve mimesis olmakla birlikte, varlıkların taklit ettikleri model mükemmel olduğu için onlar da mükemmeldir, dolayısıyla evren güzeldir. Diğer taraftan evrenin çirkin olması gibi bir durum da söz konusu olamaz. Zira Tanrı Demiurgos'un yüzü yalnız güzel olana dönüktür, başka bir yöne döndüğünde, güzel olamayacağı gibi çirkin de olamayacak olan herhangi bir şekilde var oluştan söz etmek mümkün olmayacaktır. Ancak varlıklardaki idealara kıyasla var olduğu düşünülen eksiklik, onların hakiki varlık olmamalarından, hakiki varlığın taklidi olmalarından kaynaklanmaktadır.

Yine Platon'un *Phaidros* diyalogunda konu ile ilgili, Sokrates'in düşüncelerinden yararlanır. Buna göre Sokrates, önce, insanın ruh ve bedenden oluştuğundan ölümlü olduğu ve onun ölümsüz olduğuna dair hiçbir veri olmadığını söyler. Daha sonra da belki bizlerin, tanrıları kendi gözlerimizle görüp yeterince tanımamış olabileceğimizi ancak yine de hem ruha hem de bedene sahip olan ve bu ikisini her zaman içinde taşıyan bir ölümsüz varlık olduğumuzu düşünebileceğimizi iddia eder.⁸ O'na göre insanın tanrılarla ortak olan yönü, bedenden değil ruhtan kaynaklanır ve "tanrısallık" dediğinde de akla gelen iyilik, bilgelik ve güzelliştir.⁹ Plotinos da Platon felsefesini takiben özellikle I. ve VI. *Enneadlar*'da güzelliği, tanrısal aklın evrendeki yansıması şeklinde yorumlayarak madde ya da gerçekliğin, tanrısal akıldan pay aldığı ölçüde güzel ya da çirkin olduğundan söz eder.¹⁰ Plotinos Tanrı'nın, mutlak basitliğinden dolayı her türlü kavramsal çözümlemenin ötesinde olduğundan onun bir tür

⁷ Muharrem Hafız, *Platon Felsefesinde Khora* (İstanbul: Dört Mevsim Kitap, 2019), 40, 41.

⁸ Platon, *Phaidros*, Çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 53.

⁹ Platon, *Phaidros*, 54.

¹⁰ Plotinos, *Enneadlar*, Çev. Zeki Özcan (Ankara: Fol Kitap, 2023).

bilinemezliğini savunurken de güzellik dahil her şeyden ayrılmak gerektiğini zira güzel olan her şeyin O'ndan sonra geldiğini iddia eder.¹¹

Kozmosun bir bütün olarak güzeli temsil ettiğini düşünen Stoa filozofları da dengeli ve uyumlu yaşamın ipuçlarının kozmos vesilesiyle kavrandığını savunurlar.¹² Onlara göre de güzellik tüm boyutlarıyla evrenin içindedir. Hiçbir varlık ya da durum bundan ayrı görülemez. Her olanın olma şeklinin, Tanrı'nın bilgisi ve planı içerisinde olduğundan şüphe yoktur. Olanca çeşitliliğine rağmen tüm var olanlar, Tanrı'nın bilgisini ve kudretini sergilerken; aynı zamanda tüm bunların güzelliğini de açığa çıkarmaktadır. Stoda üzerinde çok fazla durulan bir konu olarak doğanın olduğu şekliyle en ideal olduğu ve onun mevcut şekliyle kabul edilmesi gerektiği meselesi modern dönemde de ilgi görmüştür. Bu minvalde Hartshorne da Newman'dan yaptığı bir alıntı ile bu hususa şöyle dikkat çekmektedir:

*Düzen ve uyum Tanrı'nın özüdür. Onun sıfatlarında ayrı ve çok olmak, her şeyden önce bir olmak, O'ndan başka hiçbir şey olmasa bile O, bunlardan her birini toptan olmaktadır. Bu, bütün diğer şeylerin sonucu ve herhangi bir şey kadar şahane bir sıfat olan tabiatta sonsuzca egemen ve kavranamaz bir düzene işaret eder. Bu ise ilâhî tabiatın birliği, ardından gelen uyumu ve güzelliğidir.*¹³

Katolik bir mistik olan Fransız filozof Simon Weil (1909-1943), güzelliğin cazibesini, merak ve manevi özlem uyandırma yeteneğini, Tanrı'nın dünyadaki varlığını düşünmek için özellikle uygun bir başlangıç noktası olarak görür. Weil çalışmalarında, dünyanın bizi cezbeden güzelliğini, Tanrı'nın kendisini ifşa etmek uğruna bizi ruhumuzdan yakalamak için kullandığı bir "tuzak" olan ilâhî güzelliğin görünümü olarak tanımlar. Ona göre bu, bir tür enkarnasyondur. Bize saf ve otantik bir güzellik hissi veren her şeyde, gerçekten de Tanrı'nın varlığı vardır. Dünyada Tanrı'nın bir cisimleşmesi vardır ve bu güzellik tarafından gösterilir. Güzel olan, enkarnasyonun mümkün olduğunun deneysel

¹¹ Ennead VI.9.4.1-12, Akt: Mehmet Sait Reçber, "Plotinus: Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (2010), 73.

¹² Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*, Çev. Burhan Toprak (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2000); Marcus Aurelius, *Kendime Düşünceler*, Çev. Ayşe Çevik (İstanbul: Kapra Yayıncılık, 2023).

¹³ Charles Hartshorne, "Tanrı ve Güzel", Çev. Mevlüt Uyanık, *Araştırmalar-İnsan Bilimleri Araştırmaları* 1/2 (1999/2), 133.

kanıtıdır.¹⁴ Weil başka bir eserinde daha da ileri giderek Hristiyan teolojide Tanrı'nın İsa'da bedenlenmesi anlayışına da uygun olarak "güzelliği Tanrı'nın bir sıfatı ve Tanrı'yı gördüğümüz sıfat olarak tanımlar."¹⁵ Güzelliğin, bilgelik gibi sıfatların aksine, görülen "sevimli gerçeklikler"den¹⁶ yalnızca biri olduğu konusunda Platon'la hemfikirdir: ona göre dünyanın güzelliği, duyulara açık hale getirilen Tanrı'nın kendi güzelliğidir.

Weil'in yaklaşımı çarpıcı derecede cesurdur. Eğer haklıysa, ilâhî güzelliğin ne olduğunu ve dünyevi güzellikle nasıl ilişkili olduğunu açıklama sorunu-muzu mümkün olan en basit şekilde çözmüştür. Ayrıca estetik deneyimin birçok insan için neden aynı zamanda dini bir deneyim olduğunu da açıklamıştır ve algıladığımız güzelliği Tanrı'nın varlığının bir delili olarak ele alarak hem ilâhî güzelliğe ilişkin çıkarımların hem de mistik deneyimlerin ifade biçimlerinden kaynaklanan öznel problemlerin de üstesinden gelmeyi denemiş olmaktadır.

Güzellik konusunda Hristiyan kutsal metinlerine bakıldığında da özellikle Kutsal Kitap'ta Tanrı'ya güzellik atfeden metinlerin çoğunun Mezmurlar'da bulunduğu görülür.¹⁷ Söz konusu ifadeler daha çok Tanrı'nın yüceliğine işaret ederken yalnız Mezmurlar 50:2 nolu metinde geçen sözlerin Tanrı'nın estetik anlamda güzelliğine işaret eder nitelikte olduğu anlaşılmaktadır. Bu kullanım Yeni Ahit'te, özellikle de Mektuplarda, örneğin Aziz Pavlus'un Tanrı'nın görkemini Mesih'in yüzünde parlayan bir ışık olarak tanımladığı 2 Korintliler 4:6'da¹⁸ ilâhî görkemin Mesih'e atfedilmesinin arka planını oluşturur. Bu da güzelliği özellikle Üçlü Birlik'in ikinci kişisiyle ilişkilendiren uzun bir Hristiyan teolojisi geleneğine yol açmıştır. Örneğin Aziz Augustinus, Baba'nın tam bir

¹⁴ Simon Weil, *Gravity and Grace* (London: Routledge & Kegan Paul, 1952), 137.

¹⁵ Simon Weil, *On Science, Necessity and the Love of God* (London: Oxford University Press, 1968), 129.

¹⁶ Platon, *Phaidros*, 59.

¹⁷ Mezmur 27:4 "RAB'den tek dileğim, tek isteğim şu: RAB'bin güzelliğini seyretmek, Tapınağında O'na hayran olmak için Ömrümün bütün günlerini O'nun evinde geçirmek."; 145:5 "Düşüneceğim harika işlerini, İnsanlar büyüklüğünü, yüce görkemini konuşacak."; 50:2 "Güzelliğin doruğu Siyon'dan, parıldıyor Tanrı."

¹⁸ 2 Korintliler 4:6 "Işık karanlıktan parlayacak" diyen Tanrı, İsa Mesih'in yüzünde parlayan kendi yüceliğini tanınamızdan doğan ışığı bize vermek için yüreklerimizi aydınlattı."

sureti ve aynı zamanda “mükemmel Söz ve deyim yerindeyse yüce ve bilge Tanrı'nın sanatı” olarak Oğul'a güzellik atfeder.¹⁹

Hristiyanların düşüncesinde sorunun birçok geleneksel ele alınışında hem Tanrı'nın hem de ilâhî ihtişamın bir tezahürü olarak kabul edilen büyük dünyevi güzelliğin deneyimine de başvurulur. İlk tür deneyimin bir örneği Nyssa'lı Aziz Gregory'nin *Bakirelik Üzerine* adlı risalesinde verilir; burada Kral Davut'un Kutsal Ruh'un gücüyle kendinden geçtiğini ve böylece kutsanmış bir vecd halinde sınırsız, anlaşılmaz, görünmez ve şekilsiz bir güzelliği tecrübe ettiği anlatılır.²⁰ Birkaç sayfa sonrasında ise Gregory, Platon'u izleyerek, okuyucularına Kutsal Ruh'un yardımıyla dünyevi güzellikten güzelliğin kendisinin vizyonuna doğru bir merdiven çıkmalarını öğütler.²¹ Mistik literatürde bu tür güzellik görülerinin, genellikle de yüce görünümün öngörülerini olarak kabul edilen, başka benzer anlatımlarına da rastlanır. Ancak daha yaygın olarak ilâhî güzelliğin, yaratıcının doğasını yansıttığı düşünülen doğal ya da sanatsal güzelliğin güçlü bir deneyiminde fark edildiği söylenir.

Tanrı'ya güzellik atfetmede deneyime başvurma yolunun Hristiyan düşüncedeki örneklerinin benzerlerine İslam düşüncesinde özellikle tasavvufta sıklıkla rastlanır. Tanrı'nın güzelliğinin kâinata yansıması hakkında İslam düşüncesinde önemli bir yere sahip olan Mevlânâ da varlıkların sahip olduğu güzellikleri Yaratıcıdan aldıklarına *Rubailer*'in birçok yerinde vurgu yapar. Mevlânâ kullandığı üslup ile aynı şekilde sınırsız, anlaşılmaz, görünmez ve şekilsiz güzelliği ifade etmek üzere birçok metafora başvurur.²² Ayrıca Mevlânâ “Ey güzelliğin ve her hoş varlığın aslı!” diyerek güzelliğin kaynağı olarak

¹⁹ Patrick Sherry, “Beauty”, *A Companion to Philosophy of Religion*, Ed. Charles Talliaferro vd. (UK: Wiley-Blackwell, 2010), 301.

²⁰ Gregory of Nyssa, *On Virginité, The Fathers of the Church*, Çev. V. W. Callahan, C.58. (Washington: The Catholic University of America Press, 1967).

²¹ Gregory of Nyssa, *On Virginité, The Fathers of the Church*, 39.

²² “Sende bir güzellik var ki, büyüğü cihanı sarmıştır. Seni kıskanan hayırsız kıskanç o güzelliği nasıl anlayabilir. Yanağının kırmızılığı ateşinden yahut kuruluşundan değil, belki uğrunda ölen aşıkların kanlarının rengidir.”; “Güzellik sultanı, benim o yakışıklı ay yüzlü yârimdir. Onun zincirine bağlanan deli de benim bu meftun olan gönlümdür. Kapısının toprağına ciğer kanı döküyorum. Her ne kadar onun toprağı benim kanımdan daha değerli olsa da...” Bk. Mevlânâ Celaleddin, *Mevlânâ'nın Rubaileri*, Çev. M. Nuri Gençosman (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi: 1974), 52, 53, 60.

Tanrı'ya işaret ederken, O'nun güzelliğinin tüm kâinata sirayet ettiğine varlıklardaki güzelliğin de bundan kaynaklandığına temas eder.²³ Dolayısıyla bugün dünyada herhangi bir varlık için Tanrı'nın güzelliği sadece imkân ya da belli derecede hoşluklara işaret etmez bilakis O'nun güzelliği kâinat ve içindekiler için varoluşsal bir anlama sahiptir. Tanrı var olduğu için ve O'nun varlığı güzel olduğu için kâinat ve içindekiler varlığa gelmiştir.

Kudsi hadis olarak da rivayet edilen ve “Bilinmeyen gizli bir hazine idim, bilinmek istedim, bilineyim diye kâinatı yarattım”²⁴ şeklinde nakledilen *kenz-i mahfi* tabiri de Allah'ın kendisinden başka hiçbir varlık yokken yaratmayı irade etmesine gerekçe olarak bilinmek istemesine işaret etmektedir. Burada geçen “istedim” (ahbebtü) muhabbet, “bilinmek” (u' refü) mârifet kökünden geldiği için mutasavvıflar, kâinatın yaratılışını muhabbet ve mârifetle açıklamışlardır. Yine bu tabir, bazı alimler ve sufiler tarafından özellikle alemin yaratılışını açıklamak üzere başvurulmuş bir söz olarak da yorumlanmış²⁵ olmakla birlikte, Allah'ın bütün tecellileri ile güzelliğini aleme yansıtmış olduğunu göstermesi bakımından da anlaşılmaya müsaittir. Allah, kâinatı ve içindekileri yarattıktan sonra tüm bunları, akıl sahibi bir varlık olarak bunlardaki güzelliği, iyiliği ve hikmeti kavrayabilecek olan insanın idrakine sunmuştur. Böylelikle insan duyularıyla güzelliği, ihtiyaçlarıyla iyiliği ve irfanıyla da hikmeti kavramak suretiyle kâinatı bir bütün olarak anlar ve yorumlar. Bu arayış ve nihayetinde gerçekleşen kavrayış, insanın güzele olan ilgisiyle başlamakla birlikte, onu Allah'ı bilmeye, tanımaya ve sevmeye götüren bir vasıtaya dönüşür.

Özellikle Hristiyan mistisizminde ve İslam tasavvufunda ilâhî güzelliği ifade etmek üzere başvurulmuş metaforlardan da anlaşılmaktadır ki Tanrı'nın diğer birçok sıfatı için teistlerce ele alınan birçok kavram ve yaklaşım bulunmakla birlikte, O'nun güzelliği için ifade edilebilecek kavramlara rastlamıyoruz. Sherry'nin de belirttiği gibi bu sorunun temelinde, Tanrı'ya güzellik atfetmemizi destekleyecek uygun bir kelime dağarcığına sahip olmamamız yatmaktadır. “Güzel” terimini genellikle bir sanat eseri veya doğal bir fenomen hakkında genel bir hüküm olarak veya “güzel yapılandırılmış” gibi başka bir terimi

²³ Mevlânâ Celaleddin, *Mevlânâ'nın Rubailer*, 153.

²⁴ Aclûnî, II, 132.

²⁵ İbrahim Hakkı Aydın, “Kenz-i Mahfi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/258.

nitelemek için kullanıyoruz. Üstelik bu durumlar için oldukça zengin bir kavram hazinemiz (zarif, ince, yakışıklı vb.) mevcuttur. Ancak bu sözcük dağarcığının çoğu Tanrı'yı tanımlamak için uygun değildir. İlâhî güzellik söz konusu olduğunda kavramlar bizzat güzeli ifade eden değil ona işaret eden "görkem", "haşmet", "ihtişam" ve "kudret" gibi destekleyici başka kavramlarla ifade edilmektedir.²⁶

İslâm düşüncesinde estetik bir ilgi olarak güzel ya da güzellik, "duyularla algılanamayan güzellik" alanını içerecek şekilde genişletilerek Tanrı'nın güzelliği en üst noktaya yerleştirilmiştir. Özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ, estetik hakkındaki görüşlerini, Tanrı'nın "güzelliğinin" yanı sıra O'nun "yetkin" ve "mutlak iyi" oluşu üzerine temellendirmektedir. Fârâbî'ye göre, her varlıktaki güzellik ve ihtişam, o varlığın en üstün varlık derecesine ve nihai yetkinliğe ulaşması ile olur. İlk Varlığın varlığı, varlıkların en üstünü olunca, O'nun güzelliği de bütün güzelliğe sahip olanların güzelliğinin en üstünü olur."²⁷ İbn Sînâ da benzer şekilde Zorunlu Varlık'ın, kendisinde bütün güzellikleri toplayan varlık olduğuna işaret ettikten sonra Zorunlu Varlık'ın, sırf güzellik ve iyilik sahibi olduğunu, O'nun her şeyin güzelliğinin ilkesi olması yanında *yetkinlik*, *hoşluk* ve *güzelliğin* de zirvesi olduğunu söyler.²⁸ Bu üç niteliğe sahip olduğu halde varlığı kemâle ermemiş ve "sırf hayır" olmayan bir varlık düşünülemez. Ayrıca filozofların, iyilik (hayr), yetkinlik (kemâl) ve güzellik (cemâl) kavramlarını birbirine eşdeğer kavramlar olarak ele almaları, onların sistemlerinde metafizik, etik ve estetik değerleri birbiri içinde, birbirinin ayrılmaz bir parçası haline getirmiştir.²⁹

İbn Sînâ, *Şifâ*'da, Tanrı'nın, salt güzellik ve görkeme sahip olduğunu, O'nun her bir şeyin güzelliğinin ve görkeminin ilkesi olduğunu, bu durumda Tanrı'nın güzelliğini de O'nun, olması gerektiği şekilde olması olarak tarif

²⁶ Sherry, "Beauty", 303.

²⁷ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, Çev. Mehmet. S. Aydın vd. (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2012), 50-51.

²⁸ İbn Sînâ, *Metafizik II*, Çev. Ekrem Demirli & Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayınları, 2005), 114.

²⁹ Ayşe Taşkent, "İslam Felsefesinde Estetik: Güzelin Ontolojik, Kozmolojik, Psikolojik ve Mantıkî Bağlamda Değerlendirilmesi", *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi* 14 (2011), 29.

ettikten³⁰ sonra “güzelin” salt akli, sırf iyilik, her tür eksiklikten uzak, her yönden bir ve aynı zamanda konumuna ve mertebesine göre her varlıkta bulunan olduğuna işaret eder.³¹ Ancak *Necât*’ta güzel kavramı ile birlikte özellikle denge kavramını ön plana çıkaran İbn Sînâ burada, Zorunlu Varlık olarak Tanrı dışındaki varlıklar için *güzel* yerine *denge* (*itidal*) kavramına başvurur.³² Zira ona göre ancak Tanrı’ya atfedilebilen “güzel”in yerini diğer varlıklarda, güzelin açılımı olan ve kavranılan bir iyilik olarak denge alır. Uyumunu ifade eden denge ancak bileşik varlıklarda bulunur. İbn Sînâ’nın temas ettiği ve Gazzâlî’nin de güzel anlayışında ön plana çıkan nokta ise, her varlığın kendinde mümkün olan ve kemaline layık olan vasıfların kendisinde bulunuyor olmasıdır. Gazzâlî’ye göre “Her şeyin güzelliği, kendisinde bulunması mümkün ve kemâline layık olanın kendisinde bulunması demektir. Kendisinde bulunması mümkün olan bütün kemalatı kendisinde topladığı vakit güzelliğin zirvesine ulaşmış demektir.”³³

İbadete layık olmak bakımından Tanrı, doğası gereği mükemmel olandır ve diğer ilâhî vasıflarının yanında aynı zamanda tüm yaratılmışların yüzünü kendisine döndüğü varlık olarak güzel olandır. İbn Sînâ söz konusu yönelişi, “şevk” ile ifade eder ve var olmanın iyiliği ile birlikte aynı zamanda her şeyin kendisiyle Zorunlu Varlık’a şevkle yönelmesine de vurgu yapar.³⁴ İnsan iyi ve güzel olanı istemeye meyilli olduğundan, en güzel olan olarak kendisine benzetmek adına yüzünü Tanrı’ya dönmüştür. Bunu ifade için insanın Tanrı’ya benzemesi tabirinin kullanıldığı İslam düşüncesinde, insanın bunu gerçekleştirmesi birkaç yolla olabilmektedir. Bunlardan ilki, felâsifenin de üzerinde durduğu gibi, O’nun fiillerine benzer fiiller yapmaktır. Kur’an’da Allah kullarına kendisine nasıl seslenileceğine dair isimleri öğretmiş, kendisi hakkında nasıl düşünüleceğine dair bilgilendirmeler ve yönlendirmeler yapmıştır. Ayetlerde ve Hz. Peygamberin bazı hadislerinde yer aldığı şekliyle Allah’ın sahibi olduğu isimleri ve sıfatları, kulları açısından O’nu bilmek, tanımak ve O’nu taklit etmek adına önemli görevler icra ederler. Bu isim ve sıfatlar sayesinde kulları, Allah’a

³⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ, İlahiyat, Metafizik II*, Çev. Ekrem Demirli & Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 376.

³¹ Ahmet Kâmil Cihan, “İbn Sînâ’da Güzeli Kavramı”, *Felsefe Dünyası* 48 (2008/2), 28, 29.

³² İbn Sînâ, *Kitâbu’n-Necât*, Nşr. Macit Fahri (Beyrut, 1985), 281.

³³ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi’-d-Dîn IV*, Çev. Ahmet Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, 2002), 542.

³⁴ Yaşar Türkben, *İbn Sînâ ve Thomas Aquinas’ta Kötülük Problemi* (Ankara: Elis Yayınları, 2012), 65.

benzeme yolunda gayret sarf ederler. İnananlar, Allah'ın emir ve yasaklarına uyarak, ibadetlerle meşgul olarak ve iyi işler (sâlih amel) ile meşgul olarak Allah'ın ahlakıyla ahlaklanma, Allah'ın boyasıyla boyanma ve Allah'ın fiillerine benzer fiiller gerçekleştirme fırsatı bulurlar. Nihayetinde arzulanan, Tanrı'nın fiillerini taklit etmek suretiyle Tanrı'nın hoşnutluğunu elde etmektir. Burada temel mesele, Tanrı'nın fiillerinin taklit edilmek, benimsenmek ve arzu edilmek üzere öncelikle insan açısından güzel olarak görülmesidir. Tüm bu isim ve sıfatlar beğenilen, sevilen arzu edilen olarak "güzel" oldukları için talep edilirler. Dolayısıyla bu bağlamda Tanrı sırf iyilik, sırf güzellik olarak ifade edilir.

Diğer hususiyetlerinden farklı olarak Tanrı'nın güzeli temsil etmesinin önemli bir diğer yanı, güzelin kavramsal yönden belli bir derecede nesnel boyutlara sahip olmasıdır. Her ne kadar Tanrı için somut, nesnel, maddi birtakım tasavvurlar oluşturmak ya da değerlendirmeler yapmak mümkün olmasa da kulları, Tanrı'nın yarattıkları ve eylemleri vesilesi ile O'nda somut anlamda bir güzellik kanaatine sahip olur. İnananlar, tecellileri aracılığıyla O'nda mevcut bir güzellik fikrine ulaşır. Güzellik fikri, Tanrı ile insan arasında bir bağ kurmak ve onu devam ettirmek açısından önemlidir. Çünkü güzel, sevilendir ve kişi sevdiği ile irtibatını koparmak istemez. Tanrı ile kulları arasındaki bağın devamlılığı açısından güzel fikri, insan zihninde etkin rol oynar. Benzer bir durumu insanoğlu gündelik yaşamında ilişki kurduğu insanlar için de hisseder. İnsanlar sevdikleri kişilerle farklı vesilelerle bir araya gelirler, sevdikleri hayvanları, bitkileri ya da kullandığı nesneleri koruyup göz önünde bulundurmak isterler. Büyük ölçüde burada etkin rol oynayan husus, varlıklardaki güzelliktir. Çünkü güzel olmayanları işlevsel ya da çok farklı bir hususiyet olmadığı müddetçe kolaylıkla hayatımızdan çıkardığımız olur. Bu nedenle güzellik, varlığın korunup kollanmasında ve devamlılığın sağlanmasında etkin rol oynar.

Bu çalışmada varlıkların devamı için güzellik argümanı üzerinde yoğunlaşıyor olmakla birlikte Tanrı'nın güzel olması ve yarattıklarının da güzel olmasının din felsefesinde "güzellik kanıtı" ile de önemli ölçüde ilişkili olduğunu belirtmek gerekir. Bu nedenle güzellik argümanına geçmeden önce aşağıda güzellik kanıtı hakkında çalışmamızla ilgili olduğu kadarıyla bazı noktalara temas edilecektir. Nihayetinde bu çalışmanın doğrudan güzellik kanıtına yönelik olmadığına ve varlıkların devamlılığı açısından güzellik kavramının etkinliğinin ele alındığına işaret etmekte fayda vardır.

2. Tanrı'nın Varlığının Delili Olarak Güzellik Kanıtı

Teolojide sıklıkla karşılaşılan konulardan biri olarak evrenin güzelliğinden Tanrı'nın varlığına gitme denemeleri, din felsefesinde güzellik kanıtı olarak önemli yer tutmaktadır. Bu bağlamda Tanrı kâinatı insan duyularına açık şekilde yaratmış olmakla birlikte evrendeki duyulur dünyanın mükemmelliği Tanrı'ya ulaşmada bir araç olarak görülür. Zira duyulur dünyadaki güzellikten hareketle akledilir dünyanın güzelliğine ve oradan da bütün güzelliklerin kaynağına ulaşma imkânı mevcuttur.³⁵ İslam düşüncesinde de büyük bir literatüre sahip olan özellikle kanıt olarak estetik ve güzellik hakkındaki tartışmalar, çağdaş din felsefesine katkısı bakımından Yasa tarafından üç maddede öne çıkarılmıştır. Bunlar; evrenin Tanrı'nın üstün güç, bilgi, irade ve iyiliği ile uyum içinde çalışması, insanın güzel yaratılışına bakıldığında ilgili uyumun dışında bulunmaması ve evrenin imkân halinde her tür güzellik ve iyiliğe sahip olmasıdır.³⁶ Her an bir işte olan, daima faal olan ve yaratması devamlı olan Tanrı'nın işlerini, aynı zamanda her yaratılmışın tabiatı ve ihtiyaçlarıyla uyumlu olarak yarattığı, tüm yaratımların birbirini tamamlayan hususiyetler taşıdığı ve üstelik her yaratımın aynı zamanda estetik bakımdan da güzel olduğu aşikardır. Bu durum, Tanrı'nın bilgisinin ve kudretinin büyüklüğünü ortaya koymasından önce elbette O'nun varlığına dair de tüm şüpheleri ortadan kaldırmaya yetecek derecede bir delil niteliği taşır. Estetik olarak uyumluluk, insanda huzur ve güven duygusunu da açığa çıkarır. Bu nedenledir ki Tanrı tüm varlıklarda bu duyguya eşlik etmesi bakımından güzellik algısını da hareket ettirecek birtakım sebepler yaratmıştır. Örnek olarak insan, uzaya bakıp, onda gördüğü derinlikle birlikte aynı zamanda gök cisimlerinin boyutlarından yerleştirilme biçimlerine kadar estetik birtakım duyguların etkisi altında kalabilir veya tatlı bir meyveyi eline aldığı anda ve onu yediğinde aldığı hazzın yanında onun sahip olduğu biçim ve renklerin harekete geçirdiği güzelliğe dair birtakım kanaatlere sahip olabilir.

Tanrı'nın yarattığı her varlıkta ortaya koyduğu işlevsellik, faydalılık, erişilebilirlik ya da haz alınabilirlik durumlarının da güzellik yargısının oluşmasına neden olabileceğine işaret etmek yerinde olacaktır. İnsanın kainatla her

³⁵ Şimşek, "Tanrı'nın Varlığının Delili Olarak Güzellik Kanıtı", 71.

³⁶ Metin Yasa, *Estetik-Etik İlişkisi* (Ankara: Elis Yayınları, 2014), 119.

karşılaşması aslında bir hayranlık vesilesidir. İnsanın bu karşılaşma sayesinde gördüğü her şey, ilk olması, eşsiz olması ve kusursuz olması gibi özellikleri ile aynı zamanda güzeldir. Dolayısıyla birşeyin güzelliği ile ilgili yargımız, karşılaşma sonrası açığa çıkar ve bu bakımdan o, zihinde olanın dışarıda aradığı ya da bulduğu değil, dışarıdan tecrübe edilen neticesinde zihinde oluşan bir yargı olarak da değerlendirilmelidir. Bu durum ile ilgili kanaatlerin Tanrı'nın yaratmasına atfen yorumlanması daha yerinde olacaktır. Zira insan yapımı olanlar için zihin daima daha iyisinin varlığını tasavvur eder ve onu arama eğilimi gösterir. Bu nedenle güzellik insan yapımı eserlerde nadiren tatmin edici olur. Örnek olarak inşa edilen her bir evin daha güzeli tasavvur edilebilir, imal edilen her arabanın daha güzeli tasavvur edilebilir ancak bir çiçek, bir arı ya da bir ağacın daha güzeli tasavvur edilemez. Bu da tanrısal olanın her zaman en ideal formda dolayısıyla en güzel olarak algılanmasına neden olur. Nihayetinde tanrısal olan her şey biriciktir ve onun eşsizliği onun yitimi noktasında insana acı veren bir durumdur. Bu da insanda, ona doğru bir ilginin, temayülün ve sevginin oluşmasına zemin hazırlar. Kendisi de güzel olan Allah'ın isimleri, kullarının işlerini hangi surette yapmalarını göstermesi bakımından rehber niteliği taşır. İsim ve sıfatlar kulların ne yapacaklarına ve nasıl yapacaklarına dair onlara fikir verir. Özellikle de tüm yapıp etmelerinde güzel olanı tercih etme yönünde model oluşturur. Esmâ-i Hüsnâ'dan her bir isim en üstünlük niteliğine delalet eder. İnsanlar Kur'an'ın talep ettiği bir hayatı yaşamakla Allah'ın en güzel isimlerini bir ölçüde kendilerinde gerçekleştirmiş olurlar ve hüsnâ, yani güzel olan her şeye katılmaya başlarlar.³⁷ Hüsnâ'ya katılan insan hayatını güzelleştirir ve güzel bir hayatın devamı için çaba harcama gayretinde olur. Allah'ın her bir ismi en üstün yetkinliğe, en yüksek iyiliğe ve en üstün güzelliğe sahip olduğundan, insan hayatı boyunca Allah'ın isim ve sıfatlarını kendisine rehber edinir. Böyle bir yaşam siyaseti yalnız bireyin değil tüm toplumun ve toplulukların, hayatlarının yönlerini belli derecelerde iyi ve güzel olana çevirmelerine neden olur.

İslam düşüncesinde İbn Miskeveyh'te de görüldüğü gibi³⁸ kulun fiilleri ahlaki bir değer ve kıymete haiz olacaksa, bu fiillerin Allah'ın fiillerine benzer

³⁷ Turan Koç, *İslam Estetiği* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2017), 81.

³⁸ İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlak*, Çev. Abdulkadir Şener vd. (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2017), 110.

fiiller olması idealize edilir. Bir Kur'an ayetinde işaret edildiği gibi insan, Allah'ın ahlakıyla ahlaklanma çabası içindedir ve ulaşılmak istenen, Allah'ın boyasıyla boyanmaktır.³⁹

İslam düşüncesinde güzellik anlayışına kaynaklık eden Kur'an-ı Kerim'de güzele dair *hsn* (حسن), *cml* (جمال), *tyb* (طيب) ve *zyn* (زين) gibi pek çok fiil mevcuttur. Yine Kur'an'da, güzelliğin kaynağı ve başlangıcı olarak Allah'a işaret edilmiş, insanların güzellik arayışında Kur'an ayetleri rehber olmuştur. İlâhî güzellik anlayışının kaynağı olan Allah, esmâsı, yaratması, kelamı, boyası, bahşettiği imanı, kabulü ve terbiyesi, verdiği hükmü ve ihsânı güzel olan ifadeleri ile takdim edilmiştir. Bu bakımdan Kur'an güzelliğe ilâhî bir bakış açısı kazandırarak güzelliğin yalnız maddî bir anlayışa hasredilmemesi gerektiğini göstermiştir.⁴⁰ Güzellik mefhumuna bütüncül yaklaşan Kur'ân, varlıklardaki oran, işlevsellik ve mana ile birlikte insanın ve mahlukâtın içinde bulunduğu durum ve gerçekliği de görmezden gelmemiştir. Kur'an'ın, güzelliği tüm yönleriyle kuşatmasına karşın ahlâkın konusu olan "iyi" üzerinde daha fazla durduğu anlaşılmaktadır. İyiliği, güzelliğin referansı olarak kabul eden Kur'an, güzeli ifade eden kavramlarla doğrudan ona işaret etmiştir.⁴¹

Hz. Peygamber'in Allah'ın güzel olduğunu ve güzel olanı sevdiğini ifade eden sözü⁴² güzelliğin evrendeki bütün güzelliklere yansıyan ilâhî bir sıfat olduğunu gösterir. İlâhî güzellik varoluşun her düzeyinde ve her şeyde kendini izhar eder. Şüphesiz ilâhî güzellik bizim tecrübemize açık olan ahlaki ve fiziki güzelliklerin çok üstündedir ama ilâhî güzelliğin hükmü dışında hiçbir şeyin güzel olması da söz konusu değildir. Sözgelimi Celâl sıfatı Allah'ın şiddet ve gazabını yansıtan ilâhî sıfatları içine alırken Cemâl sıfatı rahmeti yansıtan ilâhî sıfatları içine alır. Her bir ilâhî sıfat diğer bütün sıfatları içine alır çünkü bu sıfatların hepsi de tek bir zata delalet eder ve varlıkta zahir ve batın olan da O'dur. İşte bundan dolayı güzellik hakikati ve hakikat de güzelliği ifade eder.

³⁹ el-Bakara 2/138: "Allah'ın boyasıyla boyandık. Boyaca O'ndan daha güzel olan kim vardır? Biz yalnız O'na kulluk ederiz (deyin)".

⁴⁰ Rıdvan Sanur, "Kur'an'ın Güzellik Mefhumuna Dair Kavramsal Bir İnceleme", *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 17 (Haziran 2023), 152.

⁴¹ Sanur, "Kur'an'ın Güzellik Mefhumuna Dair Kavramsal Bir İnceleme", 185.

⁴² Müslim, İmân, 147.

İçinde hakikat barındırmayan bir güzellik olmadığı gibi güzellik taşımayan bir hakikat de yoktur.⁴³

Bir bakıma düzeni temsil etmesi bakımından güzellik, aynı zamanda insan için ideal olanın da temsilcisidir ve ideal olanı elde etmenin yolu da öncelikle onun fark edilmesi ve sonra da ona meyledilmesi ile olur. İnsan, duyu organları vesilesi ile renk, ses, koku, sertlik ve tat gibi unsurları algılayabilecek şekilde yaratılmıştır. Fiziksel güzelliğin algılanması öncelikle algısal dikkat gerektirir ve bu sayede insan çevresindeki varlıkları birbirlerinden çeşitli yönlerden ayırma tabi tutar. Tanrı'nın varlıklara yerleştirdiği estetik unsur, insan algısına hitap eder ve insan varlıklarda gördüğü güzellik ölçüsünde onlara meyleder.

Bundandır ki insan, bir bütün olarak kainattaki güzelliği ne ölçüde kavrayabilirse tanrısal güzelliği de o ölçüde elde edebilir ve aynı şekilde yaşamını da o ölçüde dizayn etme fırsatı bulur. Tanrı ve güzelliğe ilişkin bahsini ettiğimiz mülâhazalar güzellik vesilesi ile varlıkların devamına imkân sağlama noktasında bize, teizm lehine bir argüman oluşturma fırsatı vermektedir. Tanrı'nın varlıklarda ihdas ettiği estetik unsur, yalnız O'nun varlığı hakkında bir delil olmak bakımından değerlendirilmekle kalmaz aynı zamanda yaratımın ya da varlıkların devamına ilişkin olumlayıcı bir karakter de arz eder. Sonraki başlıkta güzellik üzerinden oluşturulabilmesi mümkün görünen "güzellik argümanı" olarak isimlendirdiğimiz argümanı ele alacağız.

3. Varlıkların Devamı için Güzellik Argümanı

Güvende olma, insan doğasının en temel duygularından biridir ve güven duygusu insanı mutlu eder. Mutluluk da çoğu kez uyumda aranır. İnsan yaşadığı çevreye uyum sağlamaya ya da yaşadığı çevreyi kendisine uygun hale getirerek aynı şekilde bu uyuma ulaşmaya çalışır. Uyum ile eş anlamlı olarak da kullanılan ahenk kavramında da benzer şekilde bir eşgüdümlülük vardır. Dolayısıyla insan yaşadığı çevre ile çevrede bulunanlar ile eşgüdüm arar. Tabiatı gereği iyiliğe ve güzelliğe yatkın olan her insanın da eşgüdüm sağlamak istediği varlıklar yine iyi ve güzel olmalıdır. Bu nedenle mutlu olmak için insan, iyi ve güzel olanı istemeye meyillidir. Tüm bunları istemekle birlikte insanın, bunları tanımaya uygun bir tabiatı olmalıdır. İnsanın eşyayı tanıma, olayları

⁴³ Koç, *İslam Estetiği*, 82.

değerlendirme hususiyeti ve ihtiyacının yanında, yine ünsiyetin gereği olarak takdir etme, kıymet verme, bir değere sahip olma özellik ve ihtiyacının da olduğu aşikârdır. İşte estetik de güzelliği takdir edip ona bir değer verme ihtiyacından doğmuştur.⁴⁴ İnsan gündelik yaşamında farkında olmadan dahi bu yeteneğini kullanmakta ve çevresine verdiği tepkiler buna göre şekillenmektedir. Hatta Işık bu konuyu daha de ileri götürerek doğanın bizatihi kendisinin iyi, güzel, doğru ve yararlı olmadığını onu asıl, iyi, güzel, doğru ve yararlı olarak değerlendirenin insan olduğunu iddia eder.⁴⁵

Bu bakımdan güzellik, sürdürülebilir bir dünya yaşamı için Tanrı vergisi bir his olarak insan ruhunda yerleşik olan ve güzelle karşılaşma anında açığa çıkan bir hareket ettirici güç olarak tanımlanabilir. Bu yönüyle bir kavrayışa sahip olunmadığı düşünüldüğünde muhtemelen insanlar hiçbir şeyi koruma duygusuna sahip olmadan her türlü varlıktan kolaylıkla vazgeçebilir hatta her türlü varlığı kolaylıkla yok edebilirdi. Güzellik yaratıcı olan Tanrı'nın yarattıklarının varlıklarını sürdürebilmesi dolayısıyla ilâhî takdirin gerçekleşmesi için O'nun, insanoğlunun tabiatına yerleştirdiği bir histir.

İnsanlar güzeli ya da güzelliği tanıma konusunda genel anlamda bir görüşe sahip olarak yaratılmış olmakla birlikte, doğduğu andan itibaren tüm tecrübi kazanımlar, öğrenmeler ve sosyal çevre kişideki güzellik kavramında birtakım değişikliklere neden olmaktadır. Her insanın doğup büyüdüğü kendi memleketini güzel olarak tanımlaması da yine tecrübi ve öğrenilmiş bir durum olarak değerlendirilmelidir. Aynı şey yaşadığı bölgenin varlıklarını, canlılarını ya da eş olarak seçeceği insanları değerlendirirken de ortaya çıkmaktadır. Tüm bunlar kişinin çevresine sahip çıkmasını, onu korumasını ve onun devamını sağlamasını temin ederek bir anlamda murad-ı ilâhî dediğimiz şeyin açığa çıkmasını sağlamaktadır. Zira Tanrı yaratmayı dilemiştir ve O'nun dilediğinin gerçekleşmesi, yalnızca olmasına değil olanın varlığının da sürdürülmesine bağlıdır. Tanrı yarattıkları hakkında insanları imtihan ettiğinden, keza onlara birtakım emanetler verdiğinden söz etmektedir. Bu nedenle bir şey olmakla birlikte aynı anda ya da kısa zamanda ortadan kaybolacak olsaydı, insanların zihninde

⁴⁴ Naim Şahin, "Gazzâlî'de Bir Değer Olarak Estetik (Güzellik)", *Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu Bildiriler Kitabı* (Isparta, 2014), 169.

⁴⁵ Aydın Işık, *Din ve Estetik* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2013), 186.

yaratılmış olanlar hakkında zayıflık hissi doğabilir ya da imtihan, sorumluluk, irade gibi birçok kavrama yönelik durumun gerçekleşmesi mümkün olmazdı. Bu nedenle var oluşun ve varlıkların devamlılığı, Tanrı'nın kudretini ve yaratımın iyiliğini göstermesi bakımından gerekli bir durumdur.

Güzelliğin Tanrı'ya atfedilmesi ile ilgili literatüre baktığımızda devamlılık ve sürdürülebilirlik bakımından yorumlanmaya müsait olan metinlerin tarihsel olarak genellikle Antik Yunan'da Platon'un eserlerine dayandırıldığı anlaşılır. Bu anlamda en önemli Platon metni, Sokrates'in, Rahibe Diotima'nın, güzellik aşıklarının güzelliğin kendisine ulaşana kadar güzel bedenlerden güzel ruh-lara, yasalara, kurumlara ve bilgi alanlarına yükselmeleri gerektiği yönündeki tavsiyesini aktardığı *Şölen* (Symposion)'deki "güzellik merdiveni"⁴⁶ olarak adlandırılan metindir. Burada Platon, fiziksel arzudan hakikatin bilgisine ve oradan idealar dünyasına uzanan metafizik bir yolculuğa atfen beş basamaktan oluşan bir merdiven tasavvur eder. Buna göre birinci basamak fiziki güzelliğe duyulan ilgiyi; ikinci basamak, tüm güzel bedenleri kapsayan güzellik anlayışını; üçüncü basamak, ruhsal güzelliğin keşfi ve erdemin takdirini; dördüncü basamak, bilgi ve bilgelik sevgisini; beşinci basamak ise güzellik idesine yani hakikate ulaşmayı ifade eder. Merdivenin ilk basamağında fiziksel güzellik, son basamağında ise metafizik güzellik vardır. Platon'un ideler nazariyesine uygun olarak metafizik güzellik ideal olanı, fiziksel, bedensel güzellik ise güzelliğin ancak gölgesi olabilecek olan boyutunu temsil eder. Ancak metafizik anlamda güzelliğe ulaşmanın yolu ve zorunlu olarak ilk basamağı fiziksel güzelliğin farkına varmaktır. Bu farkındalık bilgi ve erdemle birlikte insanın gerçek güzelliğe ulaşması için yalnızca bir başlangıçtır.

Platon *Şölen*'de bütün insanların içinde ruh ve beden bakımından bir doğurma isteği olduğundan söz eder. Buna göre insanlar yaşları geldiğinde doğurma hissine kapılır ve bunun gerçekleşmesi ancak güzeli bulmakla mümkün olur. Çünkü doğum ancak güzellik içinde gerçekleşebilir. Güzellik de yine ancak uyum söz konusu olduğunda açığa çıkar. Uyum sağlayan erkek ile kadın birleştiğinde gerçekleşen doğum tanrısalıdır. Çirkinlik doğuma izin vermez, ancak güzellik doğuma izin verir ve güzele ulaşan bu sayede doğum sancısından kurtulur ve böylelikle neslin devamı sağlanır. Bu bakımdan güzele olan ilgi,

⁴⁶ Platon, *Şölen*, Çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 93-94.

yaratımın devamı, iyiliğin, hayrın ve bilgeliğin kaynağıdır. *Şölen*'de Diotima, güzellik ile devamlılık ilişkisine işaret etmek üzere şunları söyler:

*Güzellik, üremeye eşlik eden bir yazgı, bir doğum tanrıçasıdır (Moirā/Ebe).
Bu yüzden gebe bir varlık ne zaman bir güzele yanaşsa sevimli bir hale
gelir, neşesinden gevşeyip rahatlar, doğurur ve üretir. Aşk, güzelin aşkı
değil güzel sayesinde doğurmanın ve üremenin aşkıdır.*⁴⁷

Diotima'ya göre, bunun temelinde içgüdüsel olarak ölümsüzlüğü arzulama yatar; çünkü ölümlü bir doğa, mümkün olduğunca, hep ölümsüz olmayı arar. Bu da ancak eskiyenin yerine yenisini koymakla gerçekleşebilir.⁴⁸ Ona göre her bir canlının yaşadığı ve aynı kaldığı söylendiğinde, örneğin bir insanın çocukluğundan yaşlılığına dek aynı olduğundan söz edildiğinde, her ne kadar bu kişi aynı kişi olarak tanımlansa da hiçbir zaman aynı niteliklere sahip değildir; bilakis sürekli yeni bir kişi olur. Saçları, etleri, kemikleri, kanı ve hatta tüm bedeni, sürekli olarak eskir, değişir ve yenilenir. Yalnızca fiziksel olarak değil, ruhsal olarak da davranışları, huyları, kanaatleri, arzuları, zevkleri, üzüntüleri, korkuları sürekli olarak değişir ve yenilenir. Hatta insanın bilgileri dahi aynı şekilde kalmaz; bazı yeni bilgiler öğrenilirken, bazı eski bilgiler ölür ve unutulur.⁴⁹

Başlangıcı güzel yüzlere ve bedenlere duyulan sevgi ve ilgi olan bu süreçte insan zamanla tüm bedenlerdeki güzelliğin farkına varır ve bedensel olana ilgisi azalır. Sonraki süreçte ruhsal güzelliğin farkına varır ve güzelliğin davranışlarda, hareketlerde olduğunu görür. Daha sonra bilimlere ilgi duyan insanın düşüncelerinde değişimler gerçekleşir ve hakiki güzellik ile ilgilenmeye başlar.⁵⁰ Platon bu ilgi ve yönelimi açıklamak üzere insanın, kendisi için gerçekten iyi, hayırlı ve faydalı olana yönelik duyduğu bir arzu olarak "aşk"tan söz eder. Buna göre insan daima kendisini tamamlamak üzere iyiliğe, hikmete ve güzelliğe yönelmek durumundadır. İnsanın bu kendini gerçekleştirme ve aşma süreci hayat boyu sürer ve söz konusu ilerleme daima mutlak güzelliğe doğru

⁴⁷ Platon, *Şölen*, 89.

⁴⁸ Platon, *Şölen*, 93.

⁴⁹ Hasan Aydın, "Platon'un Symposion'unda Aşk, Üreme, Yaratım, Güzellik ve Ölümsüzlük İlişkisi", *Felsefe Dünyası* 67 (2018/Yaz), 42.

⁵⁰ Platon, *Şölen*, 93-94.

gerçekleşir. İnsandaki bu “iyi olan” a ilgi, ona sahiplenme arzusunu beraberinde getirir. Bu bir süreliğine değil, onda daima var olan bir haldir.⁵¹

Bu ilgi her insan için var olma ve varlığını sürdürme adına hayati öneme sahiptir. Bu sayede Tanrı, insan eliyle dünyada güzeli, iyiyi ve hayırlı olanı hâkim kılar. Böyle olduğu için hayat devam etmektedir ve evrende bir düzen hakimdir. İnsan için iyi, güzel ve hayırlı olan onun doğasına uygun olandır. Ne zaman insanlar akla başvurmazlar ya da iyi, güzel ve doğru olanı istemekten vazgeçerlerse o zaman dünyada karmaşa, kaos ve kötülük meydana gelmektedir.

Son olarak güzellik devamlılık argümanına kaynak teşkil edebilecek görüşlerden biri de Hristiyan teolog Thomas Aquinas’ın, *Summa Theologica*’sının başlangıcında Tanrı’ya mükemmellikler atfetmek için iki uçlu bir argümanın ana hatlarını çiziyor olmasıdır. İlk olarak, Tanrı tüm mükemmelliklere sahip olmalıdır çünkü Tanrı, doğası gereği kendi kendine var olandır. İkinci olarak, Tanrı bunlara sahip olmalıdır çünkü O, yaratıklardaki mükemmelliklerin sebebi ve herhangi bir sebep her zaman etkilerinin (tecellilerinin) mükemmel olanlarına sahip olmalıdır.⁵² Aquinas bu argümanı özellikle ilâhî isimler üzerine yazdığı bir yazıda “güzelliğe” uygular. Orada Tanrı’nın hem aşırı büyüklüğün hem de tüm güzelliğin kaynağı olarak en büyük ve en güzel olduğunu söyler. Ayrıca Tanrı güzelliğe sahip olduğu için benzerliğini varlıklara ileterek onu çoğaltmak ister; dolayısıyla Tanrı varlıklardaki tüm güzelliğin örnek nedendir.⁵³ Aquinas’ın da temas ettiği gibi kaynağı tanrısal olan güzellik, çoğaltılmak, evrene yayılmak ve devamlılığı sağlanmak üzere bizzat Tanrı tarafından irade edilmiştir. Yine bu nedenle güzellik devamlılığı temin ederek evrene yerleştirilmiş bir sır olarak karşımızda durmaktadır.

Özetle felsefe tarihinde Antik Yunan’da, Hristiyan teolojide ve İslam düşüncesinde varlıklardaki güzellik, ağırlıklı olarak Tanrı’nın varlığının delilleri arasında değerlendirilmiş, güzelliğin tanrısal kökenine işaret etmek üzere birçok görüş dile getirilmiş, güzellik zımnen yaratımın ve yaratılmışların

⁵¹ Platon, *Şölen*, 88.

⁵² Thomas Aquinas, *Summa Theologica* (CT, Orange: Samizdat Express, 2018) Part I, Question 4, Article 2.

⁵³ Aquinas, *Summa Theologica*, Part I, Question 6, Article 4.

varlığının devam ettirilmesinde gizli bir formül olarak görülmüştür. Nihayet bu çalışma güzellik ile yaratımın devamı arasındaki ilişkiyi aşağıdaki zincirleme kıyas formundaki argümanla ortaya koymanın mümkün olduğu sonucuna varır:

I. Öncül : Tanrı'nın yarattıkları güzeldir.

II. Öncül : Güzel olan sevilir.

III. Öncül : Sevilen şey korunur ve devam ettirilir.

Sonuç : O halde Tanrı'nın yarattıkları güzel oldukları için sevilir, korunur ve varlıklarını sürdürürler.

Teolojik ve estetik bir önerme olarak birinci öncül yukarıda örneklerini verdiğimiz birçok dini ve felsefi gelenek tarafından kabul edilir.

İnsanın ve varlıkların doğal eğilimleriyle ilişkili olan ve estetik değerlere işaret eden ikinci öncül form ve ereksellik anlayışıyla uyumludur.

Sevilmenin, sevilen şeyin varlığına değer verilmesi anlamına işaret eden üçüncü öncül ise etik ve ontolojik bir ilkedir.

Bu durumda sonuç hem mantıksal geçerlik hem de felsefi derinlik açısından oldukça güçlü bir önerme olarak kendiliğinden ortaya çıkar. Bu sonuç öncüllerden sonuç çıkarma (modus ponens) ve zincirleme kıyas (transitivite) ilkelere dayanıyor olması nedeniyle de her adımı gerekçeleri ile açıklanabilir bir sonuçtur. Nihayetinde bu argüman varlıkların devamlılığının estetik bir temele dayandığını yukarıdaki birçok örnekle temellendirerek ve gerekçeye dayandırarak ontolojik ve teleolojik bir sav ileri sürmüş olur. Bu argümanda ortaya çıkması muhtemel sorun yalnızca birinci öncülde yüklem olarak kullanılan ve argümanın temel terimlerinden olan "güzel" teriminin anlamına yönelik somut-soyut tartışması ise yine metinde kısmen açıklığa kavuşturulmuştur.

Sonuç

Tanrı, sahip olduğunu düşündüğümüz sıfatları sayesinde kâinat ve içindekiler ile iletişim kurar. Etkilerini yansıttığı doğa aracılığı ile bir şekilde kendisini insanoğluna açar. Tanrı'nın her bir sıfatı tüm diğer sıfatlarını içerecek ve temsil edecek yetkinliğe sahiptir. Bu nedenle insan, Tanrı'nın hangi sıfatını

anlamaya yönelik bir çaba içerisinde olursa o yol sayesinde O'nu duyma, bilme ve anlama fırsatı bulur. Tanrı'nın kendisini tüm insanlara en sarıh bir şekilde açtığı sıfatlardan biri de O'nun cemâlidir, güzelliğidir. Tanrı'nın güzelliği, insan açısından öncelikle gözle ve diğer tüm duyu organlarıyla tecrübe edilmeye uygun şekilde kâinatın düzeninde mevcuttur. Güzellik ilk basamakta fiziksel olarak algılanmaya müsait olsa da varlıkların donanım ve yetkinlikleri gibi özellikleri de onlardaki güzelliği kavramada daha birçok aşamaya işaret eder. İnsanda tecrübe edilen hayal gücü, merhamet, ahlak, irfan, hikmet vb. soyut ve metafizik faaliyetler daha büyük güzelliklere işaret ederler. Her basamakta Tanrı, insanların iradelerine göre yöneldikleri güzelliklerle meşgul olmaları için onlara fırsat tanımış ve yaratılış adeta seçimlerimizle sürdürdüğümüz bir zaman dilimi olarak saptanmıştır.

Tanrı kâinatı yarattığında elbette onun hemen ya da kısa bir zaman diliminde yok olmasını dilemiş değildir. Ancak kutsal metinlerden öğrendiğimiz kadarıyla dünya hayatı bir gün sona erecektir. Buna rağmen her an bir işte olan Tanrı, yaratılışın devamını takdir etmiş ve bu devamlılığı sağlamak üzere irade sahibi insan tabiatına güzele olan bir temayül yerleştirmiştir. Bu temayül insanın çevresindeki varlıkları belirlerken ve işlerini yoluna koyarken daima ona rehberlik etmektedir. Çünkü güzel, dikkat çeker, sevilir, korunur ve sahiplenilir. İnsan da güzeli, iyiyi ve hikmetli olanı sever, korur ve sahiplenmek ister, böylelikle hayatını yaşanabilir kılmaya çalışır. Bu nedenle insanlar uyumu, konforu, huzuru bulmak üzere daima güzel olana yönelmiştir. Her ne kadar güzel olana temayül dünyevi olarak tecrübe edilse de özü itibarıyla tanrısaldir ve insan bu temayülü bilgi ve hikmetle beslediği müddetçe onu tanrısal olana taşır.

Tanrı'nın yaratmayı irade etmiş olması, O'nun ilminin, kudretinin ve iradesinin kâinat üzerindeki tecellisine işaret eder. O'nun her şekilde tecellisi mükemmeldir, mükemmel olan fark edilir ve mükemmelin fark edilmesi O'nun güzelliğine atfendir. Tanrı, güzelliğini alemdeki varlıklara yansıtmıştır ve onların fark edilmeleri de güzellikleri sebebiyledir. Bu noktadan itibaren insanda güzele olan temayül devreye girer ve insan güzeli arzular, sahiplenir, korur ve devamlılığını temin etmek ister. Tanrı böylelikle akıl sahibi olarak yarattığı kullunun ellerinde yaratımın devamını temin etmiş olur. Bununla birlikte özgür irade sahibi bir varlık olarak insan güzeli ve iyiyi tercih etmediğinde dünyada, karmaşa, kaos ve kötülük ortaya çıkar. Varlıkların huzuru, güvenliği ve

devamlılığı tehlikeye girer. Bu nedenle varlıklardaki güzellik ve insanda güzele olan ilgi, varlıkların devamlılığını temin açısından etkin bir rol üstlenmiş olmuştur. Böylelikle makalenin temel varsayımı olan varlıklarda bulunan güzelliğin, onların devam için gerekli olduğu ortaya çıkmaktadır ve sevgi ve güzelliğin, varlıkların devamı için bir argüman olarak ele alınabileceği anlaşılmaktadır.

Kaynakça

- Aquinas, Thomas. *Summa Theologica*. CT, Orange: Samizdat Express, 2018.
- Aurelius, Marcus. *Kendime Düşünceler*. Çev. Ayşe Çevik. İstanbul: Kapra Yayıncılık, 2023.
- Aydın, Hasan. "Platon'un Symposion'unda Aşk, Üreme, Yaratım, Güzellik ve Ölümsüzlük İlişkisi". *Felsefe Dünyası* 67 (2018/Yaz): 33-54.
- Aydın, İbrahim Hakkı. "Kenz-i Mahfî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/258-259. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Ayvazoglu, Beşir. "İlmü'l-Cemâl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/146-18. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Cihan, Ahmet Kâmil. "İbn Sînâ'da Güzel Kavramı". *Felsefe Dünyası* 48 (2008/2): 27-41.
- Epiktetos. *Düşünceler ve Sohbetler*. Çev. Burhan Toprak. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2000.
- Fârâbî. *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*. Çev. Mehmet. S. Aydın vd. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2012.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâu Ulûmi'd-Dîn IV*. Çev. Ahmet Serdaroglu. İstanbul: Bedir Yayınevi, 2002.
- Gregory of Nyssa. *On Virginity, The Fathers of the Church*. Çev. V. W. Callahan. C.58. Washington: The Catholic University of America Press, 1967.
- Hafız, Muharrem. *Platon Felsefesinde Khorâ*. İstanbul: Dört Mevsim Kitap, 2019.
- Hartshorne, Charles. "Tanrı ve Güzel". Çev. Mevlüt Uyanık. *Arayışlar -İnsan Bilimleri Araştırmaları* 1/2 (1999/2): 129-140.
- Işık, Aydın. *Din ve Estetik*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2013.

- İbn Miskeveyh. *Tehzîbu'l-Ahlak*. Çev. Abdulkadir Şener vd. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2017.
- İbn Sînâ. *Kitâbu'n-Necât*. Nşr. Macit Fahri. Beyrut, 1985.
- İbn Sînâ. *Kitâbu'ş-Şifâ, İlahiyat, Metafizik II*. Çev. Ekrem Demirli & Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- İbn Sînâ. *Metafizik II*. Çev. Ekrem Demirli & Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayınları, 2005.
- Keçeli, Yasin vd. "Güzellik Hakkında Konuşurken Aynı Şeyi Düşünüyor muyuz?" *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten* 72 (2021-Aralık): 301-320.
- Koç, Turan. *İslam Estetiği*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Mevlânâ Celaleddin. *Mevlânâ'nın Rubaileri*. Çev. M. Nuri Gençosman. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi: 1974.
- Mutluel, Osman. "Kur'an'da Güzellik Kavramının Ontolojik Temellendirmesi". *Hece Sanat Özel Sayısı* 42 (2021): 1415-1426.
- Platon. *Phaidros*. Çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2017.
- Platon. *Şölen*. Çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Platon. *Timaios*. Çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Plotinos. *Enneadlar*. Çev. Zeki Özcan. Ankara: Fol Kitap, 2023.
- Reçber, Mehmet Sait. "Plotinos: Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1(2010): 59-78.
- Sanur, Rıdvan. "Kur'an'ın Güzellik Mefhumuna Dair Kavramsal Bir İnceleme". *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 17 (Haziran 2023): 139-188.
- Sherry, Patrick. "Beauty". *A Companion to Philosophy of Religion*. Ed. Charles Taliaferro vd. UK: Wiley-Blackwell, 2010.
- Şahin, Naim. "Gazzâlî'de Bir Değer Olarak Estetik (Güzellik)". *Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu Bildiriler Kitabı* (Isparta, 2014): 163-180.
- Şimşek, İsmail. "Tanrı'nın Varlığının Delili Olarak Güzellik Kanıtı". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (2014/2): 67-84.

- Taşkent, Ayşe. "İslam Felsefesinde Estetik: Güzelin Ontolojik, Kozmolojik, Psikolojik ve Mantıkî Bağlamda Değerlendirilmesi". *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi* 14 (2011): 28-32.
- Tekel, Ayşe. "Estetik Yargı ve Estetik Yargıyı Etkileyen Faktörler". *Sanat ve Tasarım Dergisi* 16 (2015 Aralık): 149-157.
- Türkben, Yaşar. *İbn Sînâ ve Thomas Aquinas'ta Kötülük Problemi*. Ankara: Elis Yayınları, 2012.
- Weil, Simon. *Gravity and Grace*. London: Routledge & Kegan Paul, 1952.
- Weil, Simon. *On Science, Necessity and the Love of God*. London: Oxford University Press, 1968.
- Yasa, Metin. "Güzellik Kanıtı ve Taşıdığı Felsefi Değer". *Ekev Akademi Dergisi* 18 (2004-Kış): 1-16.
- Yasa, Metin. *Estetik-Etik İlişkisi*. Ankara: Elis Yayınları, 2014.

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2025, c. 11, s. 1: 639-671

**Mîlânî ve Arifî Ahmed Paşa'nın Muğnî Şerhleri Üzerine Karşılaştırmalı Bir
İnceleme**

A Comparative Study on the Commentaries of Muğnî by Mîlânî and
Arifî Ahmed Pasha

Mahmut TEKİN

Doçent, Şırnak Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri ABD,

Associate Professor, Şırnak University,

Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences

Mahmuttekin83@hotmail.com

ORCID: 0000-0002-8823-0972

DOI: 10.47424/tasavvur.1656683

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 12 Mart / March 2025

Kabul Tarihi / Date Accepted: 29 Mayıs / May 2025

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2025

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Tekin, Mahmut. “Mîlânî ve Ahmet Paşa'nın Şerhu'l-Muğnîleri
Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme”. *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 11/1 (Haziran
2025): 639-671. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.1656683>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdağ, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0



Öz

Çârperdî'nin *el-Muğnî fî 'ilmi'n-naḥv*'i üzerine çeşitli şerhler kaleme alınmış olmasına rağmen, şu ana kadar yalnızca çalışmamızın konusunu oluşturan Milânî ve Ahmed Paşa'nın şerhleri tanınmaktadır. Milânî'nin şerhi, medreselerde sıra ders kitapları arasında yer almakta olup akademik çevrelerde ve dilbilim çalışmalarında önemli bir yere sahiptir. Buna karşın, Ahmed Paşa'nın şerhi medrese müfredatında yer almamış ve yalnızca 2021 yılında tahkik edilmesiyle bilim dünyasına kazandırılmıştır. Bu çalışmada, Milânî ve Ahmed Paşa'nın şerhleri genel hatlarıyla karşılaştırılmıştır. Milânî'nin şerhinin, hedef kitesini iyi analiz ettiği, akademik araştırmalara sıkça konu olduğu ve ibarelerinin özgün olduğu tespit edilmiştir. Eleştiri yönteminin zengin olduğu, dil konularında özgürce tercihlerde bulunduğu ve görüşlerini cesur bir şekilde ortaya koyduğu gözlemlenmiştir. Bu yönleriyle Milânî'nin şerhinin daha ileri bir seviyede olduğu sonucuna varılmıştır. Öte yandan, Ahmed Paşa'nın şerhi, Milânî'nin şerhinde mevcut olan eksiklikleri gidermesi ve ibare akışını olumsuz etkileyen tekrarları ortadan kaldırması bakımından açık bir şekilde Milânî'nin şerhinden daha üstün kabul edilmiştir. Bununla birlikte, ilme yeni başlayanları göz ardı ederek bazı kapalı ifadelere yer vermesi, şerhin bu açıdan yeterince başarılı olmadığı şeklinde değerlendirilmektedir. Konuların ele alınışı, görüşlerin delillendirilmesi, hacim açısından kapsamı ve dilbilimsel terimlerin kullanımı bakımından her iki şerhin de benzer bir çizgide olduğu görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Nahiv, Çârperdî, el-Muğnî fî 'ilmi'n-Naḥv, Milânî, Arifî Ahmed Paşa.

Abstract

Jārbardî's *al-Muğhnî fî ilm al-naḥv* has been the subject of various commentaries; however, to date, only the commentaries by Milânî and Ahmed Pasha, which constitute the focus of our study, are well known. Milânî's commentary is included among the standard textbooks in madrasas and holds a significant place in academic circles and linguistic studies. In contrast, Ahmed Pasha's commentary was not incorporated into the madrasa curriculum and was introduced to the scholarly world only after its critical edition was completed in 2021. This study provides a general comparison of the commen-

taries by Milānī and Ahmed Pasha. It has been determined that Milānī's commentary effectively analyzes its target audience, is frequently the subject of academic research, and contains original expressions. It has been observed that it employs a rich method of criticism, makes independent choices in linguistic matters, and presents its views boldly. These aspects lead to the conclusion that Milānī's commentary is at a more advanced level. On the other hand, Ahmed Pasha's commentary has been regarded as clearly superior to that of Milānī due to its elimination of the shortcomings present in Milānī's work and its removal of repetitions that negatively affected the flow of expression. Nevertheless, the use of obscure phrases that overlook beginners in the field renders Ahmed Pasha's commentary less successful in this particular aspect. In terms of the treatment of topics, the substantiation of opinions, the scope in terms of volume, and the use of linguistic terminology, both commentaries are observed to follow a similar trajectory.

Keywords: Syntax, Jārbardī, al-Mughnī fī 'Ilm al-Nahv, Milānī, Arifī Ahmed Pasha.

Giriş

Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerin Arapça olması nedeniyle, İslam âlimleri bu dile büyük önem atfetmiş dilbilimciler ise yüzyıllar boyunca Arap grameri üzerine titizlikle çalışarak birçok eser telif etmiş ve dersler vermiştir. Arap dili üzerine derinlemesine bilgi edinmek isteyen bireyler, bu alanda yazılmış temel metinleri medrese eğitiminde ezberleme yöntemiyle öğrenmektedir. Bu yöntem, dilin inceliklerini daha iyi kavramak ve akademik yeterliliği artırmak amacıyla tercih edilmektedir. Medreselerde uzun yıllardır okutulan ve ezberletilen klasik eserler arasında, Ebü'l-Mekârim Fahrüddîn el-Çârperdî'nin (ö. 746/1346) nahiv ilmi alanında kaleme aldığı *el-Muġnî fî 'ilmi'n-nahv* adlı eseri de yer almaktadır.¹ Arap grameri alanında önemli bir konuma sahip olan bu

¹ Çârperdî hakkında detaylı bilgi almak için bkz. Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, thk. M. Muhammed et-Tanâhî, Abdülfettâh Muhammed el-Huluv (Beyrut: Dâru Hecr, 1992), 9/8-9; Ebü's-Sıdk Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Ahmed b. Muhammed İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, thk. Hafız Abdul'alîm (Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1407), 3/10-11; Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el-Askalânî, *ed-Dürrü'l-kâmine fî a'yânî'l-mi'eti's-sâmine*, thk. Muhammed Abdulmuîd (Hind: Dâru'l-Meârîfî'l-Osmâniyye, 1972), 1/142-143; Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b.

eser, temel kuralları sade ve anlaşılır bir üslupla sunarak dilbilgisi öğretimini sistematik bir biçimde aktarmaktadır. *Muğnî*, bu yönüyle, İslam dünyasındaki medrese eğitiminde yüzyıllardır temel başvuru kaynağı olarak kullanılmakta ve günümüzde de dil eğitimi alanında önemli bir referans niteliğini korumaktadır.

Muğnî, nahiv ilminin temel kurallarını özlü bir biçimde ele alan bir eserdir. Eserin yazımındaki ana amaç, okuyucuyu detaylara girmeden gramer konularında bilgilendirmektir. Nahiv kitapları arasında muhtasar olarak kabul edilen bu eser, bazı dil konularının teorik düzeyde kalmasına neden olmaktadır. Bu tür muhtasar eserlerin taşıdığı özlü anlatım tarzı, metnin doğru ve kapsamlı bir şekilde anlaşılabilmesi açısından belirli zorluklar barındırmaktadır. Bu nedenle, söz konusu metinlerin daha açık ve sistematik bir şekilde yorumlanmasına imkân tanıyan şerhlere ihtiyaç duyulmuş; bu bağlamda, *Muğnî* de açıklayıcı bir şerh çalışmasına konu edilmiştir. Söz konusu eser üzerine sekiz şerh, bir manzume ve iki tercüme çalışması yapılmıştır.² Bununla birlikte, *Muğnî* üzerine yapılan şerhler arasında, günümüze kadar ilmî çevrelerde yaygın olarak kullanılan ve tedavüle giren yalnızca iki şerh bulun-

Muhammed es-Sâlihî İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'l-z-zeheb fî aḥbâri men zeheb*, thk. Abdülkâdir Arnavût, Mahmud Arnavût (Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1986), 8/256; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât fî ṭabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nüḥât* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986), 1/303; Ahmed b. Mustafa Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde ve mişbâhu's-siyâde fî mevzû'âti'l-'ulûm* (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-'İlmî, 1985), 1/196; Ahmet Tekin, "Çârperdi'nin el-Muğnî fî 'ilmi'n-nahv Adlı Eseri", *Mardin II. Atlas Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi*, haz. Gökhan Ofluoglu-Atabek Movleyanov (Ankara: İksad Yayınevi, 2019), 285-286; Abdullah Bilin, *İbrahim el-Çârperdi ve Kitâbü'l-Fükûk fî Şerhi's-Şükûk Adlı Eserinin Tahkiki ve Tahlili* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi 2019); Mahmut Tekin, "el-Muğni fî'İlmi'n-Nahv Adlı Eseri Orneğinde Carperdi'nin İstîşad Ettiği Şiirler", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/25 (Aralık 2020), 661; Muhammed Erken, *Carperdi'nin el-Muğni Adlı Eseri ile Zemahşeri'nin el-Enmuzec Adlı Eserinin Karşılaştırmalı Analizi* (Denizli: Pamukkale Üniversitesi, İslami İlimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 39; Nurullah Oruç, "Çârperdi'nin el-Muğnî ile İbn Hişâm'ın Katrû'n-nedâ Metinlerinin Mukayesesi", *Amasya İlahiyat Dergisi* 11/25 (Aralık 2024), 55.

² Bu çalışmaların yanı sıra, mevcut hâşiyeleri ve bilinen yazma nüshaları da tespit edilerek kayıt altına alınmıştır. Detaylı bilgi için bkz. Abdullah Bilin, *Çârperdi Bibliyografyası* (Ankara: İksad Yayınevi, 2020), 50-58.

maktadır.³ Söz konusu şerhler, Muhammed b. Abdirrahîm el-Mîlânî⁴ (ö. 801/1399) ve Arifî Ahmed Paşa (1145/1733) tarafından kaleme alınmıştır.⁵ Mîlânî'nin şerhi,⁶ hocasının ana metni gibi, telif edildiği andan itibaren klasik ders kitapları arasında yer almış ve günümüzde de başta Türkiye olmak üzere çeşitli İslam beldelerinde ders kitabı olarak okutulmaya devam etmektedir. Bu eser, farklı yayınevleri tarafından birçok kez neşredilmiştir. Buna karşın, Arifî Ahmed Paşa'nın şerhi 2021 yılına kadar ne tahkik edilmiş ne de yayımlanmıştır. Söz konusu şerh, 2021 yılında Murat Sula tarafından tahkik edilerek İlim Kapısı Yayınları tarafından neşredilmiştir.⁷ Bu nedenle Ahmed Paşa'nın şerhi, ilim erbabı arasında Mîlânî'nin şerhi kadar bilinmemektedir.

1. Her İki Şerhte Hedef Kitle

Kaleme alınan bir eserde hitap edilecek kitlenin belirlenmesi ve çalışmanın bu çerçevede değerlendirilmesi, eserin okuyucu nezdindeki kabulü açısından kritik bir öneme sahiptir. Bu nedenle, hedef kitle ile eser arasında güçlü bir bağ kurulması gerekmektedir. Zira muhatabın ilgisini çekmeyen konular, eğitim ve öğretime anlamlı bir katkı sunamayacaktır. Muhammed b. Abdirrahîm el-Mîlânî tarafından hocası Ebü'l-Mekârim Fahrüddîn Çârperdî'nin

³ Bazı kaynaklarda el-Muğnî'ye dair başka şerhlerin de bulunduğu ifade edilmektedir. Ancak mevcut araştırmalar neticesinde, Mîlânî ve Arifî Ahmed Paşa'ya ait şerhler dışında tahkik edilerek gün yüzüne çıkarılmış herhangi bir şerhe rastlanmamıştır. Bkz. İsmail Paşa Bağdadî, *Hediyetü'l-ârifin esmâ'ü'l-mü'ellifin ve âşârü'l-muşannifin* (İstanbul: Vekâletü'l-Ma'ârifî'l-Celile, 1951), 2/159; Mehmet Şener, "Çârperdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/230-231; Bilin, *Çârperdî Bibliyografyası*, 50-58; Mahmut Tekin, "Ahmet Hilmî Koğî'nin Şerhu'l-Muğnî Üzerine Hâşiyesi", *Uluslararası Arap Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Kongresi*, haz. Sara Akkuş (İstanbul: Demavend Yayınları, 2021), 292.

⁴ Bağdadî, *Hediyetü'l-ârifin esmâ'ü'l-mü'ellifin ve âşârü'l-muşannifin*, 2/176; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin* (Beyrut: Mektebetü'l-Musennâ, tsz), 10/158.

⁵ Bkz. Sami, Şemseddin, *Qâmûsu'l-a'lâm* (İstanbul: Mihran Matbaası, 1311), 4/3042; Süleyman Sâdeddin Müstakîmzâde, *Tuhfe-i hattâtin*, nşr. İbnülemin Mahmud Kemâl İnâl (İstanbul: Devlet Matbaası, 1928), 97; Murat Sula, "Ârifî Ahmed Paşa ve Bilinmeyen Eseri (el-Me'ârifü'l-Feyziyye)", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi/Journal of Oriental Scientific Research (JOSR)* 11/3 (2019).

⁶ Abdullah Bilin'in yaptığı araştırmaya göre, Mîlânî'nin şerhinin asıl adının *el-Ğanî fî Şerhi'l-Muğnî* olması kuvvetle muhtemeldir. Bilin, *Çârperdî Bibliyografyası*, 52.

⁷ İlim Kapısı tarafından 2021 yılında yayımlanan söz konusu şerh, toplamda 278 sayfadan oluşmaktadır.

metni üzerine kaleme alınan şerh incelendiğinde, Milânî'nin eserinin mukaddimesinde şerhinin yazılma sebebine açıklık getirdiği ancak hedef kitlesini tanımlamadığı anlaşılmaktadır. Milânî, hocasının *el-Muğnî fi 'ilmi'n-naḥv* adlı eserindeki anlaşılması güç ibareleri daha anlaşılır hale getirmek amacıyla bir şerh yazmayı arzuladığını belirtmektedir.⁸ Ancak *Şerḥu'l-Muğnî*'nin ibareleri baştan sona incelendiğinde belirli bir hedef kitleye yönelik olarak yazıldığı açıkça görülmektedir. Milânî, eserinin niteliği gereği, metindeki karmaşık kavramları ve tartışmaları, ilme yeni başlayacak olan öğrencilerin anlayabileceği bir düzleme taşımayı amaçlamıştır. Bu çaba, onun dil ve üslup tercihiyle doğrudan ilişkilidir; zira eserinde kullanılan ifadeler genellikle sade bir dil ile aktarılmıştır ve okuyucuya temel bilgileri sunma kaygısı taşımaktadır. Milânî'nin şerhinin, hedef kitlesi olan öğrencilerin mevcut bilgi seviyelerine uygun bir şekilde kurgulandığı, eser içerisinde kullanılan terminolojinin ve örneklerin, mübtedilerin algılayabileceği düzeyde seçildiği iddia edilebilir. Bu durum, eserinin pedagojik bir yaklaşım benimsediğini ve ilme adım atan bireylere sistematik bir şekilde rehberlik etmeyi amaçladığını göstermektedir. Dolayısıyla, Milânî'nin şerhi, hem öğretici hem de bilgilendirici bir mahiyet taşıması açısından dikkate değerdir. Böylece, Milânî'nin çalışması, ilmi mirası daha geniş kitlelere ulaştıran etkin bir kaynak olma özelliği taşımaktadır.

Arifî Ahmed Paşa, şerhinin telif sebebini eserinin mukaddimesinde açıkça belirtmiş olup, bu çalışmayı özellikle kendi çocuğu ve ilme yeni adım atan öğrenciler gibi belirli bir okuyucu kitlesine hitap edecek şekilde kaleme aldığını ifade etmektedir.⁹ Ancak, şerhin ilerleyen bölümlerinde, bu hedef kitleye yönelik daha sade ve anlaşılır bir dil kullanma çabasından uzaklaştığı gözlemlenmektedir. Her iki şerh detaylı bir şekilde incelendiğinde, Arifî Paşa'nın bazı ifadelerinin *Şerḥu'l-Muğnî*'de yer alan ibarelerden daha karmaşık ve zorlayıcı olduğu ortaya çıkmaktadır. Özellikle, Arifî'nin eserinin bazı bölümlerinde ilme yeni başlayan bireylerin anlayışını güçleştirecek ifadeler yer verdiği görülmektedir. Dolayısıyla, Arifî Ahmed Paşa'nın şerhinin dili ve üslubunun, hedef kitle olarak belirlediği ilme yeni adım atan öğrencilerin ihtiyaç-

⁸ Bkz. Muhammed b. Abdurrahim el-Ömerî el-Milânî, *Şerḥu'l-Muğnî* (İstanbul: Şefkat Yayınları, 2016), 10.

⁹ Bkz. Arifî Ahmed Paşa, *el-Me'ârifü'l-feyziyye Şerḥu'l-Muğnî li'l-Çârperdi*, thk. Murat Sula (İstanbul: Dâru Babi'l-İlm, 2021), 36.

larıyla tam anlamıyla örtüşmediği söylenebilir. Bu bağlamda, Arifî'nin eserinin ele alınış şeklinin, belirlediği öğrenci kitlesine bilginin aktarılması açısından bazı açmazlar ve zorluklar içerdiği sonucuna ulaşılmaktadır.

2. Dilcilerin Nezdindeki Kabulü

Mîlânî'nin şerhi, telif edildiği tarihten itibaren ilim çevrelerinde büyük ilgi görmüş ve bu ilgi günümüze kadar devam etmiştir. Bu eser, yüzyıllardır medreselerde temel ders kitapları arasında yer almakta ve öğrencilere okutulmaktadır. Arap dili eğitim sisteminin ayrılmaz bir parçası haline gelen *Şerhu'l-Muğnî*, hem ulusal hem de uluslararası birçok yayınevi tarafından basılarak akademik camiada geniş bir kabul görmüştür. *Şerhu'l-Muğnî*'yi talebelere okutan bazı müderrisler, ders esnasında tuttukları notları daha sonra sistematik bir biçimde düzenleyerek müdevven hâşiyeler hâline getirmiştir.¹⁰ Bu bağlamda, *Şerhu'l-Muğnî* üzerine hâşiye kaleme alan bazı âlimler şunlardır: Hasan b. es-Seyyid Abdülkâdir el-Çûrî (ö. 1322/1909),¹¹ Câmî b. Abdilkerim el-Çûrî (ö. ?/?),¹² Ahmet Hilmi Koğî (ö. 1996),¹³ Şeyh Muhammed Mehdi (ö. 2007),¹⁴ Molla Musa el-Celâlî (ö. 2021),¹⁵ Molla Bedreddin¹⁶ ve Molla

¹⁰ Konu hakkında detaylı bilgi için bkz. Tekin, "Ahmet Hilmi Koğî'nin *Şerhu'l-Muğnî* Üzerine Hâşiyesi", 291-295.

¹¹ *Şerhu'l-Muğnî*'yi baştan itibaren i'râb bölümüne kadar açıklayan söz konusu hâşiye, 2017 yılında Hâşimî Yayınları tarafından neşredilmiştir. *Şerhu'l-Muğnî*'nin ibarelerini geniş bir şekilde açıklığa kavuşturmaktadır.

¹² Bu hâşiye de önceki hâşiye gibi *Şerhu'l-Muğnî*'yi tamamıyla değil, yalnızca i'râb bölümüne kadar ele almaktadır. Söz konusu hâşiye, Hasan el-Çûrî'nin hâşiyesiyle birlikte Hâşimî Yayınları tarafından basılmıştır.

¹³ Müderrisler tarafından büyük bir ilgi gören bu hâşiye, ilk olarak Ahmed Hilmi Koğî'nin el yazısıyla Salâh Bilici tarafından İstanbul'da tıpkıbasım şeklinde yayımlanmış, daha sonra ise farklı yayınevleri tarafından da aynı yöntemle neşredilmiştir. Son olarak, Seyda Yayınevi, Hilmi Koğî ve Şeyh Mehdi'nin hâşiyelerini yayımlamıştır.

¹⁴ İlk etapta Ahmed Hilmi Koğî'nin hâşiyesiyle birlikte Salâh Bilici daha sonra da Seyda Yayınları'nca basılmıştır.

¹⁵ Molla Musa'nın mezkûr hâşiyesi, 2012 yılında Sembol Yayınları tarafından basılmıştır.

¹⁶ Molla Bedreddin'in hâşiyesi ise özlü olmakla birlikte derin manalar ihtiva etmektedir. Kendisi, *Şerhu'l-Muğnî* derslerini verirken aldığı notları daha sonra müdevven bir hâşiye hâline getirmiştir. Söz konusu eser, diğer bazı âlimlerin hâşiyeleriyle birlikte Şefkat Yayınları tarafından neşredilmiştir.

Burhânüddîn.¹⁷ Ahmet Tekin tarafından *Muhtaşaru Şerhi'l-Muğnî* adıyla ihtisar edilen eser, 2023 yılında Seyda Yayınları tarafından yayımlanmış olup toplam 216 sayfadan oluşmaktadır.

2007 yılında, Kâsım Halîl İbrâhîm tarafından Tikrit Üniversitesi'nde doktora tezi kapsamında *Şerhu'l-Muğnî*'nin tahkik ve tahlil edildiği bilinmektedir. Bununla birlikte, Murat Sula'nın Milânî'nin şerhine ilişkin değerlendirmelerinde dile getirdikleri "*Tespit edebildiğimiz kadarıyla Milânî'nin şerhine birer hâşiyeye ve ta'lik kaleme alınmıştır.*"¹⁸ ifadesi, gerçeği yansıtmamaktadır. Görüldüğü üzere Milânî'nin şerhi, hem akademik çevrelerde hem de çeşitli ilmî araştırmalarda yoğun bir şekilde incelenmiş ve üzerinde birçok çalışma yapılmıştır.

Arifî Paşa'nın şerhi, 2021 yılında Murat Sula tarafından tahkik edilerek İlim Kapısı Yayınevi tarafından yayımlanmıştır.¹⁹ Ayrıca söz konusu şerh, Murat Sula'nın 2019 yılında kaleme aldığı "*Ârifî Ahmed Paşa ve Bilinmeyen Eseri (el-Me'ârifü'l-Feyziyye)*" başlıklı makalede de incelenmiştir.²⁰ Bunun dışında, Arifî Paşa'nın şerhine dair ne akademik düzeyde ne de ilmî mahiyette başka bir çalışmaya rastlanmamıştır.

3. İbarelerin Orijinalliği Açısından Karşılaştırmalı Bir Analiz

Her iki şerhin metinleri karşılaştırıldığında, Arifî Paşa'nın çalışmasının Milânî'nin şerhinden belirgin bir şekilde etkilendiği anlaşılmaktadır. Bunun en önemli sebebi, Arifî Paşa'nın eserinin Milânî'nin şerhinden sonra kaleme alınmış olması ve her iki şerhin aynı metni ele almasıdır. Bu durum, Arifî Paşa'nın önceki çalışmadan etkilenmesini kaçınılmaz kılmaktadır.

Arifî Paşa, eserinin mukaddimesinde, çocuğuna ders vermek amacıyla *Şerhu'l-Muğnî*'yi incelediğini ve metindeki bazı ibarelerin açıklanması gerektiğini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, *Muğnî*'nin ibarelerinde herhangi bir

¹⁷ Mektebetü Diyarbekir tarafından 2015 yılında yayımlanan hâşiyeye, *Şerhu'l-Muğnî* ile birlikte toplam 344 sayfadan oluşmaktadır.

¹⁸ Bk. Murat Sula, "Ârifî Ahmed Paşa ve Bilinmeyen Eseri (el-Me'ârifü'l-Feyziyye)", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi/Journal of Oriental Scientific Research (JOSR)* 11/3 (2019), 1487-1506, 1494.

¹⁹ İlim Kapısı tarafından 2021 yılında yayımlanan söz konusu şerh, toplamda 278 sayfadan oluşmaktadır.

²⁰ Bk. Sula, "Ârifî Ahmed Paşa ve Bilinmeyen Eseri (el-Me'ârifü'l-Feyziyye)", 1487-1506.

problem yaratmadan, daha kapsamlı bir açıklama sunacak yeni bir şerh yazma kararı almıştır.²¹

Normal koşullar altında, böyle bir iddiayı öne süren bir kişinin kaleme alacağı şerhin önceki şerhten farklı ve özgün olması beklenmektedir. Ancak her iki şerhin metinleri incelendiğinde, Arifî Paşa'nın aslında Mîlânî'nin şerhini esas aldığını açıkça görülmektedir. Bu durum, Arifî Paşa'nın şerhinin önemli bir kısmının derleme niteliği taşıdığı ve Mîlânî'nin eserini yeniden yapılandırması sonucunu ortaya koymaktadır.

Tevâbî' konularından olan sıfatın tanımı üzerinde her iki şerhin metinleri arasında bir karşılaştırma yapılacaktır:

<i>Şerhu'l-Muğnî</i> قوله: تابع يشمل لجميع التوابع، وقوله: يدل على معنى في متبوعه يخرج سائر التوابع، وقوله: مطلقا يخرج الحال؛ لأنها 22 تابع لذي الحال يدل على معنى في متبوعه، لكن لا مطلقا بل مقيدا بالفاعلية والمفعولية.
<i>el-Me 'ârîfî'l-feyziyye</i> فتابع جنس التعريف يتناول جميع التوابع، وبتوصيفه بالدلالة على معنى في متبوعه خرج سائر التوابع غير الصفة، وبقيد 23 مطلقا خرجت الحال؛ لأنها تابع لذي الحال يدل على معنى مقيد بالفاعلية والمفعولية.

Yukarıda yapılan açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, Arifî Paşa, Mîlânî'nin metinlerinde bazı biçimsel düzeyde değişiklikler gerçekleştirmiştir. Bununla birlikte, Mîlânî'nin sıfat tanımında kullandığı ifadeler ilme yeni başlayan öğrenciler açısından anlaşılır bir dil taşırken, Arifî Paşa'nın ifadeleri, aynı düzeydeki öğrenciler için kavranması güç terimler içermektedir. Özellikle Arifî Paşa'nın "فتابع جنس التعريف" ifadesinde mantık ilminin beş küllisinden biri olan "جنس" terimini kullanması, söz konusu öğrencilerin bu kavramı bilmemeleri durumunda anlamada zorluk yaşamalarına neden olabilir. Ayrıca yalnızca "جنس" kavramını bilmek yeterli değildir; tanımların ayrılmaz bir parçası olan "فصل" kavramının da bilinmesi gerekmektedir. Zira "جنس", tanımlanan varlık dışında başka varlıkları da kapsarken, "فصل" ise tanımlanan şeyi aynı

²¹ Bk. Ahmed Paşa, *el-Me 'ârîfî'l-feyziyye Şerhu'l-Muğnî li'l-Çârperdî*, 36.

²² Bk. Mîlânî, *Şerhu'l-Muğnî*, 181.

²³ Bk. Ahmed Paşa, *el-Me 'ârîfî'l-feyziyye Şerhu'l-Muğnî li'l-Çârperdî*, 81.

cins altında yer alan diğer varlıklardan ayıran özelliktir.²⁴ Öte yandan, Milânî'nin "وقوله: يدل على معنى في متبوعه يخرج سائر التوابع" ifadesi, ilgili seviyedeki öğrenciler açısından daha açık ve anlaşılır görünmektedir. Buna karşılık, Arifî Paşa'nın "وبتوصيفه بالدلالة على معنى في متبوعه خرج سائر التوابع" ifadesi daha kapalı bir yapı arz etmektedir. Bu durum, özellikle "تابع" kelimesinden sonra gelen ve bir fiil cümlesi olan "يدل" kelimesinin sıfat görevinde kullanılabileceği bilgisinin öğrenciler tarafından henüz tam olarak kavranmamış olmasından kaynaklanabilir. Oysa Milânî'nin ifadesi, "يدل" kelimesinin diğer tâbî' unsurları tanım dışı bıraktığını doğrudan ifade ederek anlamı daha net bir şekilde ortaya koymaktadır. Sıfat tanımında her iki şârih tarafından kullanılan diğer kavramlara bakıldığında, aralarında kayda değer bir farklılığın bulunmadığı açıkça görülmektedir.

Merfû'ât konularından ism-i kânenin tanımı hakkındaki her iki şerhin metinleri arasında bir karşılaştırma yapılacaktır:

Şerhu'l-Muğnî

قوله: والاسم في باب كان، أي: والضرب الثاني من الملحق بالأصل هو الاسم في باب كان، أي: في الأفعال الناقصة، وهو المسند إليه بعد دخولها، نحو: كان زيد منطلقا، فكان فعل من الأفعال الناقصة، وزيد اسم كان، ومنطلقا خبره، ووجهه 25مشابهة اسم كان بالفاعل: أن كل واحد منهما مسند إليه.

el-Me'ârifü'l-feyziyye

والاسم في باب كان، أي: في الأفعال الناقصة التي يكون اسمها مسندا إليه بعد دخولها، نحو: كان زيد منطلقا، فكان من الأفعال الناقصة، يرفع الاسم وينصب الخبر، وزيد اسمه، ومنطلقا خبره، ووجهه مشابهته بالفاعل: كون كل منهما مسند إليه. 26

Her iki metinde de benzer anlamlar taşıyan ifadelere yer verilmiştir. Milânî'nin şerhinde yer alan gereksiz tekrarlar, Arifî Paşa tarafından çıkarılmıştır. Ayrıca Milânî, ifadeyi açık isim kullanarak uzatırken, Arifî Paşa ise zamirler aracılığıyla gerekli açıklamaları yapmaktadır. Sonuç olarak, Şerhu'l-Muğnî'de uzun ve detaylı cümlelerle aktarılan bilgiler, el-Me'ârifü'l-feyziyye'de daha özlü ve uygun kelimelerle ifade edilmiştir.

²⁴ Cins ve fasıl ile ilgili bilgi almak için bkz. Mahmûd b. Hâfiz el-Mânisi, Muğnî't-tullâh, thk. Ebû Ca'fer ez-Zâhiri (Lübnan: Dâru Nûri's-Sabâh 2016), 127-134.

²⁵ Bk. Milânî, Şerhu'l-Muğnî, 90.

²⁶ Bk. Ahmed Paşa, el-Me'ârifü'l-feyziyye Şerhu'l-Muğnî li'l-Çârperdi, 54-55.

Mâzî fiilin mebnî olduğuna dair her iki şerhin ibareleri karşılaştırılacaktır:

Şerhu'l-Muğnî

وهو أي: الماضي مبني على الفتح، لفظا نحو: ضرب، أو تقديرا نحو: رمى؛ فإن أصله: رَمَى، قلبت الياء ألفا؛ لتحركها وانفتاح ما قبلها، وإنما بني؛ لأنه مبني الأصل، وعلى الحركة؛ لوقوعه موقع الاسم في مثل قولك: زيد ضرب، وقع موقع ضارب²⁷ في قولك: زيد ضارب، والأصل في الاسم الحركة، وعلى الفتح؛ لأنه أخف الحركات.

el-Me'ârifü'l-feyziyye

كلمة الماضي بني على الفتح، لفظا، أو تقديرا، نحو: ضرب، مثال للمبني على الفتح، وهو مبني على الفتح، أي: لفظا، ونحو: رمى مثال للمبني على الفتح تقديرا؛ فإن أصله: رَمَى، فقلبت الياء المتحركة ألفا؛ لانفتاح ما قبلها، وإنما بني على²⁸ الحركة؛ لوقوعه موقع الاسم، مثل: زيد ضرب، والأصل في الاسم الحركة، وبنائوه على الفتح؛ لكونه من أخف الحركات.

Önceki örneklerde de görüldüğü üzere, her iki şârihin kullandığı ibareler arasında anlam açısından kayda değer bir farklılık bulunmamaktadır. Milânî'nin ifadelerinin daha açık, yalın ve doğrudan olması, özellikle başlangıç seviyesindeki okuyucular açısından anlama sürecini kolaylaştırmakta ve metni daha erişilebilir kılmaktadır. Buna karşılık, Arifî Paşa'nın şerhinde anlamı derinleştiren esaslı bir farklılıktan ziyade, biçimsel düzeyde yapılan değişikliklerin ön plana çıktığı gözlemlenmektedir. Ayrıca yukarıda zikredilen örnekler dikkate alındığında, Milânî'nin iletmek istediği anlamı kısa ve öz ifadelerle aktardığı, dolayısıyla metinsel isabet sağladığı görülmektedir. Nitekim Milânî, mâzî fiilin lafzen veya takdiren mebnî olduğunu açıklarken “ وهو أي: ” şeklinde özlü ve net bir üslup benimsemiştir. Buna mukabil Arifî Paşa aynı konuyu “ كلمة الماضي بني على الفتح، لفظا، أو تقديرا، نحو: ” ifadeleriyle açıklamaya çalışmakta; ancak tekrara dayalı, dağınık ve gereksiz yere uzatılmış bu yapı, anlatımı güçleştirmektedir. Bu tekrarlar, metnin anlaşılabilirliğini azaltmakta ve hedef kitleye verilmek istenen mesajın netliğini gölgelemektedir. Sonuç olarak, Arifî Paşa'nın açıklamaları, ifade gücü bakımından

²⁷ Bk. Milânî, *Şerhu'l-Muğnî*, 344-343.

²⁸ Bk. Ahmed Paşa, *el-Me'ârifü'l-feyziyye Şerhu'l-Muğnî li'l-Çârperdi*, 151.

Milânî'nin açıklamalarına kıyasla daha zayıf kalmakta; gereksiz tekrarlar sebebiyle kavramsal netlik tam anlamıyla sağlanamamaktadır. Milânî'nin konuyla ilgili ifadeleri ise kavramsal netlik ve anlatım açıklığı bakımından daha güçlü ve başarılı bir örnek sunmaktadır.

Yapılan incelemeler neticesinde, Milânî'nin aktardığı bilgilerin Arifî Paşa tarafından farklı bir versiyonla okuyucuya sunulduğu görülmektedir. Milânî'nin ifadeleri, Arifî Paşa'nın ifadelerine kıyasla genellikle daha açık ve anlaşılır olup anlama noktasında herhangi bir güçlük teşkil etmemektedir. Arifî Paşa'nın şerhinin belirgin bir şekilde Milânî'nin şerhinden etkilendiği anlaşılmakta, hatta bazı bölümlerde iki metin arasındaki benzerlik dikkate değerdir. Arifî Paşa'nın, Milânî'nin şerhinde yer alan isim cümlelerini fiil cümlelerine, fiil cümlelerini ise isim cümlelerine dönüştürdüğü tespit edilmiştir.²⁹ Ancak, her iki şerhin bütünüyle aynı olduğu söylenemez. Nitekim Arifî Paşa'nın şerhinde Milânî'nin değinmediği bazı bilgilere yer verildiği görülmektedir.³⁰ Bununla birlikte, genel çerçevede değerlendirildiğinde, Arifî Paşa'nın Milânî'nin şerhiu7ni temel aldığı, ancak buna belirli eklemeler ve çikarmalar yaparak kendi yorumunu kattığı anlaşılmaktadır.

4. İbarelerin Akıcılığı

Milânî'nin şerhi üzerine değerlendirme yapmadan önce, bu eserin mahiyetine dair önemli bir hususu belirtmek gerekmektedir. Söz konusu şerh, yazıldığı tarihten itibaren ilim ehli tarafından kabul görmüş olsa da bazı problemlerin varlığı göz ardı edilemez. Özellikle, metnin bazı yerlerinde akıcılığı olumsuz yönde etkileyen çeşitli sorunlar nedeniyle müellifin aktarmak istediği mesaj okuyucuya tam anlamıyla ulaşamamaktadır. Şerh üzerine hâşiyeler kaleme alan bazı âlimler, söz konusu problemlerin temelinde *Şerhu'l-Muğnî*'nin istinsah sürecinde müstensihlerin keyfi müdahalelerinin yattığını ileri sürmektedir.³¹ Bu bağlamda, müstensihlerin şerhin ibarelerine tam anlamıyla sadık kalmadıkları, üzerine yazılan bazı hâşiyeleri de ana metne dâhil ettikleri görülmektedir. Sonuç olarak, yukarıda belirtilen sebepler doğrultusunda, Milânî'nin ibarelerinde tutarsızlıklar, eksiklikler ve sık tekrarlar göz-

²⁹ Bk. Ahmed Paşa, *el-Me'ârifü'l-feyziyye Şerhu'l-Muğnî li'l-Çârperdi*, 23.

³⁰ Örnek için bkz. Ahmed Paşa, *el-Me'ârifü'l-feyziyye Şerhu'l-Muğnî li'l-Çârperdi*, 24, 51.

³¹ Bk. Milânî, *Şerhu'l-Muğnî*, 293.

lemlenmektedir. Bu durum, müderrisler ve talebeler açısından önemli bir sorun teşkil etmektedir. Ancak söz konusu problemlerin büyük ölçüde, metin üzerine yazılan hâşiyeler aracılığıyla giderildiği anlaşılmaktadır. Bu duruma verilebilecek en dikkat çekici örneklerden biri, *Şerhu'l-Muğnî*'de gayr-ı munsarır konusunun ele alındığı bölümde görülmektedir. Bu bölümde, İbnü'l-Hâcib'e ait üç beyitlik bir şiirin aktarılmasının ardından, Molla Halil'in (ö. 1259/1843) de bu şiire bir beyit eklediğinin ifade edilmesi dikkate değerdir.³² Ancak Milânî'nin 801/1399 yılında vefat ettiği göz önüne alındığında, kendisinden yaklaşık dört asır sonra yaşamış bir ismi referans göstermesi mümkün değildir. Dolayısıyla, Molla Halil'e yapılan atfın müstensihlerden kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

Arifî Paşa, Milânî'den sonra geldiği için uzun bir süre *Şerhu'l-Muğnî*'yi inceleyerek eserin ibarelerini detaylı bir şekilde tahlil etmiştir. Yaptığı araştırmalar neticesinde, Milânî'nin şerhinde metnin akıcılığını olumsuz etkileyen unsurları tespit etmiş ve bu doğrultuda önemli çıkarımlarda bulunmuştur. Daha sonra *Muğnî* üzerine kaleme aldığı şerhte, önceki hatalardan ders alarak metnin akıcılığını bozan ifadelerle yer vermemiştir. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için her iki şerhe dair aşağıdaki örnek sunulacaktır:

Şerhu'l-Muğnî

(قوله: اسم الجنس: هو ما علق على شئ وعلى كل ما أشبهه في الحقيقة) هذا شروع في تفصيل أصناف الاسم، أي: ومن أصناف الاسم اسم الجنس، وهو ما نيط على شئ، وعلى كل ما أشبه ذلك الشئ في الحقيقة، أي: هو ما وضع لشيئ ولكل ما أشبهه في الحقيقة، أي: اشتركه فيها، أي: ولكل ما يكون من حقيقته. فقوله: ما علق على شئ شامل أيضا للعلم ولسائر المعارف. وقوله: وعلى كل ما أشبهه يخرجهما، وإنما قلنا: ولكل ما أشبهه في الحقيقة؛ ليخرج عنه، أي: من هذا الحد³³ مثل: هو وهؤلاء.

el-Me'ârifü'l-feyziyye

³² Bk. Milânî, *Şerhu'l-Muğnî*, 57.

³³ Bk. Milânî, *Şerhu'l-Muğnî*, 181.

(اسم الجنس: وهو ما علق على شيء)

وهو شامل للعلم أيضا وجميع المعارف، (وعلى كل ما أشبهه في الحقيقة) ذلك الشيء بأن يشتركه (في الحقيقة) وبهذا³⁴ القيد خرج العلم وغيره من المعارف، ومثل هو وهؤلاء؛ لكونهما موضوعين لمعنيين، خرج عن حد اسم الجنس بهذا القيد.

Milânî ve Arifî Paşa'nın ibareleri karşılaştırıldığında, *Şerhu'l-Muğnî*'nin üslubundaki tekrarın metnin akıcılığını olumsuz etkilediği açıkça görülmektedir. Özellikle Milânî'nin şerhinde, tefsir edatı olan *أي*'nin sıkça kullanılması, ibarenin işleyişini bozmakta ve metnin anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Bu tür kullanım, *Şerhu'l-Muğnî*'nin birçok yerinde devamlılık arz etmektedir. Benzer şekilde, Milânî'nin metni olduğu gibi aktardıktan sonra kelimeleri tek tek açıklamaya girişmesi de metnin gereksiz yere uzamasına ve anlatımın yoğunluğunun artmasına sebebiyet vermektedir. Milânî'nin, müellifin metnini sıkça tefsir edatı olan *أي* ile açıklaması, yukarıda da görüldüğü üzere, zaman zaman kendi ifadelerini de aynı yolla tekrar açıklamaya çalışması, okuyucuda bir bıkkınlık hissi uyandırmaktadır. Milânî'nin ifadesinin uzamasına ve metnin akıcılığının bozulmasına neden olan bir diğer husus ise, bilinen ve metnin bağlamı içinde zaten açık olan bazı hususları tekrar dile getirmesidir. Örneğin, yukarıda verilen metindeki "هذا شروع في تفصيل أصناف الاسم، أي: ومن أصناف الاسم اسم الجنس" ifadesi, daha önce ismin çeşitlerinin on beş olduğu ve ism-i cinsin de bunlardan biri olduğu özetle belirtildiğinden, tekrar edilmeye ihtiyaç duyulmayan bir bilgidir. Bu tür tekrarların nedeni, muhtemelen Milânî'nin eserini müptedilere yönelik kaleme almış olması ve bu sebeple her konuyu açık bir şekilde ifade etme kaygısıdır. Buna karşın, Arifî Paşa'nın ibarelerinde benzer bir tekrar ve tutarsızlık nadiren görülmektedir. Arifî Paşa'nın üslubundaki bu düzenliliğin en önemli sebebi, Çârperdi'nin metnini parça parça şerh etmesidir.

5. Açıklama ve Konuları Ele Alma Yöntemleri

Milânî ve Arifî Paşa'nın şerhleri incelendiğinde, her birinin konuya ilişkin kendine özgü bazı yöntemler benimsediği görülmektedir. Bu yöntemler arasındaki farklılıklar aşağıda maddeler hâlinde sunulacaktır.

³⁴ Bk. Ahmed Paşa, *el-Me'ârifü'l-feyziyye Şerhu'l-Muğnî li'l-Çârperdi*, 44.

1 Mîlânî, Çârperdî'nin ibarelerini şerh ederken قوله ifadesini kullanmaktadır. Şerh etmek istediği her ibareyi parantez içine alarak başına قوله kelimesini eklemektedir. Ancak bu yöntemin yer yer ibarenin akıcılığını bozduğu gözlemlenmektedir. Arifî Paşa'nın şerhinde ise yalnızca Çârperdî'nin ibareleri parantez içine alınmış olup, ana metnin başında herhangi bir ifadeye yer verilmemektedir.

2 Mîlânî, aktardığı şiirlerde geçen bazı kelimeleri bazen lügat eserlerine atıf yaparak, bazen de herhangi bir kaynak göstermeksizin açıklamalar ekleyerek beyan etmektedir. Nadir de olsa, istişhâd amacıyla kullandığı şiirlerin önceki beyitlerine yer verdiği görülmektedir.³⁵ Şiirde birden fazla i'râb ihtimali bulunduğu, okuyucunun dikkatini bu duruma çekmek üzere işaretlerde bulunmaktadır.³⁶ Bununla birlikte, bazı durumlarda şiirde geçen birkaç kelimenin i'râbını vermekle beraber, çoğunlukla şiirin i'râbına dair detaylı bilgi sunmamaktadır. Benzer şekilde, Arifî Paşa da Mîlânî gibi şiirlerde vuzuha muhtaç kelimeleri açıklamakta, ancak bunun yanı sıra her şiirin i'râbını müstakil bir şekilde ele almaktadır.³⁷ Nitekim, az da olsa, bazı şiirlerde kelime açıklamalarını ve i'râbını verdikten sonra, mananın tam olarak anlaşılması için bir hûlâsa sunmaktadır.³⁸ Bu bağlamda, Arifî Paşa'nın şerhinin, Mîlânî'nin şerhine kıyasla daha kapsamlı olduğu söylenebilir. Ancak belirtilmelidir ki, Arifî Paşa'nın yalnızca *Şerhu'l-Muğnî* de yer alan şiirlerin i'râbını ve açıklamasını yaptığı tespit edilmiştir. *Şerhu'l-Muğnî* de yer almayan şiirlerle istişhâd ettiğiinde ise herhangi bir açıklama yapmadan konuyu geçiştirdiği görülmektedir.³⁹

3 Her iki şerhin de hacim bakımından yaklaşık olarak benzer olduğu söylenebilir. Bazı bölümlerde Mîlânî'nin şerhinin konuları daha kapsamlı şekilde ele aldığı görülürken, diğer bazı kısımlarda ise Arifî Paşa'nın, Çârperdî'nin ibarelerini daha ayrıntılı bir biçimde açıkladığı dikkat çekmektedir. Mîlânî, şerhinin başlangıcında nahiv kelimesinin lugavî olarak sekiz farklı anlamda

³⁵ Bk. Mîlânî, *Şerhu'l-Muğnî*, 443.

³⁶ Bk. Mîlânî, *Şerhu'l-Muğnî*, 443.

³⁷ Örnekleri incelemek için bkz. Ahmed Paşa, *el-Me'ârifü'l-feyziyye Şerhu'l-Muğnî li'l-Çârperdî*, 112, 186, 188, 196, 206, 207, 210, 212, 214, 215, 218, 222, 226, 228, 230, 239, 243, .

³⁸ Bk. Ahmed Paşa, *el-Me'ârifü'l-feyziyye Şerhu'l-Muğnî li'l-Çârperdî*, 210.

³⁹ Bk. Ahmed Paşa, *el-Me'ârifü'l-feyziyye Şerhu'l-Muğnî li'l-Çârperdî*, 158, 233.

kullanıldığını belirtmekte ve bu anlamları örneklerle açıklamaktadır. Devamında ise nahvin ıstılahî tanımına yer vermektedir.⁴⁰ Çârperdî'nin kelimeyi kelâmdan önce zikretme gerekçesini kapsamlı bir şekilde izah etmektedir.⁴¹ Ayrıca Milânî, kelâmın neden yalnızca iki isim veya bir isim ve bir fiilden oluştuğunu ispatlamak amacıyla aklî bir taksim ortaya koymakta; kurallı bir cümlelerin en fazla altı şekilde oluşabileceğini belirtmekte ve bu ihtimallerden yalnızca ikisinin (isim ve fiil) müsned ve müsnedün ileyih ilişkisi kurabildiğini gerekçeleriyle açıklamaktadır.⁴² İ'râb konusuna gelince, Milânî burada da aklî bir taksim benimseyerek sekiz tür i'râb şeklinin mümkün olduğunu, ancak Arapların kelâmında yalnızca altısının kullanıldığını ifade etmektedir.⁴³ Söz konusu bu bilgiler, Arifî Paşa'nın şerhinde yer almamaktadır. Ayrıca Milânî'nin eleştirel yaklaşımı⁴⁴ ve tercihleri açısından da Arifî Paşa'ya kıyasla daha belirgin ve ileri düzeyde bir yöntem benimsediği görülmektedir.⁴⁵ Bununla birlikte, yalnızca bu bilgiler temelinde Milânî'nin şerhinin Arifî Paşa'nın şerhinden daha kapsamlı olduğu şeklinde genel bir yargıya varmak isabetli olmayacaktır. Zira bazı bölümlerde Milânî'nin temas etmediği konuların Arifî Paşa tarafından ayrıntılı bir şekilde ele alındığı görülmektedir. Nitekim Arifî Paşa'nın, Milânî'nin şerhinde bulunmayan bazı Muğnî ibarelerine yer verdiği ve bunları detaylı bir biçimde yorumladığı dikkat çekmektedir.⁴⁶ Hatta bazı bölümlerde şerhini gereğinden fazla detaylandırdığı görülmektedir.⁴⁷ Örneğin, Arifî Paşa, ism-i tafdîl konusunu Milânî'nin şerhine kıyasla çok daha kapsamlı bir şekilde ele almaktadır.⁴⁸ Bazı durumlarda *Şerhu'l-Muğnî*'de yer almayan konulara da değindiği tespit edilmiştir. Nitekim Arifî Paşa, ilim erbabı arasında "kuhl meselesi"⁴⁹ olarak bilinen konuyu eserinde ayrıntılı bir

⁴⁰ Bk. Milânî, *Şerhu'l-Muğnî*, 11-13.

⁴¹ Bk. Milânî, *Şerhu'l-Muğnî*, 13.

⁴² Bk. Milânî, *Şerhu'l-Muğnî*, 23-24.

⁴³ Bk. Milânî, *Şerhu'l-Muğnî*, 45.

⁴⁴ Bk. Milânî, *Şerhu'l-Muğnî*, 45-47.

⁴⁵ Bk. Milânî, *Şerhu'l-Muğnî*, 350-351, 468.

⁴⁶ Bk. Ahmed Paşa, *el-Me'ârifü'l-feyziyye Şerhu'l-Muğnî li'l-Çârperdî*, 24.

⁴⁷ Bk. Ahmed Paşa, *el-Me'ârifü'l-feyziyye Şerhu'l-Muğnî li'l-Çârperdî*, 127.

⁴⁸ Bk. Ahmed Paşa, *el-Me'ârifü'l-feyziyye Şerhu'l-Muğnî li'l-Çârperdî*, 136-145.

⁴⁹ Bu konu, ilim erbabı arasında meşhurdur. Bilindiği üzere, ism-i tafdîl için mef'ûlün bihi getirilmez. Ancak, failin gelmesi mümkündür ve bu konuda herhangi bir problem söz konusu değildir. Bununla birlikte, failin geliş şekli hakkında ihtilaf bulunmaktadır. Dileler,

şekilde ele almaktadır.⁵⁰ Mîlânî'nin şerhinde ise söz konusu meselenin yalnızca adı geçmekte olup, hakkında herhangi bir açıklama yapılmamaktadır.⁵¹ Arifi Paşa, fâil konusunu ele alırken Mîlânî'nin değinmediği fâil çeşitlerini de okuyucuya örnekleriyle aktarmaktadır. Ona göre fâil, anlam açısından üç kısma ayrılmaktadır. Birincisi, قام زيد örneğinde olduğu gibi hem anlam hem de lafız açısından fâil olandır. İkincisi, نام زيد örneğinde olduğu gibi yalnızca lafzen fâil olup manen bu özelliği taşımayandır. Üçüncüsü ise el-Fetih sûresinin 28. ayetinde geçen وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيداً “Şahit olarak Allah yeter”⁵² ifadesindeki بِاللَّهِ (Lafza-i Celâl) gibi lafzen değil, yalnızca anlam açısından fâil olandır.⁵³ Sonuç olarak, her iki şerhin de kendi içinde bazı konuları diğerine göre daha ayrıntılı ve kapsamlı bir şekilde ele aldığı görülmektedir. Bu durum, her iki müellifin farklı ilmi önceliklere ve yöntemlere sahip olmalarından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla her iki şerh de içerik ve yaklaşım açısından birbirini tamamlayıcı nitelikte değerlendirilebilir.

4 Çârperdî'nin metninde Arap diliyle ilgili aktarılan dil terimlerinin yalnızca ıstılahî anlamları verilmiştir. Buna karşın, Arifi Paşa'nın zaman zaman

ittifakla ism-i tafdilin failinin kayıtsız şartsız gizli zamir olarak geldiğini kabul etmektedir. Ancak, failin açık bir isim (ism-i zâhir) olarak gelmesi belirli şartlara bağlıdır. Klasik kaynaklarda, ism-i tafdilin fail olarak açık bir isim alabilmesi için bazı şartlar öne sürülmektedir. Bu şartlar, şu örnek üzerinden açıklanmaktadır: مَا رَأَيْتَ رَجُلًا أَحْسَنَ فِي عَيْنَيْهِ الْكَلِّ مِمَّنْ فِي عَيْنٍ زيد. Bu duruma göre üç şartın gerçekleşmesi gerekmektedir. Birincisi, cümlede başında olumsuzluk bildiren bir edatın bulunmasıdır. İkincisi, ism-i tafdilden önce bir ism-i cinsin yer almasıdır. Üçüncüsü ise cümlede, iki farklı yönüyle karşılaştırmaya konu olan bir kelimenin bulunmasıdır. Yukarıda verilen örnek analiz edildiğinde, belirtilen tüm koşulların sağlandığı görülmektedir. Konu hakkında tafsilatlı bilgi için bkz. Ebû Bişr 'Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî es-Sibeveyhi, *el-Kitâb*, thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kâihre: Mektebetu'l-Hâncî 1988), 2/31-32; Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh İbn Hişâm, *Şerhu Kaṭri'n-nedâ ve belli's-şadâ*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Beyrut: Dâru't-Tayyibe, 1990), 281-283; Nûrüddîn Abdurrahmân b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed el-Câmî, *el-Fevâ'idü'z-Ziyâ'iyye* (Diyarbakır: Seyda Yayınları, 2016), 2/589-594; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed Süyûtî, *el-Behcetü'l-merziyye fi şerhi'l-Elfiyye* (Beyrut: Mektebetu Diyarbakir, 2017), 2/158-159.

⁵⁰ Bk. Ahmed Paşa, *el-Me'ârifü'l-feyziyye Şerhu'l-Muğnî li'l-Çârperdî*, 139-140.

⁵¹ Bk. Mîlânî, *Şerhu'l-Muğnî*, 333.

⁵² el-Fetih, 48/28.

⁵³ Bk. Ahmed Paşa, *el-Me'ârifü'l-feyziyye Şerhu'l-Muğnî li'l-Çârperdî*, 51.

bu terimlerin lügat anlamlarını da sunduğu görülmektedir. Örneğin, Çârperdî'nin Muğnî adlı eserinde geçen "isim" terimi, الاسم ما دل على معنى في نفسه غير مقترن بأحد الأزمئة الثلاثة "İsim, üç zamandan birine delalet etmeyen ve kendi başına bir anlama sahip olan kelimedir." şeklinde tanımlanarak yalnızca ıstılâhî anlamıyla ele alınmıştır. Ancak Arifî Paşa, bu terimin lügat anlamını da وهو في اللغة العلامة، من الوسم أو ifadeleriyle açıklamaktadır.⁵⁴ Hem lügavi anlamını vermekte hem de konuya ilişkin Basra ve Kûfe dilcileri arasındaki ihtilafa işaret etmektedir. Zira Basralı dilciler, 'isim' teriminin اسم'dan türetildiğini savunurken, Kûfeliler bu terimin وسم'den türediğini iddia etmektedir. Milânî ve Arifî Paşa'nın şerhlerinde, Çârperdî'nin eserinde geçen terimlerin lügat anlamlarının aktarımında benzer yöntemler izledikleri görülmektedir. Örneğin, Milânî, Muğnî'de geçen kelâm teriminin ıstılâhî anlamını verdikten sonra، الكلام في اللغة اسم "Lügatte kelâm, ism-i masdar olup selâmın teslîm anlamında olduğu gibi teklîm manasındadır" ifadesiyle, kelâmın lügavi anlamını da belirtmektedir.⁵⁵ Ancak Milânî ve Arifî Paşa, kelimelerin lügat anlamlarını ele alırken farklı sözcükleri tercih etmiş olabilirler; birinin şerhinde yer verdiği bir kelimeye, diğersinin şerhinde yer verilmemiş olabilir.

6. Terimlerin Kullanmaları

Milânî, Çârperdî'nin ibarelerini açıklarken hem Basra hem de Kûfe dil mekteplerine ait terimleri kullanmaktadır. Daha çok Basralı dilcilerin terimlerine yer vermekle birlikte, bu terimlere bağlı kalma hususunda bir taassup göstermemiştir. Milânî'nin her iki dil mektebine ait kullandığı terimler aşağıda sunulacaktır. Milânî'nin şerhinde Basralılara ait kullandığı terimlerden bazıları şunlardır: الضمير،⁵⁶ الحال،⁵⁷ المتعدي،⁵⁸ حروف الزيادة،⁵⁹ حروف النفي،⁶⁰ الصفة،⁶¹ العلم،⁶² النافية

⁵⁴ Bk. Ahmed Paşa, *el-Me'ârifü'l-feyziyye Şerhu'l-Muğnî li'l-Çârperdî*, 43.

⁵⁵ Bk. Milânî, *Şerhu'l-Muğnî*, 21.

⁵⁶ Bk. Milânî, *Şerhu'l-Muğnî*, 204-205.

⁵⁷ Bk. Milânî, *Şerhu'l-Muğnî*, 130.

⁵⁸ Bk. Milânî, *Şerhu'l-Muğnî*, 367.

⁵⁹ Bk. Milânî, *Şerhu'l-Muğnî*, 490.

⁶⁰ Bk. Milânî, *Şerhu'l-Muğnî*, 460.

⁶¹ Bk. Milânî, *Şerhu'l-Muğnî*, 181.

⁶² Bk. Milânî, *Şerhu'l-Muğnî*, 38.

Milânî'nin şerhinde Kûfelilere ait kullandığı terimlerden bazıları şunlardır: حرف الجر⁶⁵ ve المنصرف وغير المنصرف⁶³, للجنس⁶⁸ ما لم يسم فاعله⁶⁷ ve حروف الصلة⁶⁶, لام الجحود⁶⁶.

Arifî Paşa, şerhinde Milânî gibi her iki dil ekolünün terimlerini kullanmasına rağmen, burada Basralılara özgü terimlerin ağırlıkta olduğu gözlemlenmektedir. Arifî Paşa'nın Basralılara ait kullandığı terimlerin bir kısmı aşağıda sıralanmıştır: العلم⁶⁹, لا النافية للجنس⁷⁰, المتعدي إليه⁷¹, المسند والمسند إليه⁷², ضمير الشأن⁷³, حروف العطف⁷⁴, حروف الصلة⁷⁷ ve الحذف⁷⁶, النعت⁷⁵. Kûfelilere ait kullandığı bazı terimler de verilebilir. Terimlerin kullanımı açısından, her iki şerh arasında belirgin bir farklılık bulunmadığı gözlemlenmektedir.

7. İstişhad Yöntemleri

Konuyla ilgili dilbilimciler, "sema'" ve "kıyâs" olmak üzere iki temel delile başvurmaktadır. Semâ' delili, dilbilimciler tarafından öncelikli olarak kabul edilmektedir. Celâlüddîn es-Süyûtî (ö. 911/1505), semâ'ı, "Fesahatine güvenilen kişinin sözlerinde sabit olan şey" şeklinde tanımlamaktadır.⁷⁸ Bu bağlamda Kur'ân-ı Kerîm, hadis, Arap kelâmı ve şiir gibi unsurlar yer almaktadır. Kur'ân'ın fesahati, toplum tarafından genel olarak kabul edildiğinden, dilbilimcilerin başvurdukları birincil kaynak haline gelmiştir. Öyle ki, dilbilimciler

⁶³ Bk. Milânî, *Şerhu'l-Muğnî*, 94.

⁶⁴ Bk. Milânî, *Şerhu'l-Muğnî*, 69.

⁶⁵ Bk. Milânî, *Şerhu'l-Muğnî*, 31.

⁶⁶ Bk. Milânî, *Şerhu'l-Muğnî*, 357.

⁶⁷ Bk. Milânî, *Şerhu'l-Muğnî*, 490.

⁶⁸ Bk. Milânî, *Şerhu'l-Muğnî*, 373.

⁶⁹ Bk. Ahmed Paşa, *el-Me'ârifü'l-feyziyye Şerhu'l-Muğnî li'l-Çârperdî*, 44.

⁷⁰ Bk. Ahmed Paşa, *el-Me'ârifü'l-feyziyye Şerhu'l-Muğnî li'l-Çârperdî*, 55.

⁷¹ Bk. Ahmed Paşa, *el-Me'ârifü'l-feyziyye Şerhu'l-Muğnî li'l-Çârperdî*, 157.

⁷² Bk. Ahmed Paşa, *el-Me'ârifü'l-feyziyye Şerhu'l-Muğnî li'l-Çârperdî*, 54-55.

⁷³ Bk. Ahmed Paşa, *el-Me'ârifü'l-feyziyye Şerhu'l-Muğnî li'l-Çârperdî*, 194.

⁷⁴ Bk. Ahmed Paşa, *el-Me'ârifü'l-feyziyye Şerhu'l-Muğnî li'l-Çârperdî*, 195.

⁷⁵ Bk. Ahmed Paşa, *el-Me'ârifü'l-feyziyye Şerhu'l-Muğnî li'l-Çârperdî*, 81, 54.

⁷⁶ Bk. Ahmed Paşa, *el-Me'ârifü'l-feyziyye Şerhu'l-Muğnî li'l-Çârperdî*, 87.

⁷⁷ Bk. Ahmed Paşa, *el-Me'ârifü'l-feyziyye Şerhu'l-Muğnî li'l-Çârperdî*, 217.

⁷⁸ Bk. Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed Süyûtî, *el-İktirâh fî uşûli'n-naḥv* (Beyrut: Muessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 2013), 57.

Kur'ân'ın şâz kıraatlerini dahi istişhâd ederken bir sakınca görmemişlerdir.⁷⁹ Tarih boyunca Arap dili alanında bir kaidenin doğruluğunu savunmak veya bir görüşün yanlış olduğunu ileri sürmek amacıyla ayetler, hadisler, darb-ı mesel, Arap kelâmı ve şiir gibi kaynaklar ile istişhad edilmiştir.

Milânî'nin de *Şerhu'l-Muğnî* adlı eserinde bu tür kaynaklara müracaat ettiği dikkat çekmektedir. Milânî, Kur'ân'ın yüz dokuz ayeti ile birlikte farklı kıraatlerini de istişhâd etmektedir.⁸⁰ Arifî Paşa'nın şerhinde istişhâd ettiği ayetlerin sayısının 129 olduğu tespit edilmiştir.⁸¹ Onun ele aldığı ayetler, Milânî'nin aktardığı ayetlerden daha fazladır. Örneğin, mübtedânın mutlaka isim veya onun anlamında bir terim olması gerektiği konusunu ele alırken, cümlede fiil geçmesine rağmen isim tevilinde olduğunu kanıtlamak için şu ayeti delil getirmektedir: هَذَا يَوْمٌ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ “Bu, doğrulara, doğruluklarının fayda vereceği gündür”.⁸² Zira ayette geçen يَنْفَعُ (muzari fiil), muzâfın ileyh olduğundan, نفع (masdar) tevilindedir.⁸³ Milânî, ayetlerden delil getirirken gerekçelerini de kapsamlı bir şekilde ortaya koymaktadır. Örneğin, cer harflerinden kâfın zait geldiğine dair bir kanıt olarak لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ “Onun benzeri hiçbir şey yoktur”⁸⁴ ayetini aktarırken, kâfın zait gelmesinin nedenine de dikkat çekmektedir. Eğer kâf zait değilse, ayetin “Onun benzerinin benzeri yoktur” şeklinde yanlış bir anlamla yorumlanacağını belirtmektedir. Zira bu durum, Allah'ın benzerinin benzeri olamayacağını; ancak ona benzeri olan varlıkların da var olabileceği anlamına gelmektedir.⁸⁵

Milânî'nin, zaman zaman dilbilgisiyle ilgili meseleleri çözmek amacıyla Kur'ân'ın farklı kıraatlerine başvurduğu görülmektedir. Nitekim, cer âmili

⁷⁹ Bk. Süyûtî, *el-İktirâh fî uşûli'n-naḥv*, 57-58.

⁸⁰ Bazı örnekleri incelemek için bk. Milânî, *Şerhu'l-Muğnî*, 8, 67, 77, 85, 89, 103, 111, 138, 142, 152, 168, 173, 192, 198, 199, 204, 215, 219, 224, 229, 232, 235, 236, 287, 290, 292, 297, 311, 311, 323, 335, 346, 351, 357, 358, 362, 367, 371, 372, 381, 387, 388.

⁸¹ Bazı Örnekleri incelemek için Bk. Ahmed Paşa, *el-Me'ârifü'l-feyziyye Şerhu'l-Muğnî li'l-Çârperdî*, 43, 51, 54, 58, 60, 69, 70, 73, 78, 84, 85, 86, 87, 90, 94, 95, 97, 98, 99, 100, 104, 105, 118, 120, 129, 133, 152, 154, 157, 158, 162, 165, 166, 169.

⁸² el-Mâide, 5/119.

⁸³ Bk. Milânî, *Şerhu'l-Muğnî*, 77.

⁸⁴ eş-Şûrâ, 42/11.

⁸⁵ Bk. Milânî, *Şerhu'l-Muğnî*, 427.

tekrar edilmeden mecrûr zamire atfın caiz olduğu görüşüne, en-Nisâ sûresindeki وَأَرْحَمَ وَالْأَرْحَامَ ayetinde geçen وَالْأَرْحَامَ kelimesinin şâz kıraatini delil gösterenlere karşı şu şekilde bir cevap vermektedir: Söz konusu ayette وَالْأَرْحَامَ kelimesinin mecrûr olarak okunması, başındaki "و" harfinin kasem edatı olma ihtimaline dayanabilir. Dolayısıyla, bu kelimenin بِ deki zamire matuf olduğu kesin bir durum değildir.⁸⁶

Çârperdî, لیس gibi amel eden ما ve لا edatlarını ele alırken, Araplar arasında tanınmış olan Hicaz ve Benû Temîm kabilelerinin lehçe farklılıklarına da değinmiştir. Hicazlılara göre ما ve لا edatları, لیس gibi amel ederek isimlerini merfû', haberlerini ise mansûb kılmaktadır. Buna karşın, Benû Temîm kabilesine göre ise söz konusu edatlar, isim cümlesinin başına geldiklerinde herhangi bir amel gerçekleştirmemektedir. Arifî Paşa, şerhinde bu konuyu ele alırken farklı kıraatlere başvurarak durumu değerlendirmektedir. O, مَا هَذَا بَشَرًا "Bu bir beşer değil"⁸⁷ ayetinin kıraatinin Hicaz kabilesinin kullanımına uygun olduğunu, burada "هَذَا" kelimesinin "ما"nın ismi, "بَشَرًا" kelimesinin ise onun haberi konumunda bulunduğunu belirtmektedir. Buna karşılık, Benû Temîm kabilesinin lehçesine uygun olan kıraat şeklinin ise "مَا هَذَا بَشَرًا" olduğunu ifade etmektedir.⁸⁸ Bu bağlamda, "ما" edatının amel etmemesi nedeniyle irapta herhangi bir mahalli bulunmamaktadır. Dolayısıyla, "هَذَا بَشَرًا" ifadesi yalnızca mübteda ve haber unsurlarından oluşmakta olup başka bir irab unsuruna yer verilmemektedir. Arifî Paşa, bu örnek üzerinden, iki büyük Arap kabilesinin ayet çerçevesinde farklı kıraat biçimlerini karşılaştırmalı olarak ele almaktadır.

Şerhu'l-Muğnî'de semâ' delili bağlamında dört hadis, elli dört şiir, on yedi darb-ı mesel ve bazı sahabe sözlerine yer verilmiştir.⁸⁹ Arifî Paşa'nın şerhinde

⁸⁶ Bk. Milânî, Şerhu'l-Muğnî, 199.

⁸⁷ Yûsuf, 12/31.

⁸⁸ Bk. Ahmed Paşa, el-Me'ârifü'l-feyziyye Şerhu'l-Muğnî li'l-Çârperdî, 73.

⁸⁹ Bk. Muhammed b. Abdîrrahim el-Ömerî el-Milânî, Şerhu'l-Muğnî fî'n-Naḥv Dirâse ve Taḥkîk, thk. Kâsım Halîl İbrâhîm el-Evî (Irak: Tikrit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 11-14.

ise aynı konu kapsamında iki hadis, ⁹⁰yirmi dokuz şiir ve altı darb-ı mesele başvurulmuştur. ⁹¹*Şerhu'l-Muğnî*'de, Arap dilinde olumsuzluk bildiren ما edatından sonra cümlelerin anlamını pekiştirmek amacıyla إن'in zâid olarak geldiğini ispat etmek için şu beyit delil olarak kullanılmıştır: مَا إِنْ رَأَيْتُ وَلَا سَمِعْتُ بِهِ كَالْيَوْمِ هَـ "Bugün, uyuz develeri katranla sıvayan kadın gibisini ne gördüm ne de duydum".⁹²

Milânî, darb-ı meselin tanımını هو القول السائر المشبه مضربه بمورده "*Darbu'l-mesel, benzetme amacıyla kaynağına (olayına) atıfla kullanılan, yaygın ve kalıplaşmış sözdür.*" şeklinde tanımladıktan sonra يداك أوكنا وفوك نفخ "elin bağladı ağzın da üfledi (Kişinin kendi eliyle sebep olduğu duruma katlanmasını ifade eden) bir darb-ı mesel örneğini aktarmaktadır.⁹³

Milânî, وراء kelimesinin zaman anlamında kullanıldığına delil olarak Peygamber Efendimiz'in إنما تطلب ورائك hadisini istişhâd etmektedir. Bu bağlamda, hadiste geçen "وراء" kelimesinin zaman anlamında olduğunu göstermek amacıyla şu açıklamayı yaparak durumu pekiştirmektedir: بمعنى إن الذي تطلبه من ليلة القدر يجيء "Yani, arzuladığın Kadir Gecesi, bu zamanından sonra gelecektir."⁹⁴ Arifî Paşa ise esmâü'l-ef'âl konusunu ele alırken, bu tür yapılardan biri olarak "عليك" ifadesini örnek göstermekte ve bunun, mahallen merfû bir mübteda olduğunu belirtmektedir. Ayrıca, içinde gizli olan fâilin haberin yerini tuttuğunu ifade etmekte ve bu yapıya örnek teşkil etmesi amacıyla "عليك بالسواد الأعظم" hadisini delil olarak sunmaktadır.⁹⁵ Her iki şarihin de dil meselelerine dair bir hususu ispatlamak amacıyla hadisle istişhâd ettiği görülmektedir.

⁹⁰ Arifî Paşa'nın delil olarak zikrettiği hadisler, esmâü'l-ef'âl ve ma'rife isimler konularıyla doğrudan ilişkilidir. Bkz. Ahmed Paşa, *el-Me'ârifü'l-feyziyye Şerhu'l-Muğnî li'l-Çârperdi*, 97, 115.

⁹¹ Bk. Ahmed Paşa, *el-Me'ârifü'l-feyziyye Şerhu'l-Muğnî li'l-Çârperdi*, 256-259.

⁹² Bk. Milânî, *Şerhu'l-Muğnî*, 491.

⁹³ Bk. Milânî, *Şerhu'l-Muğnî*, 271-272.

⁹⁴ Bk. Milânî, *Şerhu'l-Muğnî*, 297.

⁹⁵ Bk. Ahmed Paşa, *el-Me'ârifü'l-feyziyye Şerhu'l-Muğnî li'l-Çârperdi*, 97.

Milânî'nin, delil getirme yöntemleri bağlamında *Şerhu'l-Muğnî*'de tercih ettiği yaklaşımın büyük ölçüde Arifi Paşa'nın şerhinde de geçerli olduğu söylenebilir.

8. Eleştiri Metotları

Arifi Paşa'nın şerhinde kendisinden önceki dildileri doğrudan eleştirdiğine dair belirgin bir örneğe rastlanmamaktadır. Ancak bazı noktalarda, Çârperdî'nin ifadelerini değerlendirirken, Milânî'nin adını doğrudan zikretmeden بعض الشارحين ifadesini kullanarak ona üstü kapalı bir eleştiride bulunduğu görülmektedir. Örneğin, Milânî, Çârperdî'nin isimlerin özelliklerine ilişkin أضيف ifadesini açıklarken, bu kelimenin ismin muzâf ve muzâfun ileyh şeklinde gelmesi anlamına geldiğini belirtmektedir. Ancak es-Seyyid Rükneddin (ö. 715/1315 [?]) أضيف kelimesinin ismin yalnızca muzâf olmasını ifade ettiğini aktarmaktadır.⁹⁶ Milânî, bu bilgileri naklettikten sonra, Çârperdî'nin görüşünü esas alarak, ismin muzâf ve muzâfun ileyh olarak belirlenmesini birkaç gerekçeyle savunmaktadır. Bu durum, Milânî'nin Çârperdî'nin görüşünü es-Seyyid Ruknuddîn'e tercih ettiğini göstermektedir. Arifi Paşa ise şerhinde, müellifin أضيف ifadesini açıklarken, ismin özelliğinin muzâfun ileyh değil, doğrudan muzâf olması gerektiğini vurgulamaktadır. Bu görüşünü desteklemek için el-Mâide sûresindeki هَذَا يَوْمٌ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ “Bu, doğrulara, doğruluklarının fayda vereceği gündür”⁹⁷ ayetini delil olarak getirmekte ve fiilin de bazen muzâfun ileyh formunda gelebileceğini ifade etmektedir. Ardından, وَعَمَّ بَعْضُ الشَّارِحِينَ الْإِضَافَةَ إِلَى الْمُضَافِ وَالْمُضَافِ إِلَيْهِ، وَهُوَ خِلَافُ الْمُتَبَادِرِ⁹⁸ şeklindeki ifadeyle Milânî'yi üstü kapalı bir şekilde eleştirmektedir. Arifi Paşa'ya göre, ismin temel özelliklerinden biri, yalnızca muzâf olarak kullanılmasıdır. Muzâfun ileyh kavramı ise zaman zaman fiillerde de görülebileceğinden, isme özgü bir özellik olarak değerlendirilemez.

Milânî, Çârperdî'nin mu'rab tanımını şerh ederken, tanımda geçen ما يختلف آخره ifadesiyle cer harflerinden من'in şu örneklerdeki kullanımının da mu'rab

⁹⁶ Bk. Milânî, *Şerhu'l-Muğnî*, 31.

⁹⁷ el-Mâide, 5/119.

⁹⁸ Bk. Ahmed Paşa, *el-Me'ârifü'l-feyziyye Şerhu'l-Muğnî li'l-Çârperdî*, 43.

kapsamına girdiğini belirtmektedir: أخذت من الحسن، أخذت من زيد. Görüldüğü gibi من, her üç örnekte de değişime uğradı. Ancak, من'de meydana gelen değişimin amillerin etkisiyle gerçekleşmediğinden, باختلاف العوامل ifadesinin mu'rab tanımıyla sınır çizdiğini ve dolayısıyla من'in bu tanıma girmediğini ifade etmektedir.⁹⁹ Öte yandan, Arifî Paşa, genellikle Çârperdî'nin ibarelerini kelime kelime açıklamakta olup, ما يختلف آخره ifadesindeki ما'nın mutlak anlamda bir kelime değil, isim olan kelimeyi ifade ettiğini açıkça belirtmektedir. Arifî Paşa, değerlendirmesine şu şekilde devam etmektedir: ما, isim olarak takdir edildiğinden, harf olan من mu'rab tanımına dâhil edilmez; dolayısıyla, bazı kişilerin ileri sürdüğü gibi, باختلاف العوامل ibaresi sayesinde tanımdan çıkarılmış olması söz konusu değildir.¹⁰⁰ Konunun, isim çeşitlerinden mu'rab isimlere dair olması hasebiyle, ما يختلف آخره ifadesindeki ما'nın isim olarak yorumlanması isabetli bir yaklaşım olarak değerlendirilmektedir. Milânî ve Arifî Paşa'nın ilgili açıklamaları mukayese edildiğinde, Arifî Paşa'nın ما'yı isim olarak yorumlaması sayesinde, Milânî'nin düştüğü hatadan kaçındığı görülmektedir. Bu bağlamda, Şerhu'l-Muğnî'nin ibaresinin analiz açısından yetersiz kaldığı sonucuna ulaşılmaktadır.

Milânî'nin şerhi incelendiğinde, dil konularında kendisinden önce gelen dilcilere muhalefet ettiği ve onları eleştirdiği görülmektedir. Örneğin ismin takdirî i'râbı hususunda değerlendirmelerde bulunan Milânî, Arap lügatinde tüm harflerle veya bazı harflerle takdirî i'râbın söz konusu olmadığını iddia etmektedir. Bu bağlamda, İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) مُسْتَلِمِي kelimesinin cem'-i müzekker sâlim olarak mütekellim yâsına izafe edildiğinde ref' konumundaki i'râbının takdirî olduğu yönündeki açıklamasının hatalı olduğunu ileri sürmektedir. Milânî, مُسْتَلِمِي kelimesindeki birinci yâ'nın, vâv harfinin iva-zı/bede-li olduğunu belirtmektedir. Bu doğrultuda, yerine geçtiği unsurun hükmünü taşıması nedeniyle, söz konusu kelimenin i'râbının lafzi olduğunu savunmaktadır. Zira bir harfin yerine geçen unsur, aynı hükme tâbidir. Dolayısıyla, her ne kadar i'râb harfi olan vâv kelimedede bulunmasa da onun yerine

⁹⁹ Bk. Milânî, Şerhu'l-Muğnî, 42.

¹⁰⁰ Bk. Ahmed Paşa, el-Me'ârifü'l-feyziyye Şerhu'l-Muğnî li'l-Çârperdî, 45.

geçen yâ harfi mevcut olduğundan, İbnü'l-Hâcib'in öne sürdüğü gibi bu tür kelimelerin i'râbının takdirî olması mümkün değildir. Mîlânî, iddiasını desteklemek amacıyla Zemahşerî'nin (ö. 538/1144), İbnü'l-Hâcib'in dile getirdiği uygulamadan bahsetmediğini vurgulamaktadır. Ona göre, dil ilimleri alanında otorite kabul edilen Zemahşerî'nin böyle bir uygulamadan bahsetmemesi, söz konusu uygulamanın aslında mevcut olmadığına işaret etmektedir.¹⁰¹ Yukarıda verilen örneklerden de açıkça anlaşılacağı üzere, Arifî Paşa, Mîlânî'nin eserinde yer alan bazı hataları fark ederek kendi eserini bu doğrultuda kaleme almış ve bu nedenle Mîlânî'ye yönelik güçlü eleştirilerde bulunmuştur. Ancak onun eleştirileri yalnızca Mîlânî ile sınırlı kaldığından, Mîlânî'nin kendisinden önceki meşhur dilcileri de eleştirmiş olması, eleştirel yaklaşım bakımından Arifî Paşa'ya kıyasla onu bir adım öne çıkarabilir.

9. Müellifin İbaresini Gerekçelendirmeleri

Mîlânî'nin, Çârperdî'nin ifadelerini birçok açıdan ele alarak kapsamlı bir şekilde incelediği görülmektedir. Özellikle, müellifin bir konuyu diğerinden önce ele alma nedenlerini açıklamak amacıyla çeşitli gerekçelere başvurduğu dikkat çekmektedir. Örneğin, Mîlânî, Çârperdî'nin kelimeyi kelâmdan önce ele almasının sebebini şu şekilde gerekçelendirmektedir: *وإنما قدمت الكلمة على الكلام؛ لأن الغرض من النحو معرفة الإعراب، ومعرفة الإعراب موقوفة على معرفة الكلام، ومعرفة الكلام موقوفة على معرفة الكلمة، فإذا كانت معرفته Kelimenin موقوفة على معرفتها؛ فلا بد من تقديمها عليه؛ ولأن الكلمة جزء والكلام كل؛ فلا بد من تقديم الجزء على الكل.* *kelâmdan önce zikredilmesinin nedeni şudur: Nahiv ilmindeki asıl amaç i'râbı bilmektir. İ'râbı bilmek kelâmın bilinmesine bağlıdır, kelâmın bilinmesi ise kelimenin bilinmesine bağlıdır. Kelâmın bilinmesi, kelimenin bilinmesine dayandığında, kelimenin kelâmdan önce getirilmesi gerekmektedir. Ayrıca kelime cüz ve kelâm kül olduğuna göre cüzün külden önce gelmesi gerekmektedir.*¹⁰² Mîlânî, müellifin bu ifadesinden hareketle, kelimenin kelâmdan önce ele alınmasının iki temel sebebini ayrıntılı bir şekilde açıklamaktadır. Birincisi, nahiv ilminin temel amacı i'râbı öğrenmektir. İ'râbın anlaşılması kelâmın bilinmesine bağlıdır ve kelâmın öğrenilmesi de kelimenin öğrenilmesini gerektirmektedir. Bu nedenle, öncelikle kelimenin bilinmesi zorunludur. İkinci gerekçe ise cüziyyet-külliyet ilişkisine dayanmaktadır. Zira kelâm, en az iki kelimedenden oluştuğundan, mantıksal

¹⁰¹ Bk. Milânî, *Şerhu'l-Muğnî*, 45-47.

¹⁰² Bk. Mîlânî, *Şerhu'l-Muğnî*, 13.

olarak cüzün külden önce gelmesi gerekir. Milânî, *Şerhu'l-Muğnî*'nin farklı bölümlerinde de Çârperdî'nin ileri sürdüğü gerekçeleri detaylı bir şekilde açıklamakta ve bunları geniş bir izaha tabi tutmaktadır. Ayrıca, Milânî'nin şerhinde ele aldığı meseleleri, talebe kitlesinin seviyesini göz önünde bulundurarak işlediği de dikkat çekmektedir.

Çârperdî, gayr-ı münsarif isimler konusunda Nûh (نوح) ve Lût (لوط) gibi üç harfli ve ortası sakın olan Acem kökenli özel isimlerin münsarifliği hakkında iki farklı görüş bulunduğunu belirtmektedir. İlk görüşe göre, bu isimler ortalarının sakın olması nedeniyle telaffuzu kolay olup münsariftir. İkinci görüş ise, bu isimlerin 'ucmet (yabancılık) ve 'alemiyyet (özel isim olma) vasıflarını taşıması sebebiyle gayr-ı münsarif kabul edilmeleri gerektiğini savunmaktadır.¹⁰³ Hem Milânî hem de Arifî Paşa, Nûh ve Lût gibi isimlerin münsarif kabul edilmesi gerektiğini belirtmekte ve bu görüşün tercih edilmesi gerektiğini savunmaktadırlar. Milânî, bu görüşünü şu iki temel nedene dayandırmaktadır: والأول أصح؛ لانتفاء الشرط المذكور في العجمة، وهو تحرك الوسط، أو الزيادة على ثلاثة أحرف، ولقوله تعالى: إنا أرسلنا نوحا إلى قوم، ولوطا إذ قال لقومه، بالتثنية. Milânî, bu ifadeleriyle söz konusu isimlerin münsarif kabul edilmesi gerektiğini savunmakta ve bunun temel gerekçesini, 'ucmet niteliğine sahip bir ismin gayr-ı münsarif olabilmesi için öne sürülen iki şartın—üç harften fazla olması veya ortasının harekeli olması—bu kelimelerde bulunmaması olarak açıklamaktadır. Ayrıca Kur'an-ı Kerim'de bu isimlerin tenvinli olarak geçtiğine dikkat çekerek, bu durumun onların münsarif olduklarını gösterdiğini ifade etmektedir.¹⁰⁴ Arifî Paşa ise konuyla ilgili yalnızca bir gerekçeye dayanarak şu ifadeyi kullanmaktadır: والأول هو الراجح؛ لوقوعه في التنزيل منصرفا، كما قال الله تعالى في سورة نوح عليه السلام: إنا أرسلنا نوحا، بالتثنية. Arifî Paşa, görüşünü Kur'an-ı Kerim'de bu isimlerin münsarif olarak geçtiği gerçeğine dayandırmakta, ancak Acem kökenli bir ismin gayr-ı münsarif kabul edilebilmesi için gerekli olan temel şartlara dair herhangi bir açıklama yapmamaktadır.¹⁰⁵ Bu bağlamda, Arifî Paşa'nın şerhinde de Çârperdî'nin ifadelerinin gerekçelendirildiği görülmekle birlikte, konuyu Milânî kadar geniş bir çerçevede ele almadığı anlaşılmaktadır.

¹⁰³ Bk. Milânî, *Şerhu'l-Muğnî*, 66-67.

¹⁰⁴ Bk. Milânî, *Şerhu'l-Muğnî*, 66-67.

¹⁰⁵ Bk. Ahmed Paşa, *el-Me'ârifü'l-feyziyye Şerhu'l-Muğnî li'l-Çârperdî*, 50.

10. Farklı Görüşler Arasında Tercihle Bulunmaları

Milânî, şerhinde dil konularına ilişkin aktardığı görüşlerde zaman zaman taraf belirtmemekle birlikte, gerekli gördüğünde kendi kanaatini ifade etmektedir. O, müzâri fiili nasb eden edatlar konusunu ele alırken, كي edatının Kûfe’li dâhil olduğu fiili doğrudan nasb ettiğini belirtmektedir. Milânî, Basralı dâhil olan iddia ettiği gibi كي’den sonra nasb işleminin gizli اُن ile gerçekleşmediğini ifade ettikten sonra لَا يَكُونُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرْجٌ “Müminlere bir güçlük olmasın”¹⁰⁶ ayetini delil olarak sunmaktadır. Ayrıca, Ahfeş’in ileri sürdüğü gibi كي edatının ل anlamında olması durumunda başına ل harfinin gelemeyeceğini vurgulamaktadır.¹⁰⁷ Zira كي edatını harfi cer kabul edenlere göre bir cer harfi, başka bir cer harfinin başına geçemez. Bu çerçevede Milânî, dille ilgili bir kuralın ispatında belirli bir ekolün etkisinde kalmaksızın, her iki grubun görüşünü sunduktan sonra deliller ışığında haklı olan tarafı ortaya koymaktadır. Şerhu’l-Muğnî’nin genel yapısı incelendiğinde, Milânî’nin birçok yerde farklı dâhil olan görüşlerini aktardıktan sonra kendi tercihlerini açık bir şekilde ortaya koyduğu görülmektedir.¹⁰⁸ Öte yandan, Arifi Paşa’nın şerhi incelendiğinde, Milânî gibi kesin bir şekilde farklı görüşler arasında tercihte bulunmadığı dikkat çekmektedir. Bazı meselelerde dâhil olan görüşleri aktarmakla birlikte, net bir görüş bildirmemektedir.¹⁰⁹

11. Gizli Sorulara Verdikleri Cevaplar

Arap dili alanında kaleme alınan risâle türü eserler, genellikle medreselerde okutulmak ve öğrenciler tarafından ezberlenmek amacıyla yazılmıştır. Bu nedenle müellifler, metinlerinin hacmini artırmamak adına bilgileri özlü bir şekilde aktarmayı tercih etmiş ve açıklamalarında dolaylı anlatım tekniklerini kullanmışlardır. Böylece dil konularını açıklarken soru-cevap yöntemine başvurmak yerine doğrudan cevabı vermişlerdir. Çârperdî de el-Muğnî fî ‘ilmi’n-naḥv adlı eserinde bu yöneme sıklıkla başvurmaktadır. Şerhu’l-

¹⁰⁶ el-Ahzâb, 33/37.

¹⁰⁷ Bk. Milânî, Şerhu’l-Muğnî, 350-351.

¹⁰⁸ Bk. Milânî, Şerhu’l-Muğnî, 350-351, 468.

¹⁰⁹ Bk. Ahmed Paşa, el-Me’ârifü’l-feyziyye Şerhu’l-Muğnî li’l-Çârperdî, 152-153.

Muğnî'nin ibareleri incelendiğinde, Çârperdî'nin metin içerisinde ima ettiği gizli soruların cevaplarının doğrudan verildiği görülmektedir.¹¹⁰ Örneğin, *ism-i taşğîr* kurallarına göre, sonunda *med harfi* bulunan dört harfli kelimelerin *فُعِيل*, kelimenin sonunda *med harfi* bulunmadığı takdirde ise *فُعِيل* vezninde *taşğîr* edilmesi gerekmektedir. Ancak bazı kelimeler, bu kurala uygun olmasına rağmen *taşğîr* edilirken *فُعِيل* veya *فُعِيل* vezinlerine göre şekillenmemektedir. Çârperdî, okuyucunun bu tür istisnalar hakkında sorabileceği muhtemel soruları önceden belirleyerek şu şekilde yanıt vermektedir: وَقَالُوا: أَجِئْمَالٌ وَحُمْرَاءُ وَحَبِيلٌ. ¹¹¹ *Milânî*, müellifin metinde ima ettiği gizli soruya verdiği cevabı tespit ederek, إِنْجَابٌ عن سؤال مقدر... إلخ ifadesiyle bu bağlamdaki asıl maksadı ortaya koymaktadır. Zira *سَكَرَان*, *حُمْرَاء*, *أَجْمَال*, *حَبِيل* gibi kelimeler *taşğîr* edilirken, kurallar gereği *فُعِيل* ve *فُعِيل* vezinlerine göre gelmeleri gerekmektedir. Ancak bu durumun ortaya çıkmamasının nedenini Çârperdî, "الْمُحَافَظَةُ عَلَى الْأَلْفَاتِ" ifadesiyle açıklamaktadır. Bu ifade, belirli kuralların ve ilkelerin korunması gerektiğini vurgulamaktadır. Çârperdî'nin bu yaklaşımı, hem dilin yapı ve işleyişine dair hassasiyeti yansıtmaktadır hem de araştırma sürecinde karşılaşılan zorluklara yönelik dikkate değer bir perspektif sunmaktadır. Böylece, gerçekleştirilen analizlerin niteliği ve geçerliliği açısından bir çerçeve oluşturulmuştur. Bu bağlamda Çârperdî'nin görüşleri, konunun derinlemesine anlaşılmasına katkıda bulunmakta ve bilimsel literatürde önemli bir yer edinmektedir. Nitekim *أَجْمَال* kelimesindeki *elif*, kelimenin çoğul olduğunu gösteren bir alamet olduğundan, *taşğîr* esnasında muhafaza edilmiştir. *حَبِيل* ve *حُمْرَاء* kelimelerindeki *elifler* ise *te'nis* işareti olduğundan, *taşğîr* edilirken *hazfedilmemiştir*. *سَكَرَان* kelimesindeki *elif* ise kelimenin mevsufunun müzekker olduğuna delalet ettiği için korunmuştur.¹¹² Yukarıda zikredilen ifadelerden de anlaşılacağı üzere *Milânî*, Çârperdî'nin metninde vurgulamak istediği temel noktaları tespit ederek okuyucuya aktarmaktadır. *Milânî*, bunun gibi pek çok yerde müellifin ibaresinde işaret edilen incelikleri açıklığa kavuşturmaktadır.

¹¹⁰ İlgili yerleri incelemek için bk. Mîlânî, *Şerhu'l-Muğnî*, 110, 162, 269, 274, 292, 314, 476, 552.

¹¹¹ Bk. Mîlânî, *Şerhu'l-Muğnî*, 292.

¹¹² Konu hakkında detaylı bilgi için bkz. Mîlânî, *Şerhu'l-Muğnî*, 292.

Arifî Paşa'nın şerhi baştan sona incelendiğinde, yalnızca birkaç yerde Çârperdî'nin gizli sorulara verdiği cevaplara temas ettiği görülmektedir.¹¹³ Örneğin Çârperdî, *يا زيدُ الطريفُ*, örneğinde olduğu gibi, müfred ve marife olan münâdânın sıfatında ref'in yanı sıra nasbın da caiz olduğunu ifade etmektedir. Daha sonra, *الرجل* gibi başında el takısı bulunan bir isim münâdâ olarak kullanılmak istendiğinde, nidâ edatı ile münâdâ arasına *أي* ve *هذا* gibi müphem kelimelerin girmesi gerektiğini belirtmektedir. *الرجل* örneğinde, *الرجل* kelimesinin *أي*'nün sıfatı olduğunu vurgulamaktadır. Bu örnek çerçevesinde okuyucunun zihninde bir soru işareti oluşabilmektedir. Zira klasik nahiv kitaplarında, müfred ve marife olan münâdânın sıfatında hem ref'in hem de nasbın caiz olduğu bilinmektedir. Ancak *الرجل* örneğinde, *الرجل* kelimesi *أي*'nün sıfatı olduğu halde yalnızca merfû' olarak gelmiştir. Çârperdî, okuyuculardan gelebilecek muhtemel bir soruyu önceden tespit ederek *الرجل* لأنه المقصود بالنداء ifade-sini kullanmaktadır. Arifî Paşa, müellifin konuyla ilgili olarak neden böyle bir ifade kullandığını, *وهذا القول جواب سؤال مقدر، كأنه قيل: ينبغي أن يجوز في الرجل الرفع والنصب؛ لأن الياء حرف النداء،* *سؤاليهم ولفظ المبهم هو المنادى المفرد المعرفة، والرجل صفة، وقد مر جواز الوجهين فيها، فأجاب بقوله: لأنه المقصود بالنداء* açıklamaktadır.¹¹⁴ Arifî Paşa, Mîlânî'nin yaptığı gibi gizli sorulara sayısal olarak yanıt vermemiş olsa da, ele aldığı konuları tüm yönleriyle derinlemesine inceleyerek açıklamaktadır. Bu yaklaşımı, onun çalışma metodunun büyüklüğünü ve konulara karşı gösterdiği titizliği ortaya koymaktadır. Bu durum, Arifî Paşa'nın, meseleleri kapsamlı bir perspektiften ele alarak, okuyuculara derinlemesine bir anlayış kazandırma amacını güttüğünü göstermektedir.

Sonuç

Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerin dili Arapça olması hasebiyle yüzyıllardır dilbilimciler bu dile büyük önem vermişlerdir. Arapçanın temel taşı olan nahiv ilmi alanında birbirinden değerli onlarca eser telif etmişlerdir. Arap dilinin korunması için gramer alanında çeşitli metinler hazırlanarak talebelere okutulmuştur. Bu metinler arasında Çârperdî'nin nahiv ilmine yönelik kaleme aldığı *el-Muğnî fî 'ilmi'n-naḥv* adlı eseri de yer almaktadır. Bu eser, ilme yeni

¹¹³ Bk. Ahmed Paşa, *el-Me 'ârifü'l-feyziyye Şerhu'l-Muğnî li'l-Çârperdî*, 60, 239.

¹¹⁴ Bk. Ahmed Paşa, *el-Me 'ârifü'l-feyziyye Şerhu'l-Muğnî li'l-Çârperdî*, 60.

başlayacak olan öğrencilerin anlayabileceği sade bir dilde yazıldığından müderrisler arasında büyük bir teveccüh kazanarak yazıldığı günden günümüze dek talebelere okutulmaktadır.

el-Muğnî fî 'ilmi'n-naḥv adlı eserin şerhleri olarak bilinen *Şerḥu'l-Muğnî* ve *el-Me'ârifü'l-feyziyye Şerḥu'l-Muğnî li'l-Çârperdî* arasında yapılan karşılaştırmalar sonucunda aşağıdaki bulgulara ulaşılmıştır:

Milânî'nin şerhi, yüzyıllardır medreselerde temel ders kitapları arasında yer almakta ve Arap dili eğitiminin vazgeçilmez kaynaklarından biri olarak öğrencilere okutulmaktadır. Arap dili eğitim sisteminin ayrılmaz bir parçası hâline gelen *Şerḥu'l-Muğnî*, hem ulusal hem de uluslararası ölçekte çeşitli yayınevleri tarafından neşredilmiş ve ilmî çevrelerde geniş bir kabul görmüştür. Ayrıca, bu eser üzerine birçok dil âlimi tarafından hâşiyeler kaleme alınmıştır. Buna karşılık, Arifî Ahmed Paşa'nın şerhi, 2021 yılına kadar tahkik edilmemiş olduğundan ilmî çevrelerde yeterince tanınmamıştır. Arifî Ahmed Paşa'nın Milânî'den sonra yaşamış olması, onun şerhinden büyük ölçüde etkilendiğini ve bir bakıma bu metni yeniden inşa ettiğini göstermektedir. Her iki şerh de dil meselelerini büyük ölçüde benzer delillere dayanarak açıklamakta; ancak yaklaşım ve üslup açısından birbirinden ayrılmaktadır.

Mezkûr iki şerh de aşağı yukarı aynı hacimde olup *Muğnî*'de geçen nahiv ağırlıklı gramer konularını açıklamaktadır. Metnin anlaşılabilirliği, derinliği ve ele alınan konuların kapsamı bakımından farklılıklar göstermektedir. Her bir şerh Arap diline ilişkin meseleleri kendine özgü bir metotla çözmektedir. Şerhlerin seviyeleri aşağı yukarı aynı olmakla birlikte *Şerḥu'l-Muğnî*'nin dili, ilme yeni başlayan kişilere daha uygundur. Genellikle Milânî, *Muğnî*'de geçen dil konularını basit örneklerle okuyucu kitlesinin zihnine yaklaştırmaktadır. Milânî eserinde, *Şerḥu'l-Muğnî*'yi anlayabilecek düzeydeki talebeleri titizlikle analiz etmiş ve bu bağlamda öğrenme süreçlerini zorlayacak veya kapasitelerini aşacak bilgileri içermekten kaçınmıştır. Bu yaklaşımı, eserin geniş bir okuyucu kitlesine ulaşmasını sağlamaktadır. *Şerḥu'l-Muğnî*'nin eleştiri yönteminin çeşitlilik göstermesi, dil konularında özgürce tercihlerde bulunması, Çârperdî'nin işaret ettiği gizli sorulara değinerek bunlara cevap vermesi ve görüşlerini cesur bir şekilde ifade etmesi gibi etkenler, onu Arifî Ahmed Paşa'nın şerhinden daha başarılı kılmıştır.

Arifî Ahmed Paşa'nın şerhi, birçok bölümde hedef kitleyi dikkate almaksızın sade ve anlaşılır bir dil tercih etmek yerine, daha kapalı ve yoğun ifadelerle kaleme alınmıştır. Bu nedenle mezkûr şerhin, belirlediği hedef kitle olan müptedilere uygun bir şekilde yapılandırılmadığı ve bu durumu iletilmek istenen bilgilerin etkili bir şekilde aktarılmasını engellediği ileri sürülebilir. Dolayısıyla, Arifî'nin çalışması, ilme yeni başlayan öğrencilerin anlayış seviyelerini göz önünde bulundurmaktan ziyade, daha zorlayıcı bir anlatım tarzına yönelmiştir. Bu bağlamda, şerhinin içeriği ve sunumu açısından bir tutarsızlık sergilediği değerlendirilebilir. Ancak Arifî Paşa, *Şerhu'l-Muğnî*'de yer alan bazı tekrarları ve anlatımın akıcılığını olumsuz yönde etkileyen unsurları bertaraf ederek ifadesini daha sade ve akıcı bir hâle getirmiştir. Bu yönüyle, şerhi, üslup açısından Milânî'nin şerhine kıyasla daha başarılı bir konumda değerlendirilebilir. Zira Milânî'nin eserinde, okuyucunun dikkatini dağıtacak miktarda gereksiz tekrarların bulunması, metnin akışını olumsuz yönde etkilemektedir. Bu durum, Arifî Paşa'nın şerhinin daha etkili bir anlatım sunmasını sağlamaktadır. Sonuç olarak bu karşılaştırmalar, her bir şerhin kendine has özellikleri ve katkıları ile birlikte, *el-Muğnî fî 'ilmi'n-naḥv* eseri üzerine yapılan çalışmalara önemli bir zenginlik kattığını göstermektedir.

Kaynakça

- Ahmed Paşa, Arifî. *el-Me'ârifü'l-feyziyye Şerhu'l-Muğnî li'l-Çârperdî*, thk. Murat Sula. İstanbul: Dâru Babi'l-İlm, 2021.
- Askalânî, Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer. *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yâni'l-mi'eti's-sâmine*. 6 Cilt. thk. Muhammed Abdulmuîd. Hind: Dâru'l-Mea'rifi'l-Osmâniyye, 4. Basım, 1972.
- Bağdadî, İsmail Paşa. *Hediiyetü'l-ârifîn esmâ'ü'l-mü'ellifîn ve âşârü'l-muşannifîn*. 2 Cilt. İstanbul: Vekâletü'l-Ma'ârifi'l-Celîle, 1951.
- Bilin, Abdullah. *İbrahim el-Çârperdî ve Kitâbü'l-Fükûk fî Şerhi's-Şükûk Adlı Eserinin Tahkiki ve Tahlili*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi 2019.
- Bilin, Abdullah, *Çârperdî Bibliyografyası*. Ankara: İksad Yayınevi, 2020.
- Câmî, Nûrüddîn Abdurrahmân b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed. *el-*

Fevâ'idü'z-Ziyâ'iyye. 2 Cilt. Diyarbakır: Seyda Yayınları, 2016.

Erken, Muhammed. *Carperdi'nin el-Muğni Adlı Eseri ile Zemahşeri'nin el-Enmuzec Adlı Eserinin Karşılaştırmalı Analizi*. Denizli: Pamukkale Üniversitesi, İslami İlimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Evsî, Kâsım Halîl İbrâhîm. *Şerhu'l-Muğnî fî'n-Nahv Dirâse ve Tahkîk*. Irak: Tikrit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh. *Şerhu Kaṭri'n-nedâ ve belli's-şadâ*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Beyrut: Dâru't-Tayyibe, 1990.

İbn Kâdî Şühbe, Ebû's-Sıdk Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Ahmed b. Muhammed. *Ṭabakâtü's-Şâfi'iyye*. 4 Cilt. thk. Hafız Abdul'alîm. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1407.

İbnü'l-İmâd, Ebû'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî. *Şezerâtü'z-zeheb fî aḥbâri men zeheb*. 11 Cilt. thk. Abdülkâdir Arnavût, Mahmud Arnavût. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1986.

Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*. 13 Cilt. Beyrut: Mektebetu'l-Musennâ, tsz.

Mânîsî, Mahmûd b. Hâfiz. *Muğnî't-tullâb*. thk. Ebû Ca'fer ez-Zâhirî. Lübnan: Dâru Nûrî's-Sabâh 2016.

Milânî, Muhammed b. Abdirrahim el-Ömerî. *Şerhu'l-Muğnî*. İstanbul: Şefkat Yayınları, 2016.

Müstakîmzâde, Süleyman Sâdeddin. *Tuhfe-i hattâtîn*. nşr. İbnülemin Mahmud Kemal İnal. İstanbul: Devlet Matbaası, 1928.

Oruç, Nurullah. "Çârperdi'nin el-Muğnî ile İbn Hişâm'ın Katrü'n-nedâ Metinlerinin Mukayesesi" *Amasya İlahiyat Dergisi* 11/25 (Aralık 2024), 47-79. <https://doi.org/10.18498/amailad.1537371>

Sîbeveyhi, Ebû Bişr 'Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitâb*. 4 Cilt. thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn. Kâihre: Mektebetu'l-Hâncî, 3. Basım, 1988.

- Sübkî, Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfî. *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*. 10 Cilt. thk. M. Muhammed et-Tanâhî, Abdülfettâh Muhammed el-Huluv. Beyrut: Dâru Hecr, 2. Basım, 1992.
- Sula, Murat. "Ârifî Ahmed Paşa ve Bilinmeyen Eseri (el-Me'ârifü'l-Feyziyye)". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi/Journal of Oriental Scientific Research (IOSR)* 11/3 (2019), 1487-1506.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *Buğyetü'l-vu'ât fî tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nühât*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *el-İktirâh fî uşûli'n-nahv*. Beyrut: Muessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 2013.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *el-Behcetü'l-merziyye fî şerhi'l-Elfiyye*. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetu Diyarbekir, 2017.
- Sami, Şemseddin. *Qâmûsu'l-a'lâm*. İstanbul: Mihran Matbaası, 1311.
- Şener, Mehmet. "Çârperdi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/230-231. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa. *Miftâhu's-sa'âde ve mişbâhu's-siyâde fî mevzû'âti'l-'ulûm*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmî, 1985.
- Tekin, Ahmet. "Çârperdi'nin el-Muğnî fî 'ilmi'n-nahv Adlı Eseri". *Mardin II. Atlas Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi*. haz. Gökhan Ofluoğlu-Atabek Movleyanov. 284-295. Ankara: İksad Yayınları, 2019.
- Tekin, Mahmut. "el-Muğni fî 'İlmi'n-Nahv Adlı Eseri Örneğinde Çârperdi'nin İstishâd Ettiği Şiirler". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/25 (Aralık 2020), 657-681. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.782992>
- Tekin, Mahmut. "Ahmet Hilmî Koğî'nin Şerhu'l-Muğnî Üzerine Hâşiyesi". *Uluslararası Arap Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Kongresi*. haz. Sara Akkuş. 288-308. İstanbul: Demavend Yayınları, 2021.



Türkiye’deki Metin Tenkidi Araştırmaları: İddialar, Yöntemler, Güçlü ve Zayıf Yönler (Genel ve Teorik Çalışmalar Özelinde)

Textual Criticism Studies In Türkiye: Claims, Methods, Strengths and Weaknesses (Focusing on General and Theoretical Studies)

Mehmet Ali ÇALGAN

Doç. Dr., Adıyaman Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi Hadis ABD,

Assoc. Prof., Adıyaman University,

Faculty of Theology, Department of Hadith

mehmetcalgan@gmail.com

ORCID: 0000-0002-5780-5067

DOI: 10.47424/tasavvur.1638683

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 12 Şubat / February 2025

Kabul Tarihi / Date Accepted: 4 Mayıs / May 2025

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2025

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Çalgan, Mehmet Ali. “Türkiye’deki Metin Tenkidi Araştırmaları: İddialar, Yöntemler, Güçlü ve Zayıf Yönler (Genel ve Teorik Çalışmalar Özelinde)”.
Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi 11/1 (Haziran 2025): 673-701.

<https://doi.org/10.47424/tasavvur.1638683>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of

Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0



Öz

Ülkemizde son otuz senede hadiste metin tenkidi konusunda kitap, lisan-süstü tez ve makale formatlarında toplam üç yüz elliye yakın akademik araştırmamanın yapılmış olması ciddi bir ilmî hâsılanın ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bu sahada yapılacak yeni çalışmalara sağlam bir zemin oluşturması için bu ilmî birikimin birçok açıdan ciddi bir tenkit ve tahliline ihtiyaç duyulduğu açıktır. Bu kapsamda söz konusu araştırmalar içerik, güçlü ve zayıf yönler, kuramsal ve yöntemsel eksiklikler, önemli boşluklar ve kazanımlar gibi açılardan değerlendirilmelidir. Bu makalede metin tenkidini genel olarak inceleyen araştırmalar arasından iki tanesi amaçlı örnekleme yöntemiyle seçilmiş ve derinlemesine analize tabi tutulmuştur. Bu çalışmalarda hadisçilerin bir haberin sıhhati için isnadı yegâne araç olarak gördükleri, Ehl-i hadisin tamamının re’ye karşı olduğu, Şâfiî ile birlikte ehl-i sünnete ait hadis usulünde metin tenkidi imkanının ortadan kalktığı gibi iddiaların bulunduğu görülmektedir. Ancak eksik/büyültücü tümevarım yoluyla katıyet ifade eden hükümlerin verilmesi, bir konunun bütüncül bir şekilde değerlendirilmemesi, korelasyon ilişkisinin sebep-sonuç ilişkisi olarak okunması, ele alınan konuların etraflı bir şekilde incelenmemesi, güçlü delillendirme gerektiren konularda yetersiz delil sunulması ve ihtiyatlı bir dil gerektiren hususlarda genellemeci ve kesin bir dil kullanma gibi zayıf yönler ve yöntemsel yanlışlıklar söz konusu araştırmalarda ulaşılan sonuçları tartışmalı kılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Metin Tenkidi, Muhteva Tenkidi, Sıhhat, Yöntem.

Abstract

In the last thirty years in our country, a total of nearly three hundred and fifty academic researches on textual criticism in hadith have been conducted in the form of books, graduate theses and articles, which has led to the emergence of a serious scholarly output. It is clear that there is a need for a serious criticism and analysis of this scholarly accumulation in many respects in order to provide a solid basis for new studies in this field. In this context, these studies should be evaluated in terms of content, strengths and weaknesses, theoretical and methodological deficiencies, important gaps and gains. In this article, two of

the studies that examine textual criticism in general were selected through purposive sampling and subjected to in-depth analysis. In these studies, it is seen that there are claims such as that hadith scholars consider isnād as the sole tool for the authenticity of a news, that the entire *Ahl al-Hadith* is against reasoning, and that the possibility of textual criticism disappeared in the hadith methodology of the *Ahl al-Sunnah* with al-Shāfi'i. However, weaknesses and methodological inaccuracies such as making definitive judgments through incomplete/extensive induction, not evaluating an issue in a holistic manner, reading the correlation relationship as a cause-and-effect relationship, not examining the issues in depth, presenting insufficient evidence on issues that require strong evidence, and using generalizing and definitive language on issues that require cautious language make the results reached in these studies controversial.

Keywords: Hadith, Textual Criticism, Content Criticism, Authenticity, Method.

Giriş

Hadis ilminin temel meselelerinden bir tanesi olan metin tenkidi alanında, bu konuda hazırlanmış olan bir kaynakça çalışmasına¹ göre, ülkemizde son otuz senede kitap, makale ve tez formatlarında olmak üzere toplam 341 akademik araştırma yapılmıştır. Bu noktada Türkiye’de hadiste metin tenkidi konusunda sağlanan ilmî kazanımların bilimsel bir şekilde değerlendirilmesi hadis araştırmacılarını yakından ilgilendiren bir konudur. Böylece araştırmacılar bu sahadaki kuramsal ve metodolojik açıdan önemli boşlukları ve sorunları daha iyi fark edebilecek ve bu konularda çözüm üretebilecek akademik araştırmaları yapabileceklerdir. Bu bağlamda ülkemizdeki araştırmaların yeterli derinliğe sahip olup olmadığı, iddiaların güçlü bir şekilde temellendirilip temellendirilmediği, güçlü ve zayıf yönlerinin neler olduğu, yöntemsel hataların mevcut olup olmadığı gibi yönlerden ciddi bir analize tabi tutulması büyük önem arz etmektedir.

¹ Mehmet Ali Çalgan, “Türkiye’de Yapılan Metin Tenkidi Araştırmaları Kaynakçası ve Değerlendirilmesi”, *Trabzon İlahiyat Dergisi* 11/1 (Haziran 2024), 269-304.

Araştırma evreni oldukça geniş olduğu için seçilen bir örneklem üzerinde daha derinlikli analizler yapılması verimli olacaktır. Bu sebeple makalemizde, yapılmış çalışmalar arasından amaçlı örnekleme yöntemiyle içeriği zengin ve temsil gücü yüksek olanlar seçilmiş² ve bunların eleştirel bir yaklaşımla ve daha derinlemesine analizinin yapılmasına çalışılmıştır. Elbette tek bir makalede incelenen örneklem üzerinden, yapılmış tüm araştırmalar hakkında bir fikir elde etmek zordur ve bu sebeple benzer makalelerin hazırlanması gerekmektedir.

Bu makalede “Metin Tenkidinde Genel ve Teorik Konular” kapsamındaki 46 akademik araştırma arasından yakın zamanda yayınlanan “Klasik Hadis Usulünde Metin Tenkidi Tartışmaları Üzerine Bir Değerlendirme”³ ve “Hadisçilerin Rivayet Telakkisi ve İçerik Tenkidi Meselesi”⁴ başlıklı makaleleri mercek altına almak istiyoruz. Mezkûr iki çalışma emek mahsulü olup zengin içeriklere sahiptir. Bu yönüyle genel ve teorik konulu diğer çalışmaların içeriklerini kısmen yansıttıkları gibi konuya dair özgün katkıları da vardır.

Anılan iki çalışmada isnada dini bir anlam yüklenmesi sebebiyle hadis tas-hihinde isnad tenkidinin yeterli görüldüğü, Şâfiî ile birlikte ehl-i sünnete ait hadis usulünde metin tenkidi imkanının ortadan kalktığı, hadisçilerin bir haberin sıhhati için isnadı “en temel hatta yegâne araç” olarak gördükleri, Ehl-i hadisin tamamının re’ye karşı olduğu, muhtelifu’l-hadis ilminin içerik tenkidıyla ilgisinin olmadığı, hadislerin Kur’an’a arzının hadisçilerin baştan beri reddet-tikleri bir yöntem olduğu gibi iddialar bulunmaktadır. Bu iddiaların metin tenkidi konusunu genel olarak inceleyen diğer birçok çalışmada da mevcut olduğu bilinmektedir.

Öncelikle belirtmek gerekir ki eleştiri ve değerlendirmelerimiz ilmin tekâmülü adına yapılmış olup bizim görüşlerimiz de hatadan masun değildir.

² Hasan Hüseyin Şahan - Nihat Uyangör, “Bilimsel Araştırmalarda Örneklem Seçimi”, *Nitel Araştırma Yöntemleri*, ed. Mustafa Çelebi (Ankara: Pegem Akademi, 2023), 130-142.

³ Hacer Ayaz, “Klasik Hadis Usulünde Metin Tenkidi Tartışmaları Üzerine Bir Değerlendirme”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (2021), 325-367.

⁴ Zişan Türcan, “Hadisçilerin Rivayet Telakkisi ve İçerik Tenkidi Meselesi”, *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi*. 4/2 (2019), 299-316.

Metin tenkidi konulu çalışmaların tahliline yönelik birkaç kitap değerlendirmesi dışında bir araştırma, bilgimiz dahilinde değildir.⁵ Dolayısıyla makalemizin önemli bir boşluğu doldurması umulmaktadır. Çalışmamızda her iki makale sırayla içerik ve yöntem açısından değerlendirmeye tabi tutulacaktır.

1. “Klasik Hadis Usulünde Metin Tenkidi Tartışmaları Üzerine Bir Değerlendirme” İsimli Makalenin Tahlili

Yakın zamanda hazırlanmış ve geniş içerikli bir çalışma olması yönüyle Hacer Ayaz’ın “Klasik Hadis Usulünde Metin Tenkidi Tartışmaları Üzerine Bir Değerlendirme” başlıklı makalesini değerlendirmekte fayda görüyoruz. Ayaz bu makalesinde klasik hadis usulünün metin tenkidine imkân sağlayıp sağlamadığını sahih hadisin tanımı ve bilginin değeri bakımından hadislerle yüklenen anlam üzerinden tartışmış, ayrıca metin tenkidinin yapılıp yapılmadığına dair karşıt görüşlerin argümanlarını değerlendirmiştir. Bunun sonucunda epistemolojik ve yöntemsel bazı nedenler sebebiyle hadis usulünün metin tenkidine uygun olmadığı kanaatine ulaşılmıştır. Kanaatimizce Ayaz’ın söz konusu araştırmasında birçok yöntemsel ve kuramsal sorun mevcut olup bunlardan önemli gördüğümüz bir kısmına işaret etmek istiyoruz.

Mezkûr çalışmasında yazarın iyi temellendirilmemiş birtakım genellemeci yargılarda bulunduğu görülmektedir. Mesela yazar “Ehl-i hadis âlimleri, aklın bir bilgi kaynağı olamayacağı hususunda birleşmişlerdir.” şeklinde bir iddiayı Türcan’ın bir çalışmasına⁶ atıf yaparak öne sürmüştür.⁷ Dikkat edilirse bu ifade aklın bilgi değeri üzerine hadisçilerin ittifakından bahsetmektedir. Açıktır ki böyle bir hükümde bulunabilmek için bu hususta hadisçilerin tümüne ait elimizde somut ve açık bilgilerin bulunması gerekmektedir. Aksi takdirde “eksik/büyültücü tümevarım” denilen bir yol izlenmiş olur ki böyle bir yoldan ulaşılan sonuç zorunlu olmayıp muhtemel sayılır ve durumun böyle olduğu açıkça ifade edilmelidir. Bu noktada yazarın söz konusu ifadesinin iki yönden eleştiriye açık olduğu görülmektedir. İlk olarak, yazarın makalesiyle yakından

⁵ Örneğin bk. Mustafa Kemal Koca, “İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi İsimli Kitap Üzerine Değerlendirmeler”, *Hadis ve Siyer Araştırmaları* 3/1 (2017), 79-94; Ebubekir Sifil, “İslâm Düşüncesinde Sünnet Üzerine”, *Bilgi ve Hikmet*, 6 (1994), 126-148.

⁶ Zişan Türcan, *Hadis İlminin Oluşumunda Kelamî Düşüncenin Etkisi* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2020).

⁷ Ayaz, “Klasik Hadis Usulünde Metin Tenkidi Tartışmaları Üzerine Bir Değerlendirme”, 339.

alakalı böyle bir hususun başka bir çalışmaya havale edilmeyerek okuyucuyu ikna edecek bir şekilde delillendirilmesi gerekmektedir. Atıf yapılan çalışmada daha geniş bilgiler olabilir ancak yazar makalesinde en azından bu bilgilerden önemli gördüklerini açıkça paylaşmalı ve daha geniş bilgi için ilgili araştırmaya okuyucuyu yönlendirmelidir.

İkinci ve daha önemli olarak, aklın hadisçiler nezdinde bilgi kaynağı olduğuna dair en azından bazı hadisçiler özelinde elimizde güçlü veriler bulunmaktadır. Bu verilere kısaca işaret etmeden önce şu hususun önemle altını çizmek gerekmektedir. Bir şeyin varlığını ispat etmek oldukça kolay iken yokluğunu ispat etmek son derece zordur. Zira bunun için aranan ve bulunamayan şeyin mevcut olabileceği tüm kaynakların araştırılmış olması gerekmektedir. Bu araştırma büyük bir zorluk içerdiği için böyle bir konuda bir araştırmacı yine ciddi bir araştırma yaptıktan sonra ancak ihtiyatlı ifadeler kullanabilir. İlmî bir yaklaşım bunu gerektirir. Halbuki yazarın araştırmasında bir konuda kapsamlı araştırmalar yapıldığına dair herhangi bir bilgi sunulmadan, bu örnekte görüldüğü gibi, eksik tümevarıma dayalı genelleyici ve kesinlik ifade eden yargılara rastlanmaktadır. Şimdi hadisçilerin hadis tenkidinde akla önemli bir yer verdiklerine dair kısaca bazı bilgiler paylaşmak yararlı olacaktır.

Erken dönemde meşhur muhaddis Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin (öl. 430/1038) bir râvinin Kur'an'a, akla ve diğer delillere muvafık haberler nakledip nakletmemesine bakılarak değerlendirileceğini gayet açık bir şekilde ifade ettiği *el-Müsnedü'l-müstahrec alâ Sahîhi Müslim* isimli eserinin mukaddimesinde görülmektedir.⁸ Ondadan önce sahih hadisin şartları konusunda sıklıkla adı geçen İmam Şâfiî (öl. 204/820) *er-Risâle* isimli eserinde bir hadisin doğru olup olmadığını söz konusu hadisin gerçekleşmesi imkânsız bir haber içerip içermediğine bağlamıştır.⁹ Geç dönemden sarf-ı nazar ederek sadece erken dönemde Şâfiî, İbn Ebî Hâtim (öl. 327/938), İbn Hibbân (öl. 354/965), Ebû Nuaym, Hatîb el-Bağdâdî (öl. 463/1071) ve İbnü'l-Cevzî (öl. 597/1201) gibi münekkitlerin bir

⁸ Ahmed b. Abdullah b. İshak Ebû Nuaym el-İsfahânî, *el-Müsnedü'l-müstahrec alâ Sahîhi Müslim*, nşr. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfiî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1417/1996), 1/51.

⁹ Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas eş-Şâfiî, *er-Risâle*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Mektebetü'l-Halebi, 1358/1940), 399.

hadisin tenkidinde akla başvurulacağına dair ifadeleri bulunduğu gibi yine sadece erken dönemden Şâfiî, Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855), Buhârî (öl. 256/870), Müslim (öl. 261/875), Fesevî (öl. 277/890), Tahâvî (öl. 321/933), İbn Hibbân ve İsmâîlî (öl. 371/982) gibi meşhur muhaddislerin somut tenkit örnekleri de yapılan araştırmalarda tespit edilebilmiştir.¹⁰ Hâl böyleyken muhaddislerin akli bilgi kaynağı olarak görmeme hususunda ittifakı bir tarafa tam aksine önde gelen bazı hadis âlimlerinin akli hadislerin tenkidinde kullandıkları görülmekte ve yazarın ileri sürdüğü görüşün yanlışlığı anlaşılmaktadır.

Yazarın haber-i vâhidin hadisçiler tarafından kabul görmesinden hareket ederek onların hadisleri akli yönden eleştirmeyeceğine dair çıkarımı oldukça sorunludur.¹¹ Yazar bu çıkarımı yapmak için önce İmam Şâfiî'nin haber-i vâhidleri kabul sebebinin yüce Allah'ın Hz. Peygamber'e (sav) itaati emretmesi olduğunu ve Şâfiî'ye göre bunun yolunun ise hadisleri dikkate almaktan geçtiğini kaydeder. Yazar bu hususun zorunlu olarak, haberlerin metin tenkidine gerekmediği manasını taşıdığını ifade eder ve "Bizzat Allah'ın kabulünü zorunlu kıldığı bilginin akli eleştiriye imkân yoktur." şeklinde bir sonuca ulaşır. Halbuki rahatlıkla anlaşılabileceği üzere hadislerin dinimizde hücciyeti konusunda İmam Şâfiî'nin ileri sürdüğü gerekçe zaten kendisine mahsus olmayıp herkesin ortak kabulüdür ve bunun anlamı elbette hadislerin sıhhatleri araştırılmadan doğrudan hüccet olacağı değildir. Diğer bir deyişle, yazarın belirttiği üzere yüce Allah bir hadisin sıhhati tespit edilmeden, sened ve metin bakımından incelenmeden kabul edilmesini zorunlu kılmamıştır. Elbette her ekol kendi kıstaslarını tatbik ederek bir hadisin bilgi değerini belirleyecek ve bunun sonucunda *sadece sahih hükmü kazanan* hadisler Yüce Allah'ın emri gereğince dinimizde hüccet sayılacaktır. Kısaca, Şâfiî'nin hadislerin hücciyetiyle ilgili delillendirmesi hadislerin hiçbir tenkide ve bu arada akli eleştiriye tabi tutulmadan

¹⁰ Bir örnek vermek gerekirse Şâfiî'nin şu sözü onun akli, hadis tenkidinde kullandığını açıkça gösterir: "Eğer birisi "Kadın kocasının izni olmadan malından bir şey veremez" şeklinde bir haber rivayet edildi derse ona şöyle cevap verilir: Bu haber sabit değildir zira Kur'an, sonra sünnet, sonra eser (sahâbe kavli), sonra akıl bunun aksine delalet eder" bk. Şâfiî, el-Ümm, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1983), 3/221. Metinde zikrettiğimiz diğer münekkitlerin somut örneklerini aktarmak bir hayli yer alacağından tüm bu uygulama örneklerini toplu bir şekilde görmek için bk. Mehmet Ali Çalgan, *Muhaddisler Muhteva Tenkidi Yaptı mı?* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2024), 150-156.

¹¹ Ayaz, "Klasik Hadis Usulünde Metin Tenkidi Tartışmaları Üzerine Bir Değerlendirme", 340.

kabul edileceği anlamına tabi ki gelmemekte olup burada hatalı ve yanıltıcı bir akıl yürütme söz konusudur.

Ayaz hadisçiler tarafından isnada dini bir anlam yüklendiği ve isnadın din olduğu anlayışının hâkim olduğuna geniş bir şekilde vurgu yapar¹² ve “böylelikle hadis tashihinde isnad tenkidinin yeterli görüldüğünü” belirtir.¹³ Bu önerme ciddi bir şekilde eleştiriye açıktır. Öncelikle isnad yazarın ima ettiği gibi bizatihi kutsal değildir; kutsal olan ve din sayılan isnad değil, isnadla taşınan ve sahih olduğu anlaşılan hadistir. Bu sebeple sened muhaddislerce elbette büyük bir kıymet taşımaktadır ancak bunun anlamı senedin bizatihi dini bir anlam taşıdığı değildir. Daha öz bir ifadeyle, sened amaç değil, araçtır. Bir araç olarak kıymeti de hadis tenkidine sağladığı katkıyla orantılıdır. Üstelik muhaddisler senedin sıhhatinin metninkini her zaman temin etmediğini bildirmek suretiyle hadis tenkidinde senedin tek başına yeterli olmadığını, zaman zaman sikaların da hata yapabileceklerini açıkça belirtmişlerdir. Dolayısıyla muhaddislerin senede dini bir anlam yükledikleri ve bunun neticesi olarak isnad tenkidini yeterli saydıkları şeklindeki yargı doğru değildir. Ayrıca, bir şeyin bir konuda önemli olması, o şeyin o konuda yeterli bir şart olduğu anlamına zorunlu olarak gelmemektedir.

Yazarın İmam Şâfiî’nin hadis tenkidi anlayışıyla ilgili iddiaları da vakıayı doğru yansıtmamaktadır. Yazar bu konuda Şâfiî’nin hadis tenkidinde metin tenkidini gerekli görmediğini, bir haberin Kur’an’a arzını doğru bulmadığını, Şâfiî’ye göre hadisin sıhhatini belirlerken herhangi bir akıl yürütmenin olamayacağını ve Şâfiî ile birlikte ehl-i sünnete ait hadis usulünde metin tenkidi imkanının ortadan kalktığını ileri sürer.¹⁴ Metin tenkidıyla alakalı diğer bazı araştırmalarda da İmam Şâfiî’nin hadis tenkidi anlayışı sened odaklı olduğu gerekçesiyle eleştirilir.¹⁵ Ancak kanaatimizce onun tenkit yönteminin bütüncül bir

¹² Ayaz, “Klasik Hadis Usulünde Metin Tenkidi Tartışmaları Üzerine Bir Değerlendirme”, 341-343.

¹³ Ayaz, “Klasik Hadis Usulünde Metin Tenkidi Tartışmaları Üzerine Bir Değerlendirme”, 341.

¹⁴ Ayaz, “Klasik Hadis Usulünde Metin Tenkidi Tartışmaları Üzerine Bir Değerlendirme”, 344.

¹⁵ Örneğin bk. Türcan, “Hadisçilerin Rivayet Telakkisi ve İçerik Tenkidi Meselesi”, 311; Hayri Kırbaçoğlu, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 113.

şekilde değerlendirilmemesi ve bazı ifadelerinin yanlış yorumlanması bu eleştirilerde etkilidir. Türcan'ın makalesini aşağıda daha geniş bir şekilde tahlil edeceğiz ancak konu bütünlüğü açısından onun da Şâfiî hakkındaki görüşlerini burada incelemekte fayda görüyoruz.

Türcan'ın “Şâfiî, tearuz eden iki hadis karşısında, ihtilafı giderecek bir telifin yapılamaması durumunda Kur'an veya sünnete daha uygun olanının tercih edileceğini söyler. Yine de Şâfiî, bir haberin sıhhatini ve dolayısıyla amel edilebilir oluşunu tespit ederken Kur'an'a ve başka sünnete uygunluğu kriterini işletiyor değildir.”¹⁶ şeklindeki değerlendirmesi kendi içinde ciddi bir tutarsızlık göstermektedir. Zira tercih işlemi neticesinde Kur'an'a aykırı olan hadis mercûh yani zayıf kabul edilirken uygun olan hadis ise râcih yani sahih kabul edilir. Dolayısıyla görüldüğü üzere, aralarında tercih yapılan her iki hadisin sıhhat derecesi Kur'an-ı Kerim'e uygunluk durumlarına göre belirlenmektedir. O hâlde Şâfiî'nin bir yandan tercih sırasında Kur'an kıstasına başvurup diğer yandan bir haberin sıhhatini tespit ederken Kur'an'a uygunluk ölçütünü işletmemesi kendi içinde çelişkili bir ifadedir. Bizzat Türcan'ın Şâfiî'den naklettiği şu söz onun metin tenkidi zihniyetini açıkça göstermektedir: “Hadisler ihtilaf ettiğinde Kitab, sünnet, icma veya kıyasla istidlal ederek hadislerden birini tercih ederim.”¹⁷ Biraz önce belirtildiği üzere, tercih işleminin iki hadisin (racih ve mercuh olanların) sıhhatini belirleyen bir durum olduğunu, dolayısıyla olumlu ve olumsuz anlamda metin tenkidi içerdiğini hatırlamak gerekir. Şimdi kısaca Şâfiî'nin metin tenkidine bakışını görmemizi sağlayan bazı bilgileri paylaşarak Ayaz ve Türcan'ın görüşlerini değerlendirmek istiyoruz. Şâfiî konuyla ilgili olarak -her iki yazarın da sıklıkla kullandığı- *er-Risâle*'sinde şunları dile getirmiştir:

“Bir hadisin doğruluğu veya yalan oluşu çoğunlukla haber veren (râvi)nin doğruluğu veya yalancılığıyla anlaşılır. Ancak az sayıda özel birtakım hadislerde haberin doğruluğu ya da yalan oluşu, hadisçinin benzerinin olması mümkün olmayan bir şey anlatmasıyla veya sübut ve delalet açısından daha kuvvetli bir şeye (delile) muhalefet etmesiyle anlaşılır.”¹⁸

¹⁶ Türcan, “Hadisçilerin Rivayet Telakkisi ve İçerik Tenkidi Meselesi”, 311.

¹⁷ Şâfiî, *er-Risâle*, 373.

¹⁸ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 399.

Görüldüğü üzere Şâfiî, mezkur sözüyle istisnai olarak güvenilir râvilerin yanılması sonucunda ortaya çıkan mana sorunlarının ya akla ve vakıya ya da Kitab, sünnet ve icma gibi daha güçlü bir delile aykırılık yoluyla anlaşılacağını belirtmiştir. Aşağıdaki sözünde ise bir râvinin rivayetlerinin hem muaraza (farklı tariklerin mukayesesi) hem de Kitab ve sünnete muvafakat yoluyla değerlendirilmesi gerektiğini açıkça ifade etmesi oldukça önemlidir:

“Bir muhaddisin doğruluğuna ya da hatasına dair işaretleri, aynı rivayeti nakleden hafızların nakillerinden ve Kitab ve sünnetten bulabiliriz.”¹⁹

Bir önceki sözle bu son sözün birlikte değerlendirilmesi gerekir ve bu şekilde erken dönemdeki tenkit yönteminin doğru anlaşılabilmesi mümkün olur. Bir önceki sözün ilk cümlesi genellikle bir rivayetin râvilerden hareketle değerlendirileceğini ifade etmesi yönüyle sened tenkidine işaret eder. Ancak alıntılarımız son sözüyle Şâfiî aslında evveleminde bir râvinin rivayetlerinden hareketle değerlendirileceğini ifade etmektedir. Yani, bir önceki söz “sened tenkidine” işaret ederken son söz bu sened tenkidinin arka planında “merviyyat tenkidi” yoluyla gerçekleştirilen “râvi tenkidi”nin bulunduğunu gösterir. Hatta Şâfiî bu “merviyyat tenkidi”nin muaraza (“hafızların nakilleri”yle uyum) ve içerik tenkidi (Kitab ve sünnetle uyum) şeklinde başlıca iki yöntemi barındırdığını da son sözünde açıkça beyan eder. Şâfiî *İhtilâfî’l-hadîs* isimli eserinde de Kitab, sünnet ve akıl kıstaslarını birbiriyle çelişkili görünen hadisler arasında tercih yaparken kullanarak metin tenkidinin somut birçok örneğini gösterir.²⁰ Sonuç olarak, metin tenkidıyla ilgili çalışmalarda sıklıkla eleştiri konusu olan Şâfiî’nin tenkit anlayışının daha kapsamlı, dikkatli ve bütüncül araştırmalarla doğru bir şekilde anlaşılmasının oldukça önem arz ettiği ortadadır. Şâfiî ile ilgili bu değerlendirmelerden sonra Ayaz’ın makalesinin incelenmesine devam edebiliriz.

Ayaz ehl-i hadisin bir haberin senedi sağlam olduğunda metnini tenkide ihtiyaç duymadıklarına dair görüşünü İshak b. Râhûye’ye (öl. 238/853) ait ol-

¹⁹ Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas eş-Şâfiî, *Cimâ’u’l-ilm* (Kahire: Dâru’l-Âsâr, 1423), 13.

²⁰ Bu konuda geniş bilgi için bk. Bayram Kanarya, *İhtilâfî Hadisler- İmam Şâfiî’nin Yaklaşımı* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017).

duğu iddia edilen bir söze dayandırmaktadır. Bu söze göre adil bir kişinin haberini inkar eden kişi tekfir edilir.²¹ Ancak burada söz konusu haberin metninin sorun taşımadığı zımnen takdir edilmelidir zira hadisçilerin, güvenilir râvilerden de gelse bir haberin metnini tenkide tâbi tuttuklarına dair birçok bulgu elimizde mevcuttur. Mezkûr söz sadece erken dönemden Abdullah b. el-Mübarek (öl. 181/797), Ahmed b. Hanbel, Müslim, Tirmizî (öl. 279/892) gibi önde gelen muhaddislerin sika râvilerin de hata yapabileceklerine dair sözleriyle²² karşılaştırıldığında büyük bir tezat görülmektedir ki adı geçen münekkitlerin sözlerinin mevsûkiyeti ve çokluğu karşısında İshak b. Râhûye'ye ait olduğu iddia edilen sözün böyle bir istidlale dayanak olmaya uygun olmadığı anlaşılır. Nitekim Tirmizî "Hafızalarına rağmen imamlardan kimse hatadan salim olmamıştır."²³ diyerek bırakın adil bir kişiyi, bir hadis imamının dahi aktardığı haberde hata yapabileceğini ifade etmiştir. Somut bir örnek üzerinden konuşacak olursak Ahmed b. Hanbel büyük muhaddis Yahya b. Saîd el-Kattân'ın (ö. 198/813) bir hadisin metninde yaptığı hatayı fahiş bir hata olarak nitelemiştir.²⁴ Bu durumda elbette kimse Ahmed b. Hanbel'i tekfir etmeyecektir. Görüldüğü gibi yazarın muhaddislerin senedi sağlam bir hadisin metnini eleştirmeyecekleri yönündeki iddiası ismi geçen erken dönem muhaddislerinin açık ifadeleri karşısında tamamen temelsiz bir duruma düşmektedir. Üstelik fiiliyatta da hadis ilminin en yetkin isimlerinden olan Zührî (öl. 124/742), Ma'mer (öl. 153/770), Şu'be (öl. 160/776), Süfyân es-Sevrî (öl. 161/778), Mâlik (öl. 179/795), Abdullah b. el-Mübarek, Yahya b. Saîd el-Kattân, Abdurrahman b. Mehdî (öl. 198/813), Süfyân b. Uyeyne (öl. 198/814) gibi isimlerin hadis metinlerinde yaptıkları hataların eleştirilmiş olması²⁵ yazarın bahsi geçen iddiasının vakıayı yanıtmaktan oldukça uzak olduğunu göstermektedir.

²¹ Ayaz, "Klasik Hadis Usulünde Metin Tenkidi Tartışmaları Üzerine Bir Değerlendirme", 344. Ayaz bu sözü aslî bir kaynaktan alıntılanmak yerine Türcan'dan nakleder. Bk. Türcan, *Hadis İlminin Oluşumunda Kelâmî Düşüncenin Etkisi*, 37.

²² Bu sözler hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Çalgan, *Muhaddisler Muhteva Tenkidi Yaptı mı?*, 56-57.

²³ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), 1288.

²⁴ Ebû Abdullah Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl*, nşr. Vasiyyullah b. Muhammed Abbas (Riyad: Dâru'l-Hânî, 1422), 3/83.

²⁵ Geniş bilgi için bk. Çalgan, *Muhaddisler Muhteva Tenkidi Yaptı mı?*, 55-60.

Müellif hadis usulünde yer alan idrac, kalb gibi birtakım konular hakkında “hadislerin sahihinin sakiminden ayrılması adına uygulanan esaslar olduğunu söylemek güçtür” şeklinde bir değerlendirme yapar.²⁶ Halbuki örneğin müdrec hadis, yazarın idiasının aksine, elbette bir zayıf hadis türüdür ve idrac sonucunda bir hadiste sadece lafız değil, mana sorunları da ortaya çıkabilmektedir. Bu hususta sadece bir örnek vermek gerekirse *Sahîh-i Buhârî*’de bulunan bir hadiste Hz. Ali’nin Hz. Ebu Bekir’e biatının ancak Hz. Fatıma’nın vefatından sonra gerçekleştiği, arada geçen süre zarfında biat etmemiş olduğu (وَلَمْ يَكُنْ يُبَايِعُ) belirtilmektedir.²⁷ İbn Kesîr ise Hz. Ali’nin aslında Sakîfe günü de biat ettiğini, bu hadiste bir râvi tasarrufu olduğunu, râvinin konuya tam olarak vâkıf olmadığı için hadisin metnine böyle bir ifade eklediğini düşünür ve mezkûr hadisi *Sahîhayn*’da geçmesine rağmen tenkit eder.²⁸ Görüldüğü üzere, sadece idrac konusu özelinde baktığımızda bile müdrec bir hadisin muhtemel bir mana sorunu içermesi sebebiyle senedi ne kadar sağlam olursa ve ne kadar muteber bir kaynaktan geçerse geçsin hatalı bulunduğu ve eleştirilebildiği anlaşılmaktadır.

Yazar hadis usulünde metinle ilgili konuların hicri beşinci asırda Hâkim en-Nîsâbü’rî (öl. 405/1014) ve Hatîb el- Bağdadi’nin (öl. 463/1071) eserlerinde yer almaya başladığını, dolayısıyla bu çalışmaların “sahih hadislerin belirlenip sahih kaynakların meydana getirdiği dönemden sonra” gerçekleştiğini, bunun anlamının ise hadislerin tespiti aşamasında bir metin tenkidi faaliyetinin vuku bulmadığını belirtir.²⁹ Kolaylıkla anlaşılabileceği üzere bu mantık yürütme oldukça sorunlu olup İslâmî ilimlerin teşekkül evrelerinin bilinmediği gibi bir intiba uyandırmaktadır. Zira bir ilmin usulü, genellikle tatbikatın gerçekleşme-

²⁶ Ayaz, “Klasik Hadis Usulünde Metin Tenkidi Tartışmaları Üzerine Bir Değerlendirme”, 345.

²⁷ Buhârî, “Megâzî”, 38 (No. 4240).

²⁸ Ayrıntılı bir inceleme için bk. Ebubekir Sifil, “Bir İdrac Tarih Tahrif Olur mu?”, *Hadis ve Siyer Araştırmaları* 8/2 (2022), 171-221; Ebubekir Sifil, “Rivâyetler Işığında Hz. Ali’nin Hz. Ebû Bekir’e Bey’atı”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 20/2 (2022), 219-243; Mehmet Ali Çalgan, “İbn Kesîr’in El-Bidâye ve’n-nihâye’sinin Siyer Kısımında Bazı Sahîhayn Hadislerini Muhteva Tenkidinin Tahlili”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 28/1 (Haziran 2024), 303-324.

²⁹ Ayaz, “Klasik Hadis Usulünde Metin Tenkidi Tartışmaları Üzerine Bir Değerlendirme”, 346.

sinden sonra ortaya konur; dolayısıyla usul kitaplarında bir konunun dile getirilmiş olması, o konunun daha önce gerçekleşen tatbikat sırasında bilinmediği veya dikkate alınmadığı anlamına elbette gelmemektedir. Diğer bir ifadeyle, usul kitaplarının sonradan yazılmış olmaları usul kâidelerinin önceden uygulanmadığı anlamına gelmemektedir. Görüldüğü üzere, yazar hadisçilerin metin tenkidi faaliyetlerine dair büyük bir iddiayı yanlışlığı aşikar olan bir öncül üzerine bina etmeye çalışmaktadır.

Yazarın Brown'un makalesini³⁰ değerlendirmesi de yanlış anlama ve yorumlamalarla maluldür. Brown makalesinde İbn Adî'nin (öl. 365/976) bir râvinin kuşku uyandıran hadisler aktarmasının bu râvinin "güvenilmez" olarak nitelenmesine yol açacağını beyanına dikkat çeker ve adı geçen münekkidin metnini tenkit ettiği somut bir haberi ve bu haberden dolayı haberin râvisini güvenilmez buluşunu örnek olarak paylaşır.³¹ Brown'un işaret ettiği üzere, İbn Adî metin tenkidi yapmakta ve metni sorunlu bulunan bir haberin râvisini bu sorunlu rivayet sebebiyle cerh etmektedir. Bu durum erken dönem tenkit yönteminin mümeyyiz vasfı olan rivayetlerinden hareketle râvilerin değerlendirileceği gerçeğinin önde gelen bir münekkitin ağzından ifadesidir ve muhaddislerin metin tenkidi yaptıklarını açıkça göstermektedir. Yazar bu ifadeyi yanlış okur ve İbn Adî'nin râvinin naklettiği kuşku uyandıran haberi değil de sanki râvinin kendi şahsi sözlerini eleştirdiğini şu şekilde ifade eder: "Burada metne yönelik özel bir tenkitten bahsetmek pek mümkün görünmemektedir. Zira hadis, râvinin güvenilmez sözlerinden dolayı tenkit edilmektedir."³² Bu sözden anlaşılan, münekkidin metni eleştirmede, râvinin güvenilmez sözlerinden dolayı sened tenkidi yaptığıdır. Sadece bu alıntı bile yazarın Brown'un ifadelerini nasıl yanlış yorumladığını açıkça göstermektedir. Yazar bu yanlış okumaya binaen İbn Adî'nin "dikkatini doğrudan hadisin senedine ve râviye verdiği" be-

³⁰ Jonathan A. C. Brown, "Erken Dönem Münekkitlerinin Metin Tenkidi Yaptığını Nasıl Biliyoruz ve Bulmak Niçin Bu Kadar Zor?", çev. Salih Kesgin, *Usûl: İslam Araştırmaları* 2/25 (Ocak Haziran 2016), 265-310.

³¹ Brown, "Erken Dönem Münekkitlerinin Metin Tenkidi Yaptığını Nasıl Biliyoruz ve Bulmak Niçin Bu Kadar Zor?". çev. Kesgin, 288.

³² Ayaz, "Klasik Hadis Usulünde Metin Tenkidi Tartışmaları Üzerine Bir Değerlendirme", 347-348.

lirtir ve “metne yönelik özel bir tenkitten bahsetmek pek mümkün görünmemektedir” değerlendirmesinde bulunur.³³ Yine yazar bu hususta “hadis münnekkitleri ... râvi tenkidi aracılığıyla metni de tenkit etmişlerdir”³⁴ diyerek konuyu yanlış yansıtmıştır. Nitekim yukarıda kaydedildiği üzere, İbn Adî gibi erken dönem münnekkitleri, yazarın ifadesinin tam aksine, metin tenkidi aracılığıyla râvi tenkidi yapmış ve râviler hakkında değerlendirmelerde bulunmuşlardır.

Yazar ilel ve rical eserlerinde metin tenkidinin varlığını konu edinen Hâlid b. Mansûr ed-Durays isimli araştırmacının 2007 senesinde neşredilmiş olan “Nakdu’l-metni’l-hadîsî ve eseruhû fi’l-hükmi ale’r-ruvât inde ülemâi’l-cerhi ve’t-ta’dîl” isimli çalışmasına³⁵ bir paragraf ayırır ancak sözü edilen çalışmanın erken dönemde metin tenkidinin yapılmış olduğunu ispatlayan son derece önemli bulgularını paylaşmaz.³⁶ Bunun yerine sadece Müslim’in muarazayla ilgili bir sözünü aktarır. Halbuki Durays’ın adı geçen eseri konuyla ilgili, yazarın tezini yanlışlayan pek çok önemli bilgi içermektedir.³⁷

Yazarın oryantalist ve bazı müslüman ilim insanlarına atfederek verdiği ve kendisinin de katıldığı görüşe göre erken dönem hadis münnekkitleri için sened tenkidi belirleyicidir,³⁸ hicri üçüncü asırdan sonra “hadislerin tenkidi yalnızca sened tenkidi” ile yapılmış ve hicri üçüncü asırla birlikte isnad tenkidi yeterli görülmüştür.³⁹ Bu iddiaların yanlışlığını gösterebilmek için kısaca da

³³ Ayaz, “Klasik Hadis Usulünde Metin Tenkidi Tartışmaları Üzerine Bir Değerlendirme”, 347.

³⁴ Ayaz, “Klasik Hadis Usulünde Metin Tenkidi Tartışmaları Üzerine Bir Değerlendirme”, 351-352.

³⁵ Hâlid b. Mansûr Durays, *Nakdu’l-metni’l-hadîsî ve eseruhû fi’l-hükmi ale’r-ruvât inde ulemâi’l-cerhi ve’t-ta’dîl* (Riyad: Dâru’l-Muhaddis, 2007); Hâlid b. Mansûr Durays, “Metin Tenkidi ve Cerh-Tadil Âlimlerine Göre Hadis Râvileri Hakkında Verilen Hükümle İlişkisi”, çev. Salih Kesgin, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/4 (Nisan 2016), 1186-1223.

³⁶ Ayaz, “Klasik Hadis Usulünde Metin Tenkidi Tartışmaları Üzerine Bir Değerlendirme”, 351.

³⁷ Durays adı geçen araştırmasında erken dönem hadisçilerinin Kur’an’a, sahih hadislerle, icmaya aykırılık gibi muhteva tenkidi kıstaslarını kullandıklarına dair İbn Ebî Hâtim’in *el-İlel* ve *el-Cerh ve’t-ta’dîl*’i, İbn Hibbân’ın *Kitâbü’l-Mecrûhîn*’i ve İbn Adî’nin *el-Kâmil*’i gibi ilel ve ricâl eserlerinden pek çok tatbikat örneğine, ayrıca münnekkitlerin muhteva tenkidine dair bazı beyanlarına işaret etmiştir.

³⁸ Ayaz, “Klasik Hadis Usulünde Metin Tenkidi Tartışmaları Üzerine Bir Değerlendirme”, 353-354.

³⁹ Ayaz, “Klasik Hadis Usulünde Metin Tenkidi Tartışmaları Üzerine Bir Değerlendirme”, 341.

olsa erken dönem tenkit yöntemi hakkında bazı değerlendirmelerin ortaya konulması gerekmektedir.

Erken dönemde hadis münekkitlerinin yalnızca sened tenkidi yaptıkları iddiasına karşı şöyle bir soru yöneltememiz konunun vuzûha kavuşması adına faydalı olacaktır. Malum olduğu üzere, sened tenkidi yapabilmek için râviler hakkında cerh ve tadil değerlendirmelerinin hazır bulunması gerekmektedir. Peki erken dönemde hadisçiler bu cerh ve tadil değerlendirmelerini hazır mı bulmuşlardır? Hazır bulmadıkları açık olduğuna göre adalet ve zabt hükümleri olmadan nasıl olur da sened tenkidi yapabilmişlerdir? Bu husus da göstermektedir ki sened tenkidi yapılabilmesi evvela erken dönem muhaddisleri tarafından râviler hakkında adalet ve zabt hükümlerinin verilmesini zorunlu olarak gerektirmektedir. O hâlde şimdi soru söz konusu adalet ve zabt hükümlerinin nasıl verilmiş olduğudur? Bunun için şahsi gözlem, önceki münekkitlerin verdiği hükümler ve bizzat rivayetlerinden hareketle değerlendirme şeklinde üç seçenek karşımıza çıkmaktadır. Erken dönemde münekkitlerin mülakat imkanı bulmadıkları râviler hakkında hüküm vermeleri, yine zaman zaman önceki münekkitlerin verdikleri hükümlerden farklı hükümler verebilmeleri onların esas olarak râvilerin rivayetlerinden hareketle râvileri değerlendirdikleri gerçeğine işaret etmektedir.⁴⁰ Geldiğimiz noktada, erken dönemde özü itibariyle “râvilerden hareketle rivayetlerin değerlendirilmesi” anlamına gelen sened tenkidinden ziyade “rivayetlerinin gerek sened gerekse metin açısından tenkidinden hareketle râvilerin değerlendirildiği” bir yöntemin söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. Anılan yöntem muaraza, ittisal açısından sened tenkidi ve mana sorunları açısından muhteva tenkidıyla karakterize edilen bir usul olup râvi hükümlerinden hareketle yapılabilen ve geç döneme hâkim olan sened tenkidinden belirgin bir farka sahiptir. Nitekim Ma'rûf-Arnaût ve Melîbârî gibi araştırmacıların erken dönem tenkit yöntemi hakkında sundukları geniş izahat bu önemli noktaları vuzuha kavuşturmaktadır.⁴¹ Bu değerlendirmeler ışığında

⁴⁰ Bu konuda oldukça geniş bir tetkik ve güçlü bir temellendirme için bk. Muhammed Enes Topgöl, *Rivayetten Râviye: Cerh-Ta'dîl Hükümleri Nasıl Oluşturdu?* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2019).

⁴¹ bk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf – Şuayb el-Arnaût, *Tahrîru Takrîbi't-Tehzîb* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1417), 1/18-24; Hamza b. Abdullah Melîbârî, *Nazarât Cedîdet fî Ulûmi'l-Hadîs* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2003), 85-94 (“Menhecû't-tashîh ve't-ta'lîl inde'l-mütekaddimîn” başlıklı

yazarın bahsi geçen iddialarının hatalı olduğu anlaşılmaktadır. Ayaz’ın makalesiyle ilgili bu değerlendirmelerin ardından diğer makalenin tetkikine geçebiliriz.

2. “Hadisçilerin Rivayet Telakkisi ve İçerik Tenkidi Meselesi” İsimli Makalenin Tahlili

Yakın bir zamanda ülkemizde metin tenkidi konusunda hazırlanmış olan genel nitelikli bir diğer araştırma Türcan’a ait “Hadisçilerin Rivayet Telakkisi ve İçerik Tenkidi Meselesi” adlı makaledir. Türcan bu çalışmasında temel soru olarak muhaddislerin bir hadisin muhtevasının Kur’an’a, akla, tarihi gerçeklere uygunluğu gibi kıstasları işletip işletmediklerini cevaplamaya çalışır⁴² ve hadisçilerin bir haberin sıhhati için isnadı “en temel hatta yegane araç” olarak addettiklerini ifade eder.⁴³ Görüldüğü üzere, yazarın isnadı muhaddislerin kullandığı “yegane” araç olarak görmesinden hadisçilerce metin tenkidinin hiç yapılmadığı şeklinde bir kanaate sahip olduğu anlaşılmaktadır. Elbette bu görüş oldukça iddialı olup çok ciddi bir temellendirmeye muhtaçtır. Ancak müellif muhaddislerin ne tür bir yöntem kullandıklarının hadis ilimlerinin içeriklerine bakılarak anlaşılabileceğine işaret ederek⁴⁴ metin tenkidi gibi oldukça kapsamlı ve çok boyutlu bir meselenin sadece belli bir yönünü incelediğini belirtir. Halbuki muhaddislerin metin tenkidi faaliyeti hakkında yapılacak bir araştırmanın en azından konunun belli başlı yönlerine kısa da olsa önemlerine binaen değinmesi gerekir. Aksi hâlde, meselenin tek bir boyutunun tetkikinden hareketle genel bir hükme varılması uygun olmayacaktır.

Metin tenkidi meselesinin önemli boyutlarını şöyle sıralamak mümkündür: Muhaddislerin metin tenkidıyla alakalı izah ve uygulamaları; en sika râvilerin de hata yaptıklarına ve senedin sıhhatinin metninkini gerektirmediğine dair ifadeler ve tatbikat örnekleri; cerh – tadil hükümlerinin esas olarak râvilerin rivayetlerinin sened ve metin (lafız ve mana) yönünden tenkidi yoluyla ve-

bölüm). Erken dönem tenkit yöntemi hakkında daha geniş bir inceleme için bk. Çalgan, *Muhaddisler Muhteva Tenkidi Yaptı mı?*, 67-85.

⁴² Türcan, “Hadisçilerin Rivayet Telakkisi ve İçerik Tenkidi Meselesi”, 301.

⁴³ Türcan, “Hadisçilerin Rivayet Telakkisi ve İçerik Tenkidi Meselesi”, 305.

⁴⁴ Türcan, “Hadisçilerin Rivayet Telakkisi ve İçerik Tenkidi Meselesi”, 302.

rilmesi; muhaddislerin mana nekaretini münker/batıl/kezib gibi muhtasar tabirlerle tenkidi; ilel ve rical kitaplarında geçen “Bu rivayet münkerdir, bu râvi münkeru’l-hadistir” şeklindeki ifadelerin doğru okunması; hadis usulü kitaplarında metin tenkidine dair bölümlerin doğru tespit edilmesi; hadisin sıhhatinin şartlarının metin tenkidıyla yakın irtibatının ortaya konması. Dolayısıyla, böyle geniş kapsamlı bir konunun sadece sınırlı birtakım başlıklar üzerinden incelenmesi sağlıklı bir tespit yapılabilmesini büyük ölçüde engelleyecektir. Nitekim yukarıda zikredilen boyutların tetkikinin ihmal edilerek isnadın bir hadisin sıhhatini belirlemede muhaddislerce “yegane” ölçüt olarak kullanıldığı sonucuna ulaşılması bu durumu göstermektedir.

Yazar metin tenkidi konusunun sadece belli yönlerine odaklanmakla birlikte onun ele aldığı boyutları da tam olarak incelediği söylenemez. Zira yazar hadis ilimlerinin tashif, idrac, illet, şaz gibi başlıklarının temelde muaraza yöntemiyle anlaşıldığını ifade eder.⁴⁵ Ancak bu önerme gerçeğin eksik bir tasviridir. Çünkü hadis usulü konuları dikkatli bir şekilde tetkik edildiği takdirde birçok konunun sadece muarazayla değil, bilakis içerik tenkidıyla de yakından alakalı olduğu görülmektedir.⁴⁶ Burada fikir vermek için sadece iki somut örnek paylaşmakta fayda görüyoruz. Yazar idracın tespiti hakkında İbn Dakikul’id’in (öl. 702/1302) tariklerin karşılaştırılmasına dair ifadesine işaret eder⁴⁷ ancak İbn Hacer’in idracın tespit yollarından birisi olarak metinde Allah Resûlü’nün (sav) söylemesinin imkânsız olduğu bir şeyin bulunmasına işaretine⁴⁸ değinmez. Görüldüğü üzere, İbn Hacer’in usule dair *Nüzhetü’n-nazar* isimli meşhur eseri çok daha merkezi bir konumda olduğuna ve bahsettiği husus da doğrudan muhteva tenkidıyla alakalı olmasına rağmen müellif tarafından tespit edilememiştir. Yine, İbn Hacer’in adı geçen eserinde ittihâm bi’l-kezib durumunu tespitin bir yolu olarak râvinin aktardığı haberin metninin bilinen kaidelere muhalefet etmesi olduğunu belirtmesi⁴⁹ de yazarın çalışmasında

⁴⁵ Türcan, “Hadisçilerin Rivayet Telakkisi ve İçerik Tenkidi Meselesi”, 303.

⁴⁶ Bu konuda geniş bir inceleme için bk. Çalgan, *Muhaddisler Muhteva Tenkidi Yaptı mı?*, 99-112 (“Sahih Hadisin Tarifinde Muhteva Tenkidinin Yeri” ve “Hadis Usulü Kitaplarında Muhteva Tenkidi” bölümleri).

⁴⁷ Türcan, “Hadisçilerin Rivayet Telakkisi ve İçerik Tenkidi Meselesi”, 303.

⁴⁸ Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalâni, *Nüzhetü’n-nazar*, nşr. İzzüddin Dülli (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1435), 105.

⁴⁹ İbn Hacer el-Askalâni, *Nüzhetü’n-nazar*, 95.

yer almaz. Bu durum müellifin sadece belli başlıkları ele almasına rağmen bu konuları da etraflı bir şekilde incelemeyi göstermekte olup makalesinde ulaştığı sonucun hatalı olmasında etkilidir.

Jonathan Brown isimli araştırmacı 2008 senesinde yayınlanan ve Türkçe’ye “Erken Dönem Hadis Münekkitlerinin Metin Tenkidi Yaptığını Nasıl Biliyoruz ve Bulmak Niçin Bu Kadar Zor?” başlığıyla çevrilen makalesinde⁵⁰ erken dönem hadisçilerinin içerik tenkidi yaptıklarını ancak bu tenkitlerini sonraki dönemlerdeki hadisçilerin uygulamalarında daha yaygın olarak görüldüğü gibi gerekçeli olarak değil, bilakis münker/batıl gibi tabirler aracılığıyla ve herhangi bir metin tenkidi kıstasına açıkça işaret etmeden, yani gerekçesiz olarak ortaya koyduklarını ileri sürmüş ve tespitlerini ikna edici bir şekilde temellendirmeye çalışmıştır. Türcan, Brown’un bu araştırmasına atıfta bulunarak bazı itirazlar ileri sürmüş, Ayaz da Türcan’ın itirazına katılarak kendi çalışmasında bunu aktarmıştır. Söz konusu itirazı değerlendirmeden önce Brown’un itiraza konu edilen tespitlerine ve yöntemine kısaca değinmemiz gerekecektir.

Brown makalesinde öncelikle hicri üçüncü ve dördüncü asırdaki muhad-dislerin açık içerik tenkitlerine on beş tane örnek vererek onların metin tenkidi zihniyetine sahip olduklarını göstermiş⁵¹ ve açık içerik tenkidine başvurmadan gerekçesiz bir şekilde yaptıkları diğer tenkitlerinde de bu “eleştiri filtrelerini basitçe kapatmış olmalarının” mümkün görünmediğini belirtmiştir.⁵² Kanaatimizce bu argüman oldukça güçlü olup dikkate alınması gerekmektedir. Brown makalesinin devamında bu görüşünü desteklemek için oldukça orijinal bir yön-teme başvurur. Yazar erken dönemden İbn Hibbân’ın *el-Mecruhîn*, İbn Adî’nin *el-Kâmil*, el-Ukaylî’nin (öl. 322/934) *ed-Duaî’l-kebîr*, İbn Ebî Hâtim’in *el-Cerh ve’l-tadil* ve *Kitabü’l-ilel* ve Buhârî’nin rical eserlerinde eleştiriye konu olan hadisler ile sonraki dönemde el-Makdisî’nin (öl. 507/1113) *Tezkiratü’l-mevzuat*, el-

⁵⁰ Jonathan A. C. Brown, “How We Know Early Hadith Critics Did Matn Criticism and Why It’s So Hard to Find”. *Islamic Law and Society*, 15 (2008), 143-184; Jonathan A. C Brown, “Erken Dönem Hadis Münekkitlerinin Metin Tenkidi Yaptığını Nasıl Biliyoruz ve Bulmak Niçin Bu Kadar Zor?”, çev. Salih Kesgin, *Usûl: İslam Araştırmaları* 25 (2016), 265-310.

⁵¹ Brown, “Erken Dönem Hadis Münekkitlerinin Metin Tenkidi Yaptığını Nasıl Biliyoruz ve Bulmak Niçin Bu Kadar Zor?”, çev. Kesgin, 278-287.

⁵² Brown, “Erken Dönem Hadis Münekkitlerinin Metin Tenkidi Yaptığını Nasıl Biliyoruz ve Bulmak Niçin Bu Kadar Zor?”, çev. Kesgin, 309.

Cuzekanî'nin (öl. 543/1148-9) *el-Ebâtil ve'l-menâkir ve's-sihâh ve'l-meşâhir*, İbnü'l-Cevzî'nin (öl. 597/1201) *Kitabü'l-mevzuat* ve İbn Kayyim'in (öl. 751/1350) *el-Menâru'l-münîf* isimli eserlerinde eleştirilen hadislerden örneklem yoluyla seçtiklerini karşılaştırır. Bu karşılaştırma sonucunda iki grup hadis arasında yüksek bir bağıntı (korelasyon) (sırasıyla %95, %45, %44, %62) olduğunu tespit eder.⁵³ Bu yüksek bağıntının açıklaması şudur: Erken dönemde gerekçesiz yapılan ve râvi tenkidinin bir parçasını oluşturan metin tenkitleri, geç dönemde gerekçeli bir şekilde yapılmaya başlanmıştır. Dolayısıyla ilâ ve rical kitaplarındaki hadislerle mevzuat kitaplarındaki hadislerin çoğunlukla aynı hadisler olmaları şaşırtıcı değildir. Tek fark erken dönemde yapılan tenkitlerin gerekçelerinin açık bir şekilde ifade edilmeyip münker/batıl/yalan gibi tabirlerle iktifa edilmesidir.

Türcan, Brown'un görüşüne katılmaz. Türcan'a göre bir hadisin muhteva tenkidi esas olarak "hadisin kaynağına nispet durumundan güç alır". Yazara göre mütevatir haberlerde içerik tenkidine başvurulmaması bu hususun bir göstergesidir. Dolayısıyla mevzuat müelliflerinin açık içerik tenkidi yapmalarında "ele alınan hadislerin isnad bakımından sıkıntılı olmasının etkisi daha öncelikli görünmektedir."⁵⁴ Görüldüğü üzere yazar, senedi sorunlu hadislerle metin tenkidinin daha rahat uygulanabildiğini, sened sahihse metin tenkidinin uygulanmadığını ifade etmektedir. Yani, münekkit öncelikle senede bakarak metin tenkidi yapıp yapamayacağına karar verebilmektedir. Türcan'ın bu itirazına üç açıdan cevap verilebilir.

İlk olarak, muhaddislerin erken dönemde "en güvenilir râvilerin bile hata yapabilecekleri",⁵⁵ usul kitaplarında ise "senedin sıhhati metninkini gerektirmez" şeklinde ifade ettikleri bakış açısı,⁵⁶ metin tenkidi yapabilmek için onlara

⁵³ Brown, "Erken Dönem Hadis Münekkitlerinin Metin Tenkidi Yaptığını Nasıl Biliyoruz ve Bulmak Niçin Bu Kadar Zor?", çev. Kesgin, 304-307.

⁵⁴ Türcan, "Hadisçilerin Rivayet Telakkisi ve İçerik Tenkidi Meselesi", 307. Ayaz da Türcan'ın bu görüşlerini alıntılar ve bunlara katıldığını ifade eder. bk. Ayaz, "Klasik Hadis Usulünde Metin Tenkidi Tartışmaları Üzerine Bir Değerlendirme", 350-351.

⁵⁵ Bu konuda yukarıda bilgi verilmişti.

⁵⁶ Mesela bk. Ebû Amr Osman b. Abdurrahman İbnü's-Salâh, *Mukaddimetu İbni's-Salâh fi ulûmi'l-hadîs*, nşr. Mahir Yasin Fahl (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 109; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebi Bekir Süyûtî, *Tedribü'r-râvi fi şerhi Takribi'n-Nevevi*, nşr. Bedî Seyyid Lahhâm (Dimaşk: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 2010), 1/172. Daha derli toplu ve geniş bilgi

göre, senedin sorunlu olmasının gerekmediğini son derece açık bir şekilde göstermektedir. Bu durum, Türcan’ın görüşünü açıkça yanlışlamaktadır. Öte yandan, elbette senedi sahih, râvileri sika olan bir hadisin “genelde” metni de sahihtir. Bunda yadırganacak bir durum yoktur. Çünkü zaten bu râviler “sika” vasfını lafız ve mana yönünden sorunsuz metinler nakletmeleriyle kazanmışlardır.⁵⁷ Diğer taraftan, senedi ve râvileri zayıf olan bir hadisin “genelde” metni de zayıftır.⁵⁸ Bunda da şaşılacak bir durum yoktur. Çünkü zaten bu râviler “zayıf” sıfatını evveleminde lafız ve mana yönünden sorunlu metinler nakletmeleriyle hak etmişlerdir. Ancak sika bazen hata yapabildiği, zayıf râvi de isabet edebildiği için istisnâi olarak farklı bir durum ortaya çıkabilir. Dolayısıyla, “senedi sorunlu olduğu için metin tenkit edilebildi” görüşü tenkit sisteminin doğru anlaşılmadığını ve yüzeysel okunduğunu gösterir. Zira belirttiğimiz üzere senedin sorunlu oluşu, evveleminde metnin sorunlu oluşunun bir sonucudur; evvela metin eleştirilmiş, bunun üzerine senedin zayıf olduğu tespit edilmiştir.

İkinci olarak, erken dönemde bir râvi hakkında adalet ve zabt açısından henüz bir değerlendirme yapılmamışken hadis münekkithlerinin gerekçesiz de olsa sorunlu metinleri eleştirmeleri (mervîyyat tenkidi) ve bu eleştirilere binaen râvileri değerlendirmeleri (rical/râvi tenkidi) hadisçilerin “senedin durumuna bakarak metni tenkit edebilecekleri” görüşünün yanlışlığını açıkça göstermektedir. Zira erken dönemde râvilerin durumları ancak rivayetlerinin metnlerinin lafız ve mana bakımından incelenmesiyle anlaşılabilir. Nitekim Brown da erken dönemde rivayetlerinden hareketle râvilerin değerlendirildiği gerçeğine gerek genel ifadelerle (“İçerik tenkidi, râvi değerlendirmesinin temel

için bk. Çalgan, *Muhaddisler Muhteva Tenkidi Yaptı mı?*, 55-65 (“Senedin Sıhhatinin Metnin Sıhhatini Gerektirmemesi” bölümü).

⁵⁷ Daha dakik bir ifadeyle “sorunsuz sened ve metinler nakletmeleriyle” dememiz gerekir ancak konumuz metin tenkidi olduğu için “nakledilen metnin sorunsuz olması” bizi bu noktada daha alakadar etmektedir.

⁵⁸ Dikkat edilirse burada, yazarın ileri sürdüğü sebep-sonuç ilişkisinden ziyade bir bağıntı (korelasyon) ilişkisi vardır. Bilindiği üzere, iki değişkenin uyumlu hareket etmeleri, zaruri olarak, bir sebep-sonuç ilişkisini ispatlamaz. Bu durumun başka bir izahı olabilir.

bir unsuru gibi görünmektedir”) gerekse İbn Adî gibi münekkitler özelinde temas eder.⁵⁹

Üçüncü ve son olarak, Brown aslında Türcan’ın mezkûr itirazını öngörmüş ve konuyla ilgili değerlendirmelerinin hemen akabinde geniş bir paragrafta bu tür itirazlara cevap olacak mahiyette değerlendirmelerde bulunmuştur.⁶⁰ Ancak Türcan’ın, Brown’un bu değerlendirmelerine makalesinde değinmediği görülür. Brown “Daha sonraki münekkitler, müstakil içerik tenkidini yalnızca daha önceki âlimlerin rical tenkidi kaynaklarında isnad sebebiyle eleştirilen hadislerle getirebileceklerini düşünmüş olabilirler. Ancak, burada durum bu değildir” diyerek söz konusu muhtemel itirazı dile getirmiştir. Brown bu itirazı mevzuat yazarlarının sadece senedi sorunlu olan hadisleri değil, Ahmed b. Hanbel’in *Müsnedi*, Tirmizî’nin *Süneni* hatta *Sahîh Hayn* gibi muteber kaynaklarda yer alan bazı hadisleri de eleştirdiklerini göstererek yanıtlar.⁶¹ Yine, Brown daha sonraki münekkitlerin de senedi açıkça sahih olan ancak metni sorunlu görülen bazı hadisleri tenkit ettiklerini ifade eder ve bu duruma Zehebî’den bir örnek verir. Kısaca Brown’un, Türcan’ın ileri sürdüğü itirazı öngördüğü ve makul bir şekilde izah ettiği görülmektedir. Ancak Türcan’ın katılmasa bile elbette bu değerlendirmelere de atıfta bulunması ve neden katılıp katılmadığını tartışması gerekir.

Bu konuyu kapatırken muhtemel bir yanlış anlamayı önlemek için bir tasahhup yapmamız gerekmektedir. Türcan’ın “erken dönemlerde isnad bakımından tenkid edilen hadisler”⁶² ve Brown’un “Erken Dönem İsnad Tenkidi”⁶³ (Early Isnâd Criticism)⁶⁴ ifadelerinin yanıltıcı olduğuna mutlaka dikkat çekmemiz ge-

⁵⁹ Brown, “Erken Dönem Hadis Münekkitlerinin Metin Tenkidi Yaptığını Nasıl Biliyoruz ve Bulmak Niçin Bu Kadar Zor?”, çev. Kesgin, 288.

⁶⁰ Brown, “Erken Dönem Hadis Münekkitlerinin Metin Tenkidi Yaptığını Nasıl Biliyoruz ve Bulmak Niçin Bu Kadar Zor?”, çev. Kesgin, 307.

⁶¹ Brown burada Makdisî’nin *Sahîh-i Müslim*’de, İbnü’l-Cevzî’nin ise *Sahîh-i Buhârî*’de geçen bir hadisi eleştirdiğini belirtir.

⁶² Türcan, “Hadisçilerin Rivayet Telakkisi ve İçerik Tenkidi Meselesi”, 307.

⁶³ Brown, “Erken Dönem Hadis Münekkitlerinin Metin Tenkidi Yaptığını Nasıl Biliyoruz ve Bulmak Niçin Bu Kadar Zor?”, çev. Kesgin, 298.

⁶⁴ Brown, “How We Know Early Hadith Critics Did Matn Criticism and Why It’s So Hard to Find?”, 173.

rekmetedir. Zira Brown’un da aslında yer yer ifade ettiği üzere, erken dönemde rivayetlerinden hareketle (merviyyat tenkidi) râviler değerlendirilmektedir ve bu değerlendirmeye “isnad tenkidi” yerine “rical/râvi tenkidi” denmesi gerekir. “İsnad tenkidi” ise râvilerin durumlarından hareketle rivayetlerin değerlendirilmesini ifade etmektedir ve anlaşıldığı üzere isnad tenkidi, râvi tenkidinden farklıdır. Merviyyat ve râvi tenkitleri, isnad tenkidinin yapılabilmesine imkân verir; erken dönemde merviyyat ve râvi tenkitleri hâkim iken⁶⁵ geç dönemde isnad tenkidi görünür bir şekilde mevcudiyetini hissettirir. Bu tenkit türleri arasında muhtemel bir zihin karışıklığı olduğu için aralarındaki farka dikkat çekmekte fayda vardır.

Türcan muhtelifü’l-hadis ilminin içerik tenkidiyle ilgisiz olduğunu “muhtelifü’l-hadîs çabası temelde sened ve râvi odaklıdır”⁶⁶ ve “sadece hadisler arasında görünen çelişkiyi ifade eden ihtilâfü’l-hadîs kavramı”⁶⁷ ifadeleriyle aktarır. Ancak bu ifadeler tenkide tabi tutulmalıdır. Öncelikle hadisçilerin içerik tenkidini sadece muhtelifü’l-hadîs ilmiyle değil, buna ilaveten müşkilü’l-hadis ilmiyle de incelediğine dikkat çekmemiz gerekir. Bu ilim dallarına dair yazılan İbn Kuteybe’nin (öl. 276/889) *Te’vîlü muhtelifi’l-hadîs*, Tahavî’nin (öl. 321/933) *Şerhu meâni’l-âsâr* ve *Şerhu müşkili’l-âsâr* gibi eserlerine baktığımızda ise bu eserlerde yazarın iddiasının aksine, sadece hadisler arasında görülen çelişkilerin değil, Kur’an, akıl, tecrübe, tarihî bilgi gibi kıstaslara aykırı görünen hadislerin de mercek altına alındığı ve uzlaşmanın mümkün görülmediği durumlarda metni sorunlu haberlerin mercûh sayılarak reddedildiği bir vâkıa olarak karşımızda durmaktadır.⁶⁸

İkinci olarak, yazarın muhtelifü’l-hadîs ilminin temelde sened odaklı olduğuna dair ifadesi de doğru değildir; tam aksine, bu ilim çok açık bir şekilde metin odaklıdır. Muhtelifü’l-hadîs ilminin konusu “metinleri” çelişik gözükten hadisler olduğu hâlde bu ilmin sened odaklı olduğunun iddia edilebilmesi son derece şaşırtıcıdır. Yazar görüşünü temellendirmek için ihtilafın ancak iki sahih

⁶⁵ İttisal açısından sened tenkidi erken dönemde de elbette vardır.

⁶⁶ Türcan, “Hadisçilerin Rivayet Telakkisi ve İçerik Tenkidi Meselesi”, 304.

⁶⁷ Türcan, “Hadisçilerin Rivayet Telakkisi ve İçerik Tenkidi Meselesi”, 313.

⁶⁸ Geniş bilgi için bk. Abdulcelil Alpkıray, *İhtilâfü’l-Hadis Bağlamında Metin Tenkidi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2024), 37-39.

hadis arasında olması gerektiğine işaret eder.⁶⁹ Ancak yazarın işaret ettiği husus mezkûr ilmin konusunu çelişkili hadis “metinlerinin” teşkil ettiği hakikatini elbette değiştirmemektedir. Yoksa, metinler çelişkili olmadıktan sonra senedlerin sıhhat durumları hiçbir şey ifade etmeyecektir. Ayrıca, çelişkili haberler arasında tercih yapılırken sadece senedlerin değil, metinlerin de birçok hususiyetinin dikkate alındığı bilinmektedir.

Son olarak, dikkat çekilmesi gereken bir husus da çelişkili bir durumun varlığının kabul edilmesi için, yazarın ifade ettiği gibi, her zaman senedi sahih iki hadisin olmasının zaruri bir şart olmadığıdır. Bu hususa dikkat çekici bir misal vermek gerekirse İbn Hacer, *Sünen-i Ebî Dâvud*’da geçen ve senedini sahih bulduğunu açıkça ifade ettiği bir hadisi⁷⁰ makul olmadığı gerekçesiyle kabul etmez ve söz konusu hadise muhalif olan ve siyer kaynaklarında geçen bir haberi tercih eder. Senedi sahih olan hadiste Bedir savaşı öncesinde mübarezeye çıkılırken Hz. Ali’nin yaşlı bir müşrikle eşleştiği aktarılırken siyer kaynaklarındaki haberde ise genç bir müşrikle eşleştiği bilgisi yer alır. İbn Hacer yaşlıların birbirleriyle eşleşmelerinin çok daha makul olacağını ileri sürerek senedinin sahih olduğunu ifade etmesine rağmen mezkûr hadisi kabul etmez.⁷¹ Görüldüğü üzere İbn Hacer gibi muhaddisler arasında öne çıkmış bir ismin makul olmama gerekçesi ile senedi sahih bir hadisi reddetmiş olması, yazarın “Ehl-i hadisin tamamı re’ye karşıdır”⁷², hadisçilere göre “dinî bilginin yegâne kaynağının nakil olduğu”⁷³, hadisçilerin ancak bedîhî olan durumlarda tenkit yapabildiği, ancak aklî muhakeme gerektiren durumlarda tenkit yapamadığı⁷⁴ ve muhaddislerin hadis dışında başka bir muhtevayı esas ölçü kabul etmedikleri⁷⁵ şeklindeki genellemelerinin yanlışlığını açıkça ispatlamaktadır.⁷⁶

⁶⁹ Türcan, “Hadisçilerin Rivayet Telakkisi ve İçerik Tenkidi Meselesi”, 303.

⁷⁰ Ebû Dâvud, “Cihâd”, 117.

⁷¹ Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-bârî bi-şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, nşr. Abdülaziz b. Abdullah b. Bâz (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1379), 8/298.

⁷² Türcan, “Hadisçilerin Rivayet Telakkisi ve İçerik Tenkidi Meselesi”, 308.

⁷³ Türcan, “Hadisçilerin Rivayet Telakkisi ve İçerik Tenkidi Meselesi”, 308.

⁷⁴ Türcan, “Hadisçilerin Rivayet Telakkisi ve İçerik Tenkidi Meselesi”, 307-308.

⁷⁵ Türcan, “Hadisçilerin Rivayet Telakkisi ve İçerik Tenkidi Meselesi”, 313.

⁷⁶ İbn Hacer’in bizzat *Sahih-i Buhari*’de geçen bir hadisin (Buhari, “Buyu”, 1 (No. 2047)) metninde yer alan son cümleyi sözün akışına uygun olmama sebebiyle tenkidi ve hatalı bulması hakkında bk. İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 1/215. Tirmizî’nin senedini sahih saydığı bir

Türcan isnadın hadisçilerce bir hadisin sıhhatini tespitin “yegane” yolu olduğuna dair görüşünü Şu’be b. Haccâc’ın “Hadisin sıhhati ancak isnadın sıhhati sayesinde bilinir”⁷⁷ şeklindeki sözünüle temellendirmektedir. Halbuki biz-zat Şu’be’nin umûmü’l-belvâ, nübüvvet keliminden ziyade fukahânın kelâmina benzeme ve mana nekâreti gibi gerekçelerle içerik tenkidi yaptığının somut örnekleri mevcuttur. Hatta bu örneklerden birinde o, senedi sikalardan oluşan ve *Sahîh-i Müslim*’de geçen bir hadisin⁷⁸ metnini umûmü’l-belvâ olan bir konuda tek kalma sebebiyle eleştirmiş ve kabul etmemiştir.⁷⁹ O hâlde Şu’be’nin mezkûr sözünü nasıl anlamak gerekmektedir? Şu’be bu sözünüle metin tenkidinin gerekli ancak yetersiz olduğuna işaret etmektedir. Zira bir metin lafız ve mana sorunlarından ne kadar salim olursa olsun Rasulullah’a (sav) sağlam bir senedle ulaşmadığı sürece hadis olarak kabul edilebilmesi mümkün değildir. Sonuç olarak, herhangi bir konuda sağlıklı bir kanaat edinmek için o konuyla ilgili tüm verileri bütüncül bir şekilde değerlendirmek gerektiği anlaşılmaktadır. Ayrıca, tüm hadisçileri ilgilendiren bir iddianın çok daha kapsamlı bir şekilde araştırılmasının gerektiği aşîkardır.

Yazarın biraz yukarıda atfı yapılan “Ehl-i hadisin tamamı reye karşıdır”⁸⁰ şeklindeki son derece genellemeci değerlendirmesi de oldukça sağlam bir delillendirme gerektirmekteyken yazar sadece erken dönemde ehl-i hadisin bazı üyeleri ile ehl-i rey arasında geçen tartışmalardan birtakım iktibaslar aktarır. Halbuki ehl-i hadisin bizi asıl ilgilendiren tabakası Buhârî, Müslim, Ahmed b. Hanbel, İmam Mâlik, İmam Şâfiî, Ebû Hâtîm gibi hadis ilmine öncülük eden, önemli eserleri telif eden, ilâ ilmini kuran şahsiyetler olup adı geçen kişilerin henüz İslâmî ilimlerin tam anlamıyla ihtisaslaşmadığı bir dönemde bu ilimlerin

hadis karşısında senedini zayıf bulmasına rağmen icmâa uygunluk sebebiyle tercih ettiği bir hadis hakkında geniş bilgi için bk. Çalgan, *Muhaddisler Muhteva Tenkidi Yaptı mı?*, 66. Bu örnekte de yazarın iddiasının aksine ortada senedi sahih olan iki hadis bulunmamaktadır; üstelik, senedi zayıf olan hadis icma kıstası nedeniyle tercih edilmektedir.

⁷⁷ Türcan, “Hadisçilerin Rivayet Telakkisi ve İçerik Tenkidi Meselesi”, 305.

⁷⁸ Müslim, “Mesâcid”, 290. Elbette Şu’be Müslim’den önce yaşamıştır. Burada sadece onun tenkit ettiği hadisin daha sonra Müslim’in *Sahîh*’inde yer aldığını belirtiyoruz.

⁷⁹ Ebû Muhammed Abdurrahman İbn Ebî Hâtîm er-Râzî, *İlelî’l-hadîs*, nşr. Rifat Fevzî Abdülmuttalib - Ali Abdülbâsit Mezîd (Kahire: Mektebetü’l-Hâncî, 2009), 1/221 (No. 249).

⁸⁰ Türcan, “Hadisçilerin Rivayet Telakkisi ve İçerik Tenkidi Meselesi”, 308.

genelinde önemli bir birikime sahip oldukları ve “bilgi hamalı” şeklinde bir ni-telemeyi kesinlikle hak etmedikleri bilinmektedir. Dolayısıyla bu kişiler hak-kında rey karşıtlığı gibi bir değerlendirme son derece yanlış olacaktır. “Ehl-i hadisın tamamı” ifadesi geç dönemi de kapsadığı için geç dönemdeki önde ge-len muhaddisler hakkında da bu ifadenin geçerli olmadığı açıktır. Mesela İbn Kesîr’in *Sahîhayn*’da geçen toplam yirmi hadisın metnini Kur’ân-ı Kerîm (3 ha-dis), akıl (1 hadis), icmâ (1 hadis), sahih hadisler (7 hadis) ve sağlam târihî bil-gilere (8 hadis) arz etmesi ve bunlardan on dördünü hatalı bulması onun hak-kındaki rey karşıtlığı görüşünü çürütmeye fazlasıyla delil teşkil eder.⁸¹

Son olarak, yazarın “hadislerin Kur’an’a arzı, hadisçilerin baştan beri red-dettikleri bir yöntemdir” şeklindeki önermesinin akabinde sadece Sa’îd b. Cü-beyr’den (ö. 94/713) bir anekdot aktararak yetinmesi⁸² mezkûr iddianın temel-lendirilmesi noktasında oldukça yetersizdir. Söz konusu iddianın yanlışlığını sadece erken dönemden Evzâî, Şâfiî, İbn Hibbân ve Ebû Nuaym el-İsfahânî gibi önde gelen münekkitlerin Kur’an’a arzla ilgili açık beyanları ispatlar.⁸³ Burada Şâfiî’nin Kur’an’a arza yaklaşımına açıklık getiren bir değerlendirmeyi aktar-makla iktifa etmek istiyoruz. Konuyu müstakil bir makalede ele alan Özdemir “İmâm Şâfiî’nin iddia edildiğinin aksine, ilkesel olarak hadisın Kur’ân’a arz edilmesine karşı olmadığı, birçok yerde ve konuda kendisinin de bu yöneme başvurduğu, onun “isnadın devre dışı bırakılarak hadisın sahih olup olmadığı-nın doğrudan Kur’ân’la test edilmesi ve âhâd hadislerin sahih veya zayıf kabul edilmesinde Kur’ân’a arzın isnad yöntemine takdim edilmesi” şeklindeki arz biçimlerine karşı olduğu”⁸⁴nu çalışmasında göstermiştir.

⁸¹ Geniş bilgi için bk. Mehmet Ali Çalgan, “İbn Kesîr’in El-Bidâye ve’n-nihâye’sinin Siyer Kısmında Bazı Sahîhayn Hadislerini Muhteva Tenkidinin Tahlili”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 28/1 (Haziran 2024), 303-324.

⁸² Türcan, “Hadisçilerin Rivayet Telakkisi ve İçerik Tenkidi Meselesi”, 311-312.

⁸³ Ebû Nuaym el-İsfahânî’nin sıhhati Kur’an ve akla uygunluğa bağlayan sözü ve Şâfiî’nin ilgili sözü daha önce geçmişti. Diğer beyanlar hakkında geniş bilgi için bk. Çalgan, *Muhaddisler Muhteva Tenkidi Yaptı mı?*, 127-136 (“Kur’an-ı Kerim’e Uygunluk” bölümü).

⁸⁴ İbrahim Özdemir, “İmâm Şâfiî’de Hadisın Kur’ân’a Arzı”, *Diyanet İlmî Dergi* 54/3 (2018), 15.

Sonuç

Yapılan tahlillerde görüldüğü üzere incelediğimiz çalışmalar ciddi bir takım kuramsal ve yöntemsel sorunlar barındırmaktadır. Bu makalelerde iyi temellendirilmemiş genellemeci yargılarda bulunma, eksik/büyültücü tümevarım yoluyla katıyet ifade eden hükümlerin verilmesi, yeterli delil sunmadan ikincil bir kaynağa atıf, bir konunun bütüncül bir şekilde değerlendirilmemesi, bazı ifadelerin yanlış anlaşılması ve yorumlanması, tutarsızlık içeren değerlendirmelerde bulunma, bir konuda önemli olan bir şeyin o konuda yeterli bir şart olduğunun ileri sürülmesi, yanlış bilgi kullanımı, geniş kapsamlı bir konunun sadece sınırlı birtakım başlıklar üzerinden incelenmesi, korelasyon ilişkisinin sebep-sonuç ilişkisi olarak okunması, ele alınan konuların etraflı bir şekilde incelenmemesi, güçlü delillendirme gerektiren konularda yetersiz delil sunulması ve ihtiyatlı bir dil gerektiren hususlarda genellemeci ve kesin bir dil kullanma gibi zayıf yönler ve yöntemsel yanlışlıklar tespit edilmiştir. Kuramsal açıdan bilhassa erken dönem tenkit yöntemi hakkında ciddi bir eksiklik dikkat çekmektedir. Öte yandan, anılan eksikliklerin incelediğimiz iki makaleye özgü olmadığı, konuyla ilgili diğer çalışmalarda da yaygın olarak mevcut olduğu belirtilmelidir.

Ayaz ve Türcan’ın çalışmaları yakın dönemde hazırlanmış olmalarına rağmen (sırasıyla 2021, 2019) metin tenkidiyle alakalı ülkemizde yayınlanmış olan Mazhari ve Düzenli gibi araştırmacıların makalelerinin⁸⁵ bulgularını dikkate almamaları önemli bir eksiklik olarak değerlendirilmektedir. Zira “metin tenkidi” anahtar ifadesiyle yapılacak basit bir tarama anılan makalelerin rahatlıkla bulunmasını sağlamaktadır. Yurtdışındaki metin tenkidiyle alakalı araştırmaların literatür taramasıyla bulunmaması zaten önemli bir yöntemsel sorun iken ülkemizde yakın dönemde yapılmış olan ve bulguları incelediğimiz araştırmaların konularıyla yakından irtibatlı olan makalelerden istifade edilmemesi daha da ciddi bir eksikliğe yol açmıştır. Halbuki ülkemizdeki çalışmaların en büyük sorunu olarak gözükten muhaddislerin metin tenkidiyle alakalı izah ve uygulama

⁸⁵ Nasseruddin Mazharî, “Cerh ve Ta’dil Kitaplarından Metin Tenkidi Örnekleri”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 16/1 (2018), 147-160; Muhittin Düzenli, “Metin Tenkidi Açısından İlel Eserleri: İbn Ebî Hâtim’in İlel Adlı Eseri Özelinde”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2010), 225-250.

malarına dair bulgu eksikliği sorununun çözülebilmesi için mezkûr bulgu eksikliğin giderilmesine katkı sunan önceki çalışmalardan istifade etmek son derece önem arz etmektedir.

Herhangi bir konuda ilmî araştırmaların yapıcı tenkitler ile gelişeceği açıktır. Bu kapsamda hadiste metin tenkidi konusuyla ilgili olarak metin tenkidinin sorunları, kıstasları, geçmişteki tatbikat ve günümüzdeki tenkitler üzerinde de örneklemeler yoluyla yapılacak derinlikli tahlillerin bu alanlarda yapılacak yeni araştırmalara önemli katkılar sunacağı düşünülmektedir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah eş-Şeybânî. *el-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl* (nşr. Vasiyyullah b. Muhammed Abbas). Riyad: Dâru'l-Hânî, 1422.
- Ayaz, Hacer. "Klasik Hadis Usulünde Metin Tenkidi Tartışmaları Üzerine Bir Değerlendirme". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (2021), 325-367.
- Brown Jonathan A. C. . "How We Know Early Hadith Critics Did Matn Criticism and Why It's So Hard to Find". *Islamic Law and Society*. 15 (2008), 143-184.
- Brown, Jonathan A. C. "Erken Dönem Hadis Münekkitlerinin Metin Tenkidi Yaptığını Nasıl Biliyoruz ve Bulmak Niçin Bu Kadar Zor?". çev. Salih Kesgin. *Usûl: İslam Araştırmaları* 25 (2016), 265-310.
- Çalgan, Mehmet Ali. "Türkiye'de Yapılan Metin Tenkidi Araştırmaları Kaynakçası ve Değerlendirilmesi". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 11/1 (Haziran 2024), 269-304.
- Çalgan, Mehmet Ali. *Muhaddisler Muhteva Tenkidi Yaptı mı?*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2024.
- Çalgan, Mehmet Ali. "İbn Kesîr'in El-Bidâye ve'n-nihâye'sinin Siyer Kısımında Bazı Sahîhayn Hadislerini Muhteva Tenkidinin Tahlili". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 28/1 (Haziran 2024), 303-324.
- Durays, Hâlid b. Mansûr. *Nakdu'l-metni'l-hadîsî ve eseruhû fi'l-hükmi ale'r-ruvât inde ulemâi'l-cerhi ve't-ta'dîl*. Riyad: Dâru'l-Muhaddis, 2007.

- Düzenli, Muhittin. “Metin Tenkidi Açısından İlel Eserleri: İbn Ebî Hâtim’in İlel Adlı Eseri Özelinde”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2010), 225-250.
- Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdullah b. İshak. *el-Müsnedü’l-müstahrec alâ Sahîhi Müslim*. nşr. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfiî. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1417/1996.
- İbnü’s-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdurrahman. *Mukaddimetu İbni’s-Salâh fi ulûmi’l-hadîs*. nşr. Mahir Yasin Fahl. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2002.
- Sifil, Ebubekir. “Bir İdracla Tarih Tahrif Olur mu?”. *Hadis ve Siyer Araştırmaları* 8/2 (2022), 171-221.
- Sifil, Ebubekir. “Rivâyetler Işığında Hz. Ali’nin Hz. Ebû Bekr’e Bey’atı”. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 20/2 (2022), 219-243
- Süyûtî, Ebû’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekir. *Tedrîbü’r-râvî fi şerhi Takrîbi’n-Nevevî*. nşr. Bedî Seyyid Lahhâm. I-II. Dimaşk: Dâru’l-Kelimi’t-Tayyib, 2010.
- Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas. *Cimâ’u’l-ilm*. Kahire: Dâru’l-Âsâr, 1423.
- Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas. *er-Risâle*. nşr. Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire: Mektebetü’l-Halebî, 1358/1940.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. *Sünenü’t-Tirmizî*. nşr. Beşşâr Avvâd Ma’rûf. Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1998.
- Durays, Hâlid b. Mansûr. “Metin Tenkidi ve Cerh-Tadil Âlimlerine Göre Hadis Râvileri Hakkında Verilen Hükümle İlişkisi”. çev. Salih Kesgin. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/4 (Nisan 2016), 1186-1223.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman er-Râzî. *İlelî’l-hadîs*. nşr. Rıfat Fevzî Abdülmuttalib, Ali Abdülbâsit Mezîd. Kahire: Mektebetü’l-Hâncî, 2009.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali. *Fethu’l-bârî bi-şerhi Sahîhi’l-Buhârî*. nşr. Abdülaziz b. Abdullah b. Bâz. Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1379.

- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali. *Nüzhetü'n-nazar*. nşr. İzzüddîn Düllî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1435.
- Kanarya, Bayram. *İhtilaflı Hadisler- İmam Şafii'nin Yaklaşımı*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Kırbaçoğlu, Hayri. *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Ma'rûf, Beşşâr Avvâd – Şuayb el-Arnaût. *Tahrîru Takrîbi't-Tehzîb*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1417.
- Mazharî, Nasseruddîn. "Cerh ve Ta'dîl Kitaplarından Metin Tenkidi Örnekleri". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 16/1 (2018), 147-160
- Melîbârî, Hamza b. Abdullah. *Nazarât Cedîde fî Ulûmi'l-Hadîs*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2003.
- Özdemir, İbrahim. "İmâm Şâfiî'de Hadisin Kur'ân'a Arzı". *Diyanet İlmi Dergi* 54/3 (2018), 13-37.
- Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas. *er-Risâle*. nşr. Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire: Mektebetü'l-Halebî, 1358/1940.
- Şahan, Hasan Hüseyin - Uyangör, Nihat. "Bilimsel Araştırmalarda Örneklem Seçimi". *Nitel Araştırma Yöntemleri*. ed. Mustafa Çelebi. 118-146. Ankara: Pegem Akademi, 2023.
- Topgül, Muhammed Enes. *Rivayetten Râviye: Cerh-Ta'dîl Hükümleri Nasıl Oluşturdu?* İstanbul: İFAV Yayınları, 2019.
- Türçan, Zişan. "Hadisçilerin Rivayet Telakkisi ve İçerik Tenkidi Meselesi". *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi*. 4/2 (2019), 299-316.
- Türçan, Zişan. *Hadis İlminin Oluşumunda Kelamî Düşüncenin Etkisi*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2020.



**Kemâleddîn el-Lârî'nin Felsefî Kişiliği ve Mâhiyetin Mec'ûliyeti
Meselesine İlişkin Değerlendirmelerinin Celâlüddîn ed-Devvânî ile
Karşılaştırılması**

The Philosophical Personality of Kemâleddîn al-Lârî and A Comparative of
His Evaluations on the Issue of the Createdness of the Essence with Jalâl
al-Dawwânî

Zeynelabidin HÜSEYİNİ

Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi ABD,
Assist. Assoc. Prof. Dr., Şırnak University, Faculty of Theology, Department of
Islamic Philosophy

zeynelabidinebheri@gmail.com

ORCID: 0000-0002-3214-9219

DOI: 10.47424/tasavvur.1656870

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 13 Mart / March 2025

Kabul Tarihi / Date Accepted: 21 Mayıs / May 2025

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2025

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Hüseyini, Zeynelabidin. “Kemâleddîn el-Lârî'nin Felsefî Kişiliği ve
Mâhiyetin Mec'ûliyeti Meselesine İlişkin Değerlendirmelerinin Celâlüddîn ed-Devvânî
ile Karşılaştırılması”. *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 11/1 (Haziran 2025): 703-728.

<https://doi.org/10.47424/tasavvur.1656870>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0



Öz

Osmanlı ve İran entelektüel hayatını güçlü bir şekilde etkileyen önemli şahsiyetlerin başında Celâlüddîn ed-Devvânî (ö. 908/1502) gelmektedir. Nitekim onun eserlerine birçok âlim tarafından şerh ve hâşiyelerin yazılmasının yanı sıra bunların zamanla medreselerde tedris edilmesi, farklı ilmi havzalarda Devvânî felsefesinin tevârûs edilme sürecini hızlandırmıştır. Bu bağlamda kaleme aldığı muhtasar ve önemli eserlerden biri olan *Zevrâ* üzerine öncelikle kendisinin de iki ayrı şerh kaleme alması, söz konusu metnin ele aldığı meselelerin açığa kavuşturulması için farklı âlimler tarafından ret veya tahkik cihetinden şerhlerin kaleme alınmasını beraberinde getirmiştir. Mamâfih babasıyla birlikte Devvânî'ye karşı eleştirel bir duruşu olan Mîr Gıyâsüddîn Mansûr ed-Deşteki eş-Şîrâzî (ö. 949/1542) ile Devvânî'nin talebelerinden olan Kemâleddîn el-Lârî (ö. 955/1548) *Zevrâ* metnini hem tenkide hem de tahkike dayalı bir okumaya tabi tutan isimlerin başında gelmektedir. Biz bu makalede öncelikle ulaşılabildiğimiz bilgiler çerçevesinde Kemâleddîn el-Lârî'nin hayatı, eserleri ve felsefî kişiliğine kısaca değineceğiz. Akabinde *Zevrâ* metninin temel ve ilk meselelerinden olan illetin tanımı, illet ve ma'lûl ilişkisi gibi konulardan hareketle Kemâleddîn el-Lârî'nin katkılarını belirgin kılmaya çalışacağız. Zira illeti kendi zâviyesinden tanımlayan Devvânî'nin, illetin ma'lûle olan tesirinin boyutu ile mâhiyetin mec'ûliyeti arasındaki ilişkiyi ön plana çıkartması dikkat çekicidir. Mezkûr meselelerinin Devvânî'nin kendi talebesi tarafından nasıl karşılandığının ortaya konulması, bize *Zevrâ* metnine yönelik daha sonraki çalışmalarla karşılaştırma yapabilme imkânı sunacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Devvânî, Kemâleddîn el-Lârî, *Zevrâ*, Mâhiyetin Mec'ûliyeti.

Abstract

Jalâl al-Dawwânî (d. 908/1502) was one of the most important figures who strongly influenced Ottoman and Iranian intellectual life. As a matter of fact, the fact that many scholars wrote commentaries and glosses on his works, as well as their teaching in madrasas over time, accelerated the process of the transmission of al-Dawwânî philosophy in different scholarly basins. In this context, the fact that he himself wrote two separate commentaries on al-Zawrâ, which is one of his short and important works, brought about the writing of

commentaries by different scholars to clarify the issues addressed by the text in question in terms of rejection or analysis. However, Mîr Ghiyâs al-Dîn Mansûr al-Dashtakî al-Shîrâzî (d. 949/1542), who, along with his father, had a critical stance towards al-Dawwânî, and al-Kamâl al-Dîn al-Lârî (d. 955/1548), who was one of al-Dawwânî's students, are among the leading figures who subjected the text of al-Zawrâ to both critical and critical reading. In this article, we will first briefly discuss al-Kamâl al-Dîn al-Lârî's life, works, and philosophical personality within the framework of the information we have access to. Then, we will try to clarify al-Kamâl al-Dîn al-Lârî's contributions in terms of the definition of cause, the relationship between cause and effect, which are among the first and fundamental issues of al-Zawrâ's text. It is noteworthy that al-Dawwânî, who defines the cause from his own perspective, emphasizes the relationship between the extent of the influence of the cause on the effect and the createdness of the essence/quiddity. The examination of how these issues were received by al-Dawwânî's own student will enable us to make comparisons with later studies on al-Zawrâ's text.

Keywords: Islamic Philosophy, al-Dawwânî, Kamâleddîn al-Lârî, Zawrâ, The Createdness of the Essence.

Giriş

Devvânî, önemli kelâmcı, hükemâ ve mutasavvıf âlimlerden sonra gelmesine karşılık özellikle aklî ilimler açısından önemli bir etki oluşturmuş nadide kişiliklerden birisidir. Kendisinden sonra hem yaşadığı İran coğrafyasında hem de Osmanlı'nın önemli ilmi havzalarında yetişmiş âlimler, ister eserleri isterse de öğrencileri aracılığıyla olsun bir şekilde kendisinden bigâne kalamamıştır. Eserlerinin çoğu üzerine yapılan tetkikler sonucunda Devvânî'nin felsefî görüşlerinin çok kısa bir süre içerisinde bilgi dolaşımına girdiği söylenebilir. Bu noktada Devvânî medresesinde yetişmiş öğrencilerinin farklı diyarlarda onun felsefesini ve eserlerini okutmaları, önemli bir sebep olarak zikredilebilir. Bu makalede, onun en önemli öğrencilerinden biri olan Kemâleddîn el-Lârî'nin *Zevrâ* şerhi bağlamında Devvânî'nin alımlanışını spesifik bir mesele bağlamında irdeleyeceğiz.

Meşşâî, Kelâmî, İshrâkî ve Ekberî geleneği harmanlayarak yeni bir eklektik felsefe tasavvuru ortaya koyan Devvânî, en önemli eserlerinden biri olan *Zevrâ*

metninin ilk meselesi olarak ma'lûlün illete olan ihtiyacının mâhiyete yönelik olmakla birlikte mâhiyetin mec'ûl olmadığı görüşü arasında herhangi bir çelişkinin olmadığını temellendirmeye çalışmıştır. İletin etkisinin doğrudan ma'lûlün mâhiyetine mi yoksa mâhiyetin varlıkla nitelenmesine mi olduğu, özellikle Meşşâî ve İshrâkî ekolleri birbirinden temyiz eden karakteristik görüşlerden biri olarak kabul edilir. Buna göre varlığı itibarî bir gerçeklik olarak kabul eden İshrâkî bakış açısı ma'lûlün mâhiyetinin illetin tesirine maruz kaldığını savunurken, Meşşâî doktrin ma'lûlün mâhiyetinin varlıkla nitelenmesini illetin tesiriyle ilişkili olduğunu ileri sürmüştür.

Kendisine tevârüs etmiş felsefî birikimden hareketle yeni sentezler ve özgün yaklaşımlar ortaya koyan Devvânî, bu mesele bağlamında İshrâkî bakış açısını temellendirme gayreti içerisinde olmuştur. Ona göre illetin doğrudan mâhiyete yönelik tesirini kabul edip aynı zamanda mâhiyetin mec'ûl olmadığını ileri sürmek birlikte savunulabilecek bir yaklaşımdır. Biz, özellikle mâhiyetin illetle olan ilişkisine ve mec'ûliyeti tartışmasına yönelik öğrencisi Kemâleddin el-Lârî'nin perspektifi ile Devvânî'nin mezkûr yaklaşımını karşılaştırmalı olarak irdedeceğiz. Akabinde bu meselenin devamı ve özü ile ilişkili olarak illet-ma'lûl ilişkisine kısaca değineceğiz. Türkçe literatürde görebildiğimiz kadarıyla *Tahkiku'z-zevrâ*'nın sahibi Kemâleddin el-Lârî'nin felsefî kişiliğine dair herhangi bir bilimsel çalışmanın olmaması, öncelikle onun eserlerinin ve felsefî kişiliğinin ele alınmasını gerektirmektedir. Böylece Devvânî mektebinin önemli bir ferdi olan Kemâleddin el-Lârî'nin entelektüel kişiliğinin mümkün mertebe açığa kavuşturulması hedeflenmektedir.

1. Kemâleddin el-Lârî'nin Hayatı, Eserleri ve Felsefî Kişiliği

1.1. Kemâleddin el-Lârî'nin Hayatı

Müellifimizin ismi Kemâl b. Muhammed b. Fahr b. Ali el-Lârî şeklinde en önemli eserlerinden biri olan *Tahkiku'z-zevrâ* metninin dibâcesinde zikredilir.¹ Her ne kadar hayatı hakkında ayrıntılı bilgilere sahip olamasak da Kemâleddin el-Lârî, Zevrâ adlı metnin müellifi olan Devvânî'nin en önemli talebelerinden

¹ Kemâl b. Muhammed el-Lârî, *Tahkikü'z-zevrâ*, thk. Said Ruheymiyân (Kum: İntişârât-ı Ayet-i İshrâk, 1397). Bundan sonra yazma nüshaya atıf yapılmadığı sürece bu esere dipnot verilecektir.

birisidir.² *Tahkiku'z-zevrâ*'nın Türkiye'deki yazma nüshalarında ise eserin sonunda Kemâleddin b. Hüseyin. b. Muhammed b. Ali el-Lârî olarak ismi zikredilmiştir.³ Ali b. Bâlî (ö.992/1584), *Şakâik* zeylinde Muslihuddîn el-Lârî'nin (ö.979/1572) hocaları arasında Devvânî'nin öğrencisi olarak da bilinen Mîr Kemâleddin Hüseyin'in olduğunu aktarırken,⁴ müellifimizin ismi bazı ansiklopedistler tarafından Hüseyin b. Muhammed b. Fahr b. Ali el-Lârî şeklinde de zikredilmiştir.⁵

Kemâleddin el-Lârî'nin doğum tarihi, erken dönem hayatı hakkında ayrıntılı bilgilere sahip değiliz. Ancak onun *Tahkiku'z-zevrâ* eserini 918/1512 yılında yazmasından ötürü⁶ bu tarihlerde hayatta olmasına binaen hicri dokuzuncu asrın ikinci yarısında doğduğunu ve hicri onuncu asrın başlarında yaşadığını tahmin edebiliriz. Yine aşağıda hakkında bilgi verileceği üzere *Tahkiku't-tevhid* adlı bir başka eserinin yazım tarihinin hicri 913/1507 yılı olması,⁷ bu tarihten önce doğmuş olduğunun bilgisini kesin bir şekilde bize vermektedir.

Müellifimiz el-Lârî nispesiyle daha çok bilinir olmuştur. Bu nispet günümüz İran sınırları içinde bulunan Lâristan bölgesinin merkezi şehrine göndermede bulunur. Zira yörenin en meşhur şehri Lâr'dır.⁸ el-Lârî nispesiyle başka âlimlerin de olduğu bilinmektedir. Kemâleddin el-Lârî, akla gelen isimlerin başında gelen Abdülğafûr el-Lârî'den (ö.912/1506) sonra gelip daha çok bilinen bir diğer isim olan Muslihuddîn el-Lârî'den ise önce yaşamış birisidir. Nitekim müellifimizin vefat tarihini öğrencisi olarak kabul edilen Muslihuddîn el-Lârî,

² Harun Anay, *Celâleddin ed-Devvânî: Hayatı, Eserleri, Ahlak ve Siyaset Düşüncesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994), 107.

³ Kemâl b. Muhammed el-Lârî, *Tahkikü'z-zevrâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Sütlüce, 123), 79b.

⁴ Ali b. Bâlî, *el-'İkdü'l-manzûm fî zikri efâdili'r-rûm*, ed. Suat Donuk (İstanbul: TYEKB Yayınları, 2018), 388.

⁵ Ömer b. Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin* (Beyrut: Mektebetu'l-Müessenâ-Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.), 1/640.

⁶ Lârî, *Tahkikü'z-zevrâ*, 201.

⁷ Lârî, *Tahkikü'z-zevrâ*, 109.

⁸ Rıza Kurtuluş, "Lâristan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/104-105.

dünya tarihine ilişkin Farsça kaleme aldığı *Mir'âtü'l-edvâr* adlı eserinde 955/1548-49 yılı olarak zikredip onun bu esnada Horasan'da ikâmet ettiğini dile getirmiştir.⁹ Kemâleddin el-Lârî, özellikle aklî ilimler alanında kaleme aldığı eserlerin yanı sıra tefsir, siyaset ve dil gibi alanlarda da telif eserler yazmıştır. Şimdi ulaşabildiğimiz eserlerinin kısaca bilgisini verebiliriz.

1.2. Eserleri

1-Tahkiku'l-ihlâs li-ehli'l ihtisas

Kemâleddin el-Lârî'nin *İhlâs* süresinin tefsirine yönelik kaleme aldığı bir eserdir. Tanrı'nın bir ve basit oluşunun Kelâmî, Meşşâî ve İsrâkî ekol tarafından nasıl ifade edildiğini hem dilsel hem de aklî ilkeler açısından gösteren önemli bir eser konumundadır. Eserin yazılış tarihi 914/1508'dir. Diğer eserlerinde olduğu gibi hocası Devvânî'yi metheden cümleler kurması, aralarındaki hoca-talebe ilişkisinin güçlü boyutlarını ortaya koymaktadır. Bu eseri Ahmet Faruk Güney tarafından makale formatında tahkik edilmiştir.¹⁰

2-Tahkikü'l-adalet fî siyâseti'l-memleket

Millet kütüphanesi 753 numaralı koleksiyonda yer alıp Farsça kaleme alınan bu eser 927/1521 yılında istinsah edilmiştir. Katalog bilgilerinde yanlışlıkla *Tahkikü'l-adâb fî siyaseti'l-memleket* şeklinde kaydedilmesine karşılık, metnin dibâcesinde *Tahkikü'l-adalet* şeklinde ifade edilmiştir. Eserin müellifinin ismi Kemâl b. Muhammed b. Fahr b. Ali el-Lârî şeklinde metnin dibâcesinde zikredilmiştir.¹¹ Kemâleddin el-Lârî, bu eserinde siyaset felsefesinin temel

⁹ Muslihuddin el-Lârî, *Mir'at el-edvâr* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 3156), 492a.; Onun vefat tarihine ilişkin bilgiyi Harun Anay zikretmiştir. Kemâleddin el-Lârî'nin vefat tarihine ilişkin bk. Anay, *Celâleddin ed-Devvânî: Hayatı, Eserleri, Ahlak ve Siyaset Düşüncesi*, 107.

¹⁰ Ahmet Faruk Güney, "İhlâs Süresinin Vâcip Varlığın Tek ve Basit Oluşu Bağlamındaki Yorumu: Tahkiku'l-İhlâs li-Ehli'l İhtisas", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2016), 97-145.

¹¹ Kemâl b. Muhammed el-Lârî, *Tahkikü'l-adalet fî siyaseti'l-memleket* (İstanbul: Millet Kütüphanesi, 753).

kavramlarından olan adaletin mâhiyeti ve diğer erdemlerden farkı üzerine yoğunlaşmıştır.

3- Risâle Tahkiki't-tevhid

Kemâleddin el-Lârî, sufilerin çoğunluğunun varlığın birliği öğretisini benimsediklerini, kendisinin de bu konuya ilişkin *Risâle Tahkiki't-tevhid* adlı eserini 913/1507 yılında kaleme aldığını belirtir.¹² O, bu eserine *İhlâs* süresi şerhinde de atıf yapmaktadır.¹³ Kemâleddin el-Lârî'ye katalog kayıtlarında *Tahkikü't-tefrîd li erbâbi't-tevhid* adıyla bir diğer eser daha atfedilmiştir.¹⁴ Bu her iki eserin aynı olma ihtimaline karşılık iki farklı eser olması da mukadderdir. Maalesef bu eserlere yaptığımız araştırmalar neticesinde ulaşamadık.

4- Hâşiye 'ale'l-Mutavvel

Sekkâkî'nin (ö.622/1229) *Miftâhu'l-'ulûm* eserinin belâgatla ilgili kısmına Hatib el-Kazvînî'nin özetle kaleme aldığı *Telhîşü'l-miftâh* üzerine Teftâzânî (ö. 792/1390) tarafından yazılan şerhe Kemâleddin el-Lârî tarafından hâşiye yazılmıştır. Bu eserin ulaşabildiğimiz tek nüshası Süleymaniye kütüphanesi Kılıç Ali Paşa koleksiyonunda yer almaktadır.¹⁵

5- Hâşiye 'ala dibâceti Şerhi't-Tecrîd

Kemâleddin el-Lârî'nin Devvânî'nin *Hâşiye Kâdime 'ala Şerh (el-Cedid) el-Tecrîd* eseri üzerine kaleme aldığı birkaç varaklık kısa bir hâşyesidir.¹⁶

¹² Lârî, *Tahkikü'z-zevrâ*, 109.

¹³ Güney, "İhlâs Süresinin Vâcip Varlığın Tek ve Basit Oluşu Bağlamındaki Yorumu: Tahkiku'l-İhlâs li-Ehli'l İhtisâs", 132.

¹⁴ Ali Rıza Karabulut, *Mu'cemü't-tarihi't-türasi'l-İslâmi fi mektebâti'l-alem: el-mahtutat ve'l-matbuat* (Kayseri: Dâru'l-'Akbe, ts.), 2/978.

¹⁵ Kemâl b. Muhammed el-Lârî, *Hâşiye 'ale'l-mutavvel* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 867).

¹⁶ Kemâl b. Muhammed el-Lârî, *Hâşiye 'ala dibâceti şerhi't-tecrîd* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 1626).

6-Tahkiku'z-zevrâ

Kemâleddin el-Lârî'nin en meşhur ve bilinen eseri, Devvânî'nin *Zevrâ* metni üzerine şerh formatında kaleme aldığı *Tahkiku'z-zevrâ*'dır. Devvânî'nin *Zevrâ* metni mebde ve me'âda ilişkin konuları veciz bir üslupla dile getiren önemli bir eser olup 872/1468 yılında telif edilmiştir. Öyle ki Devvânî'nin kendisi eserdeki meselelerin yoğunluğu ve zorluğuna binâen gelen talepler üzerine başlangıç kısmına ve metnin tamamına yönelik olmak üzere iki defa şerh etmiştir.¹⁷ Bu eserin mebdeye ilişkin kısmında illetin tanımı, mâhiyetin mec'ûliyeti, zâtî hudûs, illet ve ma'lûl birlikteliği, ma'lûlün mâhiyeti ve illete göre ardıl oluşu, Tanrı'nın birliği ve bilgisi, Tanrısâl nedensellik, zorunlu-mümkün ilişkisi, teselsülün imkansızlığı, ma'lûlün yokluğunun keyfiyeti, zamanın mâhiyeti, hâdislerin varlığının ve yok oluşunun niteliği ve varlık mertebeleri gibi felsefî temalar ön plana çıkarılmıştır. İkinci kısmı teşkil eden me'âd kısmında ise idrâk süreci ve mertebeleri, sûretin mâhiyeti ve dereceleri, âlemler arasındaki etkileşim, cevher-araz ilişkisi, nefsin tecerrüdü, mâhiyeti ve akıbeti gibi meseleler ele alınmıştır.¹⁸

Kemâleddin el-Lârî, Devvânî'nin *Zevrâ* metni gibi bu eser üzerine kaleme aldığı şerhinin de son derece veciz ve muhtasar bir üsluba sahip olmasına binâen daha açıklayıcı ve öğretici bir şerhin kaleme alınması gerektiği kanaatindedir.¹⁹ O, içerik ve yoğunluk açısından hocasının metninin ve şerhinin zorluklarını ortadan kaldıracak kapsayıcı bir eser yazma gayesi içerisinde olmuştur. Nitekim bu rolü üstlenen bir başka şerhin de olmadığını belirterek kendisine bu görevi vazife bilmiştir. Bu şerhin Türkiye kütüphanelerinde

¹⁷ Devvânî'nin *Risâletü'z-zevrâ*, *Şerh Hutbeti'z-zevrâ*, *Şerhu'z-zevrâ* metinleri, *Tahkiku'z-zevrâ*'yı tahkik eden Said Ruheymiyân tarafından eserin sonuna ek olarak konulmuştur. Devvânî'nin ilgili eserlerine yapacağımız atıflar bu neşre olacaktır.

¹⁸ Ebû Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Es'ad b. Muhammed Devvânî, *Risâletü'z-zevrâ*, thk. Said Ruheymiyân (Kum: İntişârât-ı Ayet-i İsrâk, 1397), 205-215.

¹⁹ Lârî, *Tahkiku'z-zevrâ*, 31.

görebildiğimiz kadarıyla yirmiden fazla nüshasının olması²⁰ Kemâleddin el-Lârî'nin Osmanlı diyarına etkisi açısından kıymeti hâizdir. Müellifimiz eserinin yazıldığı tarih olarak 918/1512 yılını açık bir şekilde zikretmiştir.²¹

Kemâleddin el-Lârî'nin *Zevrâ* metnine yönelik şerhini kendisiyle çağdaş olan Mîr Gıyâsüddîn Deşteki'nin Devvânî'ye reddiye niteliğinde ele aldığı risâlesinden önce yazıp yazmadığı noktasında kesin bir veriye sahip değiliz. Ancak 918/1512'de telif edilen bu şerhte onun Mîr Gıyâsüddîn Deşteki'nin risâlesine herhangi bir atfını göremedik. Mîr Gıyâsüddîn Deşteki eserini önce yazmış olsa bile Kemâleddin el-Lârî'nin bu reddiyeden haberi olmamış olabilir. Ayrıca Mîr Gıyâsüddîn Deşteki'nin red cihetinden kaleme aldığı şerhinin *Zevrâ* metnin hudûs meselesine yönelik kısmıyla sınırlı olduğunu belirtmemiz gerekir. Mîr Gıyâsüddîn Deşteki, zamansal hudûs gibi zâtî hudûsun da maddeye ihtiyacının kıyas edilmesine yönelik bakış açısını eleştirip metnini genel olarak bu minvalde devam ettirmiştir.²²

Zevrâ metnine yönelik ilgi sonraki yüzyıllarda yeniden ivme kazanmıştır. Mîr Gıyâsüddîn Deşteki'nin aksine biyografisine dair ayrıntılara ulaşamadığımız Mahmûd b. İlyas el-Kürdî (? [1018/1609'da hayattadır]),²³ Osmanlı

²⁰ Türkiye'deki yazma nüshaları inceleyerek derkenar notlarında müellifimizin biyografisine ilişkin bazı bilgileri bulabileceğimizi ümit etmiştik Maalesef onun hayat hikayesine ilişkin ayrıntılı bilgilere erişemedik. İlgili yazmaların künye bilgileri için bkz. Kemâl b. Muhammed el-Lârî, *Tahkikü'z-zevrâ*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa 1649, 1711, 1721, Kasidecizade 689, Bağdatlı Vehbi 802, Laleli 2529, Fatih 5329, Sütluçe Dergahı 123, Hasan Hüsnü Paşa 1178, Esad Efendi 1146; Konya: Yusuf Ağa Kütüphanesi Yusuf Ağa 180, Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü Bölge Yazma Eserler 9411; Beyazıt Kütüphanesi Beyazıt 2843, Millet Kütüphanesi Ali Emiri 4578, Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi 1354, Bursa İnebey Kütüphanesi Hüseyn Çelebi 623; İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi 167, 1466, 3796, 6322.

²¹ Lârî, *Tahkikü'z-zevrâ*, 201.

²² Mîr Gıyâsüddîn ed-Deşteki eş-Şirâzî, *Risâle li-ibtâli ba'di müdde'iyâti sâhibi'l-havrâ' ve'z-zevrâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi Yeni Cami, 1181).

²³ Bu eser; Devvânî'nin metni, şerhi ve Kemâleddîn el-Lârî'nin tahkiki dikkate alarak kaleme alınmıştır. Nitekim Kemâleddîn el-Lârî'ye bazen atıfların yapıldığı görülmektedir. Molla Şeyh el-Kürdî diye meşhur olup eş-Şeyh b. İlyas diye de bilinen müellifin ismi Ragıp Paşa

entelektüel hayatında Devvânî'nin eserlerine özel bir ihtimâm gösteren Haydarî ailesine mensup olan İbrahim b. Haydar (ö. 1156/1743)²⁴ ve Abdulkâdir b. Muhammed Said et-Tahtî (ö.1303/1885)²⁵ *Zevrâ* metnini baştan sona şerh ederken, Muslî b. Ahmed b. Mustafa el-Kastamônî (?) ise birkaç varaklık kısa bir eser²⁶ yazmıştır. Şuca Hüseyin (?) tarafından Farsçaya çevrilen²⁷ *Zevrâ* metni Osmanlı Şeyhülislamı Mûsâ Kâzım Efendi (ö.1920) tarafından ise notlarla birlikte Osmanlıca'ya çevrilmiştir.²⁸ Dolayısıyla ilk şârihlerden olan Kemâleddin el-Lârî'nin felsefî kişiliğinin bilinmesi ve mezkûr felsefî meselelere yönelik katkılarının ve eleştirilerinin tespit edilmesi, Devvânî etkisinin bilinebilmesi açısından kıymeti hâizdir. Öyle ki *Zevrâ* metnine yönelik bu literatür içerisinde Kemâleddin el-Lârî'nin tahkik ettiği şerhinin müstesna bir yerinin olduğunu belirtmemiz gerekir. Şimdi şerhinde ön plana çıkardığı hususlar bağlamında onun felsefî kişiliğini inceleyebiliriz.

1.3. Felsefî Kişiliği

Kemâleddin el-Lârî, İslam düşünce geleneğinde ön plana çıkan farklı nazarî geleneklerden istifade ederek felsefî görüşlerini inşa etme çabası içerisinde olmuştur. Tıpkı hocası Devvânî gibi İbn Sînâ (ö.428/1037), Gazzâlî

müşhasının zahriyyesinde Mahmud b. İlyas el-Kürdî diye yazılmıştır. bk. Mahmûd b. İlyas el-Kürdî, *Şerhu'z-zevrâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 1472).; Bu eserin diğer yazma eser nüshaları için bkz. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli 2530, Murat Molla 1353, Giresun Yazmalar 112; Beyâzıt Kütüphanesi Veliyüddin Efendi 3201; Kayseri Reşid Efendi Kütüphanesi 1010.

²⁴ İbrahim b. Haydar, *Şerhu'z-zevrâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 677).; Bu şerhte Kemâleddin el-Lârî'ye herhangi bir atıf görmedik.

²⁵ Abdulkâdir b. Muhammed Said et-Tahtî, *Hâşiye 'ala hâşiyeti'z-zevrâ* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, 5233).

²⁶ Muslî b. Ahmed el-Kastamônî, *Şerhu'z-zevrâ* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, 3845).

²⁷ Şuca Hüseyin, *Tercemetü'l-havârî şerhu'z-zevrâ* (İstanbul: Beyâzıt Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, 1986).

²⁸ Mustafa Akman, "Kelâm Bağlamında Mûsâ Kâzım Efendi ve Zevrâ ve Hevrâ İsimli Esere Yaptığı Tercüme ve Şerhin Sadeleştirilmesi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/50 (2017), 863-881.

(ö.505/1111), İbnü'l-Arabî (ö.638/1240) gibi farklı felsefe tasavvurlarına sahip simâlardan beslenebilmiş ve onları bir araya getirerek sentez yapabilme başarasısı gösterebilmiştir. O, kendisine tevarüs eden nazarî mirasın farklı tasavvurlarından hareketle felsefî kişiliğini inşa ederken eklektik bir bakış açısına sahip olmakla birlikte, özellikle İbnü'l-Arabî ve mektebinden ciddi bir şekilde istifade etmiştir. Buna binâen İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-hikem* ve *Fütühât* eserlerinin Kemâleddin el-Lârî'nin felsefe tasavvurunun inşa edilmesinde etkin olduğunu söyleyebiliriz. *Tahkikü'z-zevrâ*'nın başından sonuna kadar İbnü'l-Arabî'nin zikredilen eserlerinin yanı sıra Sadreddîn Konevî (ö.673/1274), İbn Türke (ö.835/1432) gibi Ekberî geleneğe mensup düşünürlerin eserlerine sıklıkla atıf yapılmıştır.²⁹ Kemâleddin el-Lârî, Aristoteles (m.ö. 384-322) ve Fârâbî'den (ö.339/950) sonra üçüncü öğretmen (Muallimu's-Sâlis) lakabını hak eden kişi olarak İbn Sînâ'yı zikreder. Öyle ki onun *eş-Şifâ*, *en-Necât* ve *el-İşârât* adlı eserlerinden ciddi bir şekilde faydalanmıştır ki kimi zaman *et-Ta'likât* ve *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât* eserinden uzun pasajlar da aktarmıştır.³⁰ Kemâleddin el-Lârî'nin atıf yaptığı İhvân-ı Sâfâ, Aynülkudât el-Hemedânî (ö.525/1131)³¹ gibi isimler de dikkat çekici olup kelâm geleneğinin önemli metinlerinden biri olan *Şerhu'l-Mevâkıf*'a da sıklıkla başvurduğu görülmektedir.

Kemâleddin el-Lârî için esas önemli olan muhakkîk filozofların varlığından haberdar olup onların ortaya koyduğu birikimle aramıza mesafe koymaktır. Zira o, keşf ve nazar sahibi kimselerin hakikati idrak etme sürecinde birbirinden farklı sonuçlara ulaşmasında bir beis olmadığını özellikle vurgular.³² Farklı sonuçlara ulaşabilmenin doğal olması kadar ekollerin ortak noktalarının da belirtilmesine onun ayrı bir önem atfettiği görülmektedir. Örneğin nazarî ekoller arasında tartışmalı konuların başında gelen Tanrısal nedensellik konusunda Allah Teala'dan başka varlıkta müessirin olmadığı konusunda

²⁹ Lârî, *Tahkikü'z-zevrâ*, 45, 49, 50, 55, 56, 60, 61, 59, 74, 77, 83, 97, 99, 101, 103, 109, 184, 188, 197.

³⁰ Lârî, *Tahkikü'z-zevrâ*, 132-140.

³¹ Lârî, *Tahkikü'z-zevrâ*, 122.

³² Lârî, *Tahkikü'z-zevrâ*, 34.

Eş'arîler, İşrâkîler ve muhakkik Meşşâîler arasında görüş birliğinin olduğunu belirtmesi önem arz etmektedir.³³ Aynı şekilde Tanrı'nın zât ve sıfatları açısından biricik olduğu ve hiçbir şeyin O'na benzemediği noktasında İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbnü'l-Arabî'nin açıkça bunu dile getirdiğini ifade etmiştir.³⁴

Kemâleddin el-Lârî, felsefe tasavvurunun inşasında büyük bir emeği ve katkısı olan hocası Devvânî'yi *insanlığın hocası (üstâzu'l-beşer)* ve *on birinci akıl* konumunda yüksek seviyeye sahip bir felsefî kişilik olarak niteler.³⁵ Özellikle başta *Zevrâ* metni olmak üzere birçok eserine Mîr Gıyâsüddîn Deştakî tarafından kaleme alınan reddiyelere ve küçümseyici bakış açısına karşılık hocasının felsefî etkinliğinin neşvü nema bulmasında Kemâleddin el-Lârî'nin ciddi bir çaba ortaya koyduğunu söyleyebiliriz. O, insanlığın hocası ve on birinci akıl gibi ulvi nitelemelerin Mîr Gıyâsüddîn Deştakî için de kullanılmasına karşılık,³⁶ Devvânî'nin böyle bir imtiyaza daha layık olduğu kanaatindedir.

Kemâleddin el-Lârî de Meşşâî, Kelâmî, İşrâkî ve Ekberî ekollerin birikiminden faydalanarak kendi görüşlerini inşa etme uğraşı içerisinde olmuştur. Buna binâen nazar ve keşf yöntemiyle meseleleri inceleyen düşünürleri birbirinden tamamen kopuk olarak ele almak yerine her birinin tahkik edilmesiyle hak olanın açığa kavuşturulması esas gayeyi oluşturmalıdır. Örneğin İbn Sînâ ve İbnü'l-Arabî'yi bir arada değerlendirecek okumaya çalışmak yeni sentezler yapabilmeyi önünü açacaktır. Aksi halde ister nazarî ister keşfî olsun kendisine tevârüs eden gelenekleri birbirlerinin rakipleri şeklinde okumaya çalışmak, Kemâleddin el-Lârî'nin benimsediği bir tutum ve yöntem değildir. Ona göre tabii ki de her insanın fıtratına ve eğilimlerine göre kendisi için elverişli olan ekole rağbet etmesi doğal olmakla birlikte insanlar arasındaki idrak ve yetkinlik mertebesinin bir olmadığı da unutulmamalıdır. Dolayısıyla *el-hikmetü'l-*

³³ Lârî, *Tahkikü'z-zevrâ*, 35.

³⁴ Lârî, *Tahkikü'z-zevrâ*, 115.

³⁵ Lârî, *Tahkikü'z-zevrâ*, 21.

³⁶ Harun Anay, "Mîr Gıyâseddin Mansûr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020).

resmiyye terkibine sıklıkla yer verip buna karşı mesafeli bir tavır takınan Kemâleddin el-Lârî, *ehl-i nazar* yerine *ehl-i keşfin* hikmet anlayışına daha yakın duran bir kişilik olarak tebarüz etmekle birlikte, onun için esas önemli olan *ehl-i tahkik* tarafında yer alabilmektir. Zira o, bu terkibi sıklıkla kullanarak *ehl-i tahkik*in ayırt edici bakış açısını özellikle vurgulamaya çalışmıştır. *Zevrâ* metnine yönelik şerhini *Tahkiku'z-zevrâ* şeklinde isimlendirmesi de manidardır. Nihâyetinde Kemâleddin el-Lârî'nin İslam düşüncesinde farklı gelenekler tarafından üretilen akli mirastan beslenen Devvânî felsefesinin ivme kazanmasında başat bir rol oynamış önemli bir felsefi kişilik olduğu pekâlâ söylenebilir. Şimdi illetin tanımlanması ile mâhiyetin mec'ûliyeti meselesi arasındaki ilişkiye dair Kemâleddin el-Lârî'nin yorumunu incelemeye geçebiliriz.

2.İlletin Tanımlanması ile Mâhiyetin Mec'ûliyeti Meselesi Arasındaki İlişki

Devvânî, *Zevrâ* eserinin hemen başında illetin tanımlanması ve mâhiyetin mec'ûliyeti³⁷ meselesi üzerine yoğunlaşır ki bu daha sonra ele alacağı meselelerin temeli mesabesinde. Devvânî, illeti şu şekilde tanımlar:

“İllet, hakikette bir şeyin kendisinin (nefsinin) sebebi olandır. O şeyin zuhur etmesi için illet olan şey hakikatte onun illeti değildir. Aksine o şeyin bir niteliğinin ortaya çıkmasının illetidir.”³⁸

Yukarıda zikredilen illetin tanımında esas vurgulanan nokta bir şeyin kendi gerçekliğini kazandığı şeyi ifade eden mâhiyetin illetin etkisine maruz kalmasıdır. Kemâleddin el-Lârî, tanımda geçen zuhur etmenin varlık ve kısımları olarak zihinsel veya harici olmak üzere ona ilişebilen bütün nitelikleri kapsadığını belirtir. Dolayısıyla bir şeyin özünün, mâhiyetinin illeti olanın asıl olup

³⁷ Mâhiyetin mec'ûliyeti tartışmasının Devvânî öncesi literatürdeki yerine ilişkin geniş bilgiler ve tartışılan bağlama ilişkin için bk. Ömer Mahir Alper, “Mahiyetin Mec'ûliyeti Bağlamında Kemalpaşazâde'nin Cürcânî Eleştirisi”, *İslam Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim: Seyyid Şerif Cürcânî Örneği*, ed. Mehmet Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 200-213.

³⁸ Devvânî, *Risâletü'z-zevrâ*, 206.

mâhiyetin farklı özelliklerle zuhur etmesini, açığa çıkmasını sağlayan diğer niteliklerin hakiki illet konumunda değerlendirilmemesi gerekir.³⁹ Buna göre haricte var olmak için fâil illete ihtiyaç duyulmasında bir ihtilafın olmaması gibi herhangi bir mümkün mâhiyetin kendisinin de illete olan gereksiniminin kaçınılmaz olduğu kabul edilmelidir. Yani mâhiyetin varlık niteliğini kazanması gibi asıl kendi gerçekliği açısından illete bağılılığı söz konusudur.

Devvânî, illetin tanımında asıl olarak ma'lûlün mâhiyetinin etkiye maruz kaldığı görüşünden hareketle mec'ûliyet tartışmalarının seyrini belirlemek ister. O, mâhiyetin mec'ûl olmadığını belirtmesine karşılık bu durumun kendisinin zikrettiği illet tanımıyla da ters düşmediği kanaatindedir. Yani insanın insan oluşunun faile muhtaç olmayışının zikredilen illet tanımıyla ters bir tarafının olmadığını özellikle vurgular. Zira, Devvânî'ye göre illet, zâtı gereği fâilin bir eseridir. Dolayısıyla insan olmaklık itibarı başka bir tesire muhtaç değildir. O, sonradan oluşan ihtiyacın nefyedilmesinin önceki ihtiyaç olgusuyla ters düşmediğini ifade eder.⁴⁰ Yani insanın mâhiyetinin bizâtihi illete muhtaç olması, insanın insan kılışının gayr-ı mec'ul oluşuyla ters düşmez.

Devvânî, *Zevrâ* üzerine kaleme aldığı şerhinde insanın insan oluşunun bir câ'ile ihtiyaç duymamasının apaçık olduğunu yine savunur. O, mâhiyetlerin zâtı gereği fâilin bir eseri olmasıyla, fâilin ma'lûlün zâtını gerektirdiği anlamının kastedildiğini ifade eder. Akabinde insanın idrak gücü aklî düzlemde ma'lûlün kendisinden varlığı soyutlar ve onunla nesnenin mâhiyetini nitelendirir. Ona göre ma'lûlden varlığı soyutlama İsrâkilerin görüşüdür. Ma'lûlün zâtı illetten meydana geldiğinde ayrıca bu zâtın kendisini bir başka açıdan ca'le konu kılacak bir câ'ile ihtiyaç duyması söz konusu değildir. Ancak bu durum

³⁹ Lârî, *Tahkikü'z-zevrâ*, 86-87.

⁴⁰ Devvânî, *Risâletü'z-zevrâ*, 206.; Devvânî'nin ilgili görüşünü aktardıktan sonra İbrahim Hâlebi el-Medârî'nin de (ö.1190/1776) bu yaklaşımdan istifade ettiğini ifade eden bir çalışma için bk. Şeyh Hasan Münzir, "Nazâriyyetü'l-İsti'dadâtü'l-Mâhiyye 'inde İbnü'l-Arâbi ve Alakatuhâ bi Nefyi'l-cebr anî'l-ibâd", *İslam Araştırmaları Dergisi* 48 (2022), 158-159.

ma'lûlün zâtı gereği câ'ile olan ihtiyacını ortadan kaldırmayı gerektirmez.⁴¹ Meşşâîlerin bakış açısı da fâilin, ma'lûlün varlık anlamıyla nitelenmesi açısından etkisinin olduğu yönündedir. O halde mâhiyetin mec'ûl olmadığı tezini benimseyen yaklaşıma göre esasında varlık niteliği açısından ma'lûlün fâilin tesirine maruz kaldığı yargısı benimsenmiştir.

Kemâleddin el-Lârî de illetin tanımı gereği mâhiyetin illeti oluşu ile yani asıl itibariyle ma'lûlün mâhiyetinin etkiye maruz kalan unsur olması ile mâhiyetin mec'ûl olmaması arasında çelişkinin olmadığını ifade eder. O, mâhiyetin illetin tesirine maruz kalarak onun mec'ûlü hüviyetinde olduğunu belirtir. Ona göre mâhiyetin kendisine yönelik tesirden sonra bir kez daha mâhiyetin mec'ûl olduğu görüşü ileri sürülemez. Örneğin insanın kendiliği ve mâhiyeti için fâilin tesirine maruz kaldığı apaçık olarak söylenebilir. Bundan sonra ikinci bir defa insanın tesire maruz kalmasından bahsedilemez. Buna binâendir ki insanın insan oluşu açısından sonraki ihtiyaç durumundan berî kalması, insanın ilk merbede mâhiyeti açısından illete muhtaç olmasıyla terslik arz etmemektedir.⁴² Dolayısıyla illetin özü gereği ma'lûlün mâhiyetine etki eden bir özelliğinin olması mâhiyetin mec'ûl olmadığı görüşüyle terslik arz etmeyebilir. Zira fâilin tesirine maruz kalan mâhiyetin kendinde varlığa gelerek tahakkuk etmesi söz konusudur. Mâhiyetin illetin etkisiyle var oluşu ile bir şeyin başka bir şey kılınması birbirinden farklılık arz eden hususlardır. Bu yüzden ca'l itibariyle insanın asıl mâhiyeti ile insanın insan oluşu arasında bir gerekliliğin olmadığı ısrarla yinelenmiştir.

⁴¹ Ebû Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Es'ad b. Muhammed Devvânî, *Şerhu'z-zevrâ*, thk. Said Ruheymiyân (Kum: İntişârât-ı Ayet-i İshrâk, 1397), 232.; Mâhiyetin mec'ûliyeti tartışmasında kritik nokta mâhiyetin varlıktan yoksun bir şekilde tesire maruz kalıp kalmaması noktasında düğümlenir. Son dönem âlimlerinden Çerkeşseyhîzâde Mehmed Tevfik Efendi'nin (ö.1901) meseleye ilişkin tahlili için bk. Yasin Apaydın, "Çerkeşseyhîzâde Mehmed Tevfik Efendi'nin Mâhiyetin Mec'ûliyeti Meselesine Dair Risâlesi: İnceleme ve Tahkik", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 2/1 (2019), 6.

⁴² Lârî, *Tahkikü'z-zevrâ*, 87-88.

Mâhiyetin mec'ûliyeti meselesinde İslam düşüncesindeki ekoller arasındaki tartışmanın odak noktası, mevcut insan örneğinde olduğu gibi hakiki bir eser için câ'ilin etkisinin insanın mâhiyetine mi yoksa varlıkla nitelenmesine mi yönelik olduğudur. Ancak Kemâleddîn el-Lârî'ye göre Meşşâiler açısından mutlak olarak bir şeyin ca'le konu olmasının reddedilmediği de söylenebilir. Yani mümkün mâhiyetin salt varlıkla veya başka bir şeyle nitelenmesi açısından değil de kendinde ittisâf edilmiş olması da ca'l sayesinde. Bununla birlikte esas ihtilaf noktası mâhiyetin bir başka şey kılınmasında câ'ile muhtaçlığının olup olmamasıdır. Kemâleddîn el-Lârî, Devvânî'nin insanın insan oluşunun bir câ'ile ihtiyaç duymamasının apaçık olduğu görüşüne katılmamaktadır. Dolayısıyla insanın kendinde bir eser oluşunda fâile ihtiyaç duyduğu gibi insanın insan oluşunda da câ'ile apaçık olarak muhtaç olmadığı kolaylıkla ileri sürülemez.⁴³ Burada Kemâleddîn el-Lârî'nin itiraz noktası insanın insan kılınışının câ'ile muhtaç olmadığı yargısının apaçık olduğu noktasıdır. Ona göre zaten tartışma konusu olan nazarî bir yargının temellendirilmesi esas olmakla birlikte bunun apaçık olduğunu ileri sürmek doğru bir yaklaşım değildir.

Devvânî, *Tecrîd* hâşiyesinde de insanın insan oluşunda câ'ile muhtaç olmadığı tezini savunmuştur. Buna göre mâhiyetin mevcut oluşu veya kendi oluşundan ziyade ca'l öncelikle mâhiyetin kendisine taalluk eder. Daha sonra akıl, mâhiyetin kendi oluşunu ve var oluşunu soyutlamaya çalışır. O halde Devvânî'ye göre bir şeyin ca'li ile o şeyin bir başka şey kılınması arasındaki fark gözetilmelidir. Nitekim Kemâleddîn el-Lârî, Devvânî'nin *Tecrid* hâşiyesindeki sözlerini aktardıktan sonra, onun açısından mâhiyetin mâhiyet kılınmasının mec'ûl olmamasına yönelik bir men'in ortaya çıkmadığını özellikle vurgular. Yani insanın insan oluşunun câ'ile muhtaçlığı gerektirmediği tezinden Devvânî'nin ödün vermediğini ifade eder. O, Devvânî'nin insanın insan oluşu gibi mâhiyetin mâhiyet oluşunun *ikincil mec'ûllerden* olduğuna yönelik bir

⁴³ Lârî, *Tahkikü'z-zevrâ*, 88.

tutum içerisinde olduğunu ifade eder.⁴⁴ Yani bir şeyin bizâtihi mâhiyetine yönelik tesir birincil mec'ûl boyutunu, o mâhiyetin bir başka şey kılınması ise ikincil düzeyde mec'ûl olma boyutunu ifade edip pekâlâ câ'ile ihtiyaç duymayabilir.

Yukarıda belirtildiği üzere câ'ile konu olan birincil düzeydeki eserin mevcut mâhiyetin kendisi mi yoksa varlık, mutlak zorunluluk, şeylik, birlik gibi ardıl nitelermelere mi özgü olduğu ekollerin farklılık noktasını oluşturur. İsrâkiler açısından varlık ve benzeri nitelermelerle mâhiyetin ittisâf edilmesi, birincil düzeyde ca'le konu olan zâta bağlıdır. Bu birincil düzeydeki zâtın ise câ'ile muhtaç olduğu açıktır. İsrâkilere göre ardıl nitelermeler için ikincil bir câ'lin etkisinin varlığını kabul etmeye gerek yoktur. Meşşâiler ise câ'ilin esere yönelik etkisinin öncelikle ma'lûlün mâhiyetinin varlıkla veya zorunlulukla nitelenmesine yönelik olduğunu kabul ederler. Nitelenmenin kendisi, ca'le konu olan esas alanı oluşturur. İnsanın mâhiyeti gibi ma'lûlün zâtı ise gerçek anlamda ca'le konu olmaz. Ancak mecazi olarak ma'lûlün zâtının ca'le ilişkisi kurulabilir. Dolayısıyla ma'lûlün illete ihtiyacının ana gerekçesi olarak imkânın tahakkuk edebilmesi için varlık ve benzeri nitelermelerin ca'le konu olması esastır.⁴⁵

Kemâleddîn el-Lârî, *ma'lûlün zâtı illetten meydana geldiğinde ayrıca bu zâtın kendisini ca'le konu kılacak bir câ'ile ihtiyaç duymadığı* şeklindeki görüşün doğru olmadığını belirtir. Zira ma'lûlün zâtının zât oluşu, zaten câ'ile muhtaç olan zâtın bir gereği konumundadır. Bu gerekliliğe binâen zâtın zât kılınmasının da câ'ile muhtaçlığı söz konusu olup ondan müstağni kalmasından bahsedilemez.⁴⁶ Yani mâhiyetin mâhiyet kılınması zorunlu olarak ca'le konu olan mâhiyetin bir uzantısı konumundadır. Zaten mâhiyet evvel emirde mec'ûl olmasaydı, mâhiyetin mâhiyet kılınmasından da bahsedilemez. Ayrıca mâhiyetin

⁴⁴ Lârî, *Tahkikü'z-zevrâ*, 93, 95.; Devvânî'nin *Tecrîd* haşiyesindeki sözlerinin ilgili kısmı için bk. Ebû Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Es'ad b. Muhammed Devvânî, *Hâşiye 'alâ şerhi Tecdî'l-Akâid*, thk. Muhammed Hüseyin ez-Zâri' 1 (Kum: Râid, 1393), 1/371-372.

⁴⁵ Lârî, *Tahkikü'z-zevrâ*, 89-90.

⁴⁶ Lârî, *Tahkikü'z-zevrâ*, 90.

yeni bir ca'lden (el-ca'lu'l-cedîd) müstağni kalabileceği ileri sürülse bile bunun öncelikle ca'le maruz kalan mâhiyetin aracılığıyla olduğu unutulmamalıdır. Hatta mâhiyetin mec'ûl olmadığı görüşünü ileri süren Meşşâîler bile mâhiyetin kendinde câ'ile olan ihtiyaçlığına binâen tamamen müstağni kaldıklarını kabul etmezler. Meşşâîlerin temel kalkış noktası, ca'lin mâhiyetin kendisine taalluk etmesinin söz konusu olmadığıdır.⁴⁷

Kemâleddîn el-Lârî'ye göre bir şeyin illetinin hakikatte o şeyin kendisi için sebep olana indirgeyen İsrâkî bakış açısı ile sufî muhakkiklerin metinleri arasında bir paralellik de söz konusudur. Buna göre başta İbnü'l-Arabî olmak üzere sufîlerin çoğunluğu da a'yân-ı sâbite mertebesinde mâhiyetin mec'ûl olduğu görüşündedir. Sufîlere göre ca'l iki kısım olup a'yân-ı sâbite mertebesinde mâhiyetin mec'ûl olması söz konusu iken, sübut ve zuhur itibarıyla mâhiyetlerle ilişkili olan bir diğer ca'l türü daha vardır. Bu ikinci ca'l harici varlık ve onu takip eden boyutlar açısındandır. Mâhiyetlerin zâtı ve istidatları ilk ca'le göre mec'ûl iken, ikinci kısma göre mec'ûl değildir.⁴⁸ Dolayısıyla mâhiyetin mec'ûl olup olmaması noktasında ekollere yapılacak atıfların dakik bir şekilde ortaya konulması önem arz eder.

Ca'lin basit ve bileşik şeklinde ayrılması, illetin tanımlanması ile mâhiyetin mec'ûliyeti arasındaki tartışmayı daha anlaşılabilir kılabilir. Nitekim Kemâleddîn el-Lârî, ca'lin basit ve bileşik olmak üzere iki kısım olduğunu belirtir. Bileşik ca'l, bir şeyin başka bir şey kılınması iken, basit ca'l ise bir şeyin kendi kılınmasıdır. Mâhiyetler mec'ûl değil derken bileşik ca'le konu olan kısmın nefyedilmesi söz konusudur. Zira şey ile kendi zâtı arasında bir başkalık yoktur. Mâhiyetler mec'ûldür denildiği zaman ise basit ca'le konu olan kısmın varlığından bahsedilmektedir. Yani bir şeyin kendisi kılınması ca'le maruz kalır. O halde mâhiyetin mec'ûl olup olmamasını kabul veya reddederken hangi kısmın kastedildiğinin kritik bir öneminin olduğu aşikardır. Ona göre Meşşâî

⁴⁷ Lârî, *Tahkikü'z-zevrâ*, 92.

⁴⁸ Lârî, *Tahkikü'z-zevrâ*, 91.

ve İsrâkî ekole mensup her bir düşünürün kendi iddiasının doğruluğunu öne sürmekle birlikte, bunların ayrıntılı delillendirmesini yaptıkları söylenemez. Ancak İsrâkî ekol açısından câ'ile konu olan ilk eserin ma'lûl mevcudun kendisi olduğu dile getirilebilir. Şüphesiz ma'lûlün mevcudiyeti onlar açısından salt mahiyetten ibarettir. Zira varlıkla nitelenme gibi durumların onlara göre itibarî bir gerçekliği vardır. Meşşâî ekole göre câ'ile ihtiyacın illeti imkândır. İmkân ise varlığın mâhiyete olan nispetini ifade eder. Dolayısıyla câ'ile muhtaç kalmayı sağlayan gerçekte nispetten ibarettir. Dolayısıyla konuyu bu şekilde ele alıp kavrayan kişi, mâhiyetin mec'ûl olmadığı görüşünü savunma biçimine yönelik herhangi bir itiraz ileri sürmeyecektir.⁴⁹

Kemâleddîn el-Lârî, her bir ekolün meseleyi ele alış keyfiyeti ve delillendirme biçiminin genel hatlarını ortaya koyarak meselenin hangi cihetlerle ret veya kabul edildiğini okuyucuya aktarma amacı içerisinde olmuştur. Özellikle mec'ûl olanın mâhiyet mi yoksa mâhiyetin varlıkla nitelenmesi mi olduğu konusunda Meşşâîler ve İsrâkîlerin görüşleri arasında keskin bir karşıtlığın olduğunu vurgulamaktan ziyade hangi açılardan birbirlerinden farklılaştığını ortaya koymaya çalışmıştır. Hocası Devvânî bile her iki ekol arasında en azından bu mesele bağlamında keskin ayrımlar olduğu kanaatinde iken, *ehl-i tahkik* mensubu bir felsefî kişilik olarak kendisi, basit ve bileşik ca'l ayrımını dikkate aldığımızda her iki ekolün görüşleri arasında bir zıtlığın olmayabileceğini ifade etmeye çalışmıştır. Tabii ki de her iki ekolün ontoloji tasavvurlarının farklılığına binaen farklı sonuçlara ve bulgulara ulaşması ve bunları ön plana çıkarması kaçınılmazdır. Buna binaen kimi zaman Kemâleddîn el-Lârî'nin İsrâkî ekolün delillendirme yöntemini eleştirmekten geri durmadığını da görmekteyiz. Örneğin birincil mec'ûl ve ikincil mec'ûl ayrımını dikkate alarak illetin asıl mâhiyete etkisi ile mâhiyetin mec'ûl olmadığı yargılarının birlikte savunulması imkânsızlık içermez. Ancak birincil mec'ûl boyutunda mâhiyetin illete ihtiyaç duyması gibi zâtın zât kılınışı açısından ikincil mec'ûl düzleminde de

⁴⁹ Lârî, *Tahkikü'z-zevrâ*, 95-96.

mâhiyetin müstağni kalabileceğini söylemek, ona göre İshrâkî ekolün tasavvurunun benimseyen Devvânî'nin de kabul ettiği yanlış bir çıkarımdır. Dolayısıyla muhakkik bir kişilik olarak müellifimiz, meseleyi tetkik ve tahkik etme uğraşı içerisinde olup yeri geldiğinde hocasını bile eleştirmekten geri durmamıştır. Şimdi Kemâleddîn el-Lârî'nin illet-ma'lûl ilişkisine dair görüşlerini incelemeye geçebiliriz. Böylece *Zevrâ* metninde aslında birbiriyle ilintili olan bu iki mesele- nin bütüncül bir bakış açısıyla değerlendirilebilmesi imkânı elde edilecektir.

3. İlet ve Ma'lûl İlişkisi

Devvânî, illet ve ma'lûl arasındaki ilişkiyi birbirinden kopuk iki ayrı unsur arasındaki etki ve edilgi süreci olarak görülmemesi gerektiğini savunur. Buna göre ma'lûl, illetin zâtına ayırık bir unsur olmayıp illetin bir veçhi, haysiyeti ve benzeri diğer uygun itibarlar açısından bir yansımasıdır. Devvânî, hemen peşi sıra ma'lûlün mahza itibari bir gerçekliğinin olduğunun da farz edilmemesi gerektiğini belirterek illet ve ma'lûlün ontolojik hüviyetlerinin birbirleriyle olan ilişkisinin altını çizer. Buna göre illete nispetle ma'lûlün bir gerçekliği olup müstakil bir varlık kategorisi olarak değerlendirilemeyeceğini vurgular.⁵⁰

Kemâleddîn el-Lârî, ma'lûlün kendi zâtı gereği var olmadığını, özü gereği illetin zâtının bir niteliği olarak ele alınması gerektiği görüşünü paylaşır. Sıfatın nitelenenle var olması gibi ma'lûlün de illetin zâtı sayesinde gerçekliğini kazanması söz konusudur. O, illet ve ma'lûl arasındaki mezkûr ilişkiye dair sûfî metafizikçilerinin yorumunu İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem* adlı eserinden aktarır. Buna göre alemin bütün parçalarıyla değişiminin aslında tek bir cevherde toplanan arazlardan ibaret olduğunu belirtir. O, illet ve ma'lûl ilişkisi açısından sufî metafizikçiler ile Eş'arîlerin arazlar konusuna yaklaşımları açısından bir benzerliğin olduğunu düşünür.⁵¹ Daha önce vurguladığımız gibi İbnü'l-Arabî ekolü ve Eş'a'rî kelâmının birçok farklı bakış açıları olmasına

⁵⁰ Devvânî, *Risâletü'z-zevrâ*, 206.

⁵¹ Lârî, *Tahkikü'z-zevrâ*, 97-98, 112.

rağmen *Tahkiku'z-zevrâ* sahibi her ikisinin ortak noktalarının da olabileceği kanaatindedir.

Kemâleddîn el-Lârî, Tanrı'nın zâtından bağımsız olarak ma'lûlün varlığının kesinlikle imkânsız olduğunu belirterek ma'lûlün aslında hakiki illet olan Tanrı'nın varlığına referansla bir değerinin ve gerçekliğinin olabileceğini düşünür. Buna göre mümkünlerin tamamı Tanrı'nın zâtının bir sıfatı konumundadır ki buradan hareketle ma'lûlün varlığının hakiki illetin zâtına bağlı olduğu söylenebilir. Ma'lûlün illete nispeti ile arazlar ve suretlerin bulundukları yere nispeti arasında bir benzerlik kuran Kemâleddîn el-Lârî, tıpkı Devvânî'nin verdiği örnekte olduğu gibi cisimde bulunan spesifik bir heyet olarak siyahlığın kendi zâtına nispetle müstakil gerçekliğinin olmadığını vurgular. Pamuğun belli bir surete bürünmesini ifade eden elbisenin bu itibarla bir gerçekliği olup pamuğa zıt bir varlığa sahip olması itibariyle yokluğu kaçınılmazdır. Dolayısıyla ister suret ister araz olsun nitelendirilene sereyan etmek, niteleyen özelliğine sahip gerçekliğin bir gereğidir.⁵²

Kısır döngü ve teselsülün imkansızlığı gereği nedensellik zincirindeki her bir şeyin doğrudan veya dolaylı bir şekilde O'nun ma'lûl konumunda olması kaçınılmazdır. Her mümkünün varlık veya yokluk taraflarından birisinin baskın gelmesi imkânsız olup bunun harici bir illetin etkisiyle olması gerekir. O'nun haricindeki bütün mümkün dairesinin her bir ferdi Tanrı'ya nispetle uygun görüldüğü şekliyle bir haysiyet ve itibardan ibarettir. Dolayısıyla ona göre varlıkta birden çok zâtın varlığı söz konusu değildir. Her ne kadar mümkünün varlığı söz konusu olsa bile bunun Zorunlu Varlık sayesinde olmasından ötürü tek bir zâtın varlığından bahsedilebilir. Tanrı, varlıkta yegâne zâta sahip olup O'nun sıfatlarının bir gereği olarak O'nunla kıyam bulan mümkünlerin varlığına işaret edilebilir. Kemâleddîn el-Lârî, Tanrı'nın sıfatlarının bir yansıması olarak varlık bulan mümkünlerin hakiki olarak değil de mecâzi bir

⁵² Lârî, *Tahkikü'z-zevrâ*, 100.

gerçekliklerinin olduğunun altını çizer. Hakiki Varlık Tanrı'ya olan bağılıkları aracılığıyla mümkünlerin varlığından bahsedilebilir.⁵³

Kemâleddîn el-Lârî, varlığın birliği öğretisini dikkate alarak illet ve ma'lûl ilişkisinin ele alınması gerektiği görüşündedir. Bütün mümkün mâhiyetlerin kendisine bağlı olduğu Hakiki Varlığın etkisi sayesinde ma'lûller varlık kazanır. Buna göre ma'lûl statüsünde yer alan âlemin Teala'dan bağımsız bir realitesinin olduğu da savunulamaz. Ma'lûllerin her biri Teala'nın bir haysiyeti ve veçhi konumundadır. Dolayısıyla illetin ma'lûle etkisinin varlığı yadsınamaz bir gerçeklik olmakla birlikte ma'lûlün mâhiyetinin kendisinin mi yoksa varlıkla nitelenmesinin mi fâil illetin tesirine maruz kaldığı, nazarî ekollerin üzerinde fikir teaddisinde bulunduğu temel bir mesele olagelmıştır. Nihâyetinde Kemâleddîn el-Lârî, illetin tanımlanması ve mâhiyetin mec'ûliyeti meselesinde genel hatlarıyla İshrâkîlerin bakış açısını, illet-ma'lûl ilişkisinde de İbnü'l-Arâbî'nin perspektifini kabul etmiştir.

Sonuç

Devvânî, İslam düşünce tarihinde önemli etkiler uyandırmış felsefî kişiliklerin başında gelmektedir. Kendisine tevârüs etmiş felsefî meseleleri farklı nazarî geleneklerden beslenerek analiz etmeye çalışmıştır. Devvânî felsefesi ve mektebine yönelik çalışmaların son zamanlarda artış göstermesi sevindirici bir durum olmasına karşılık, onun en önemli talebelerinden biri olan Kemâleddîn el-Lârî'nin felsefî kişiliği ve Devvânî ile olan ilişkisine dair çalışmalar yok gibidir. Buna binâen Devvânî'nin önemli eserlerinden biri olan *Zevrâ* üzerine müstakil bir şerh kaleme alan Kemâleddîn el-Lârî ile hocasını mâhiyetin mec'ûliyeti tartışması açısından karşılaştırmalı olarak analiz ettik.

Devvânî, illetin ma'lûle yönelik etkisi ile mâhiyetin mec'ûliyeti meselesi bağlamında, fâilin tesirinin var etmeye mi yoksa eserin müessire tabi olmasını mı gerektirdiğinin kendisinden sonra talebeleri arasında tartışılmasına zemin hazırlamıştır. *Zevrâ* metninin hemen girişinde bu probleme odaklanan Devvânî, ilk etapta mâhiyetin fâilin etkisine maruz kalmayacağı yaklaşımını

⁵³ Lârî, *Tahkikü'z-zevrâ*, 104-105.

savunan Meşşâî ve Kelâm ekolünün görüşünü reddetmiştir. O, esasında ma'lûlün mâhiyetinin illetin tesirine maruz kalmakla birlikte mâhiyetin bir başka şey kılınması itibariyle mec'ûl olmadığı şeklindeki İşrâkî ekolün yaklaşımını benimsemiştir. Hocası gibi Kemâleddin el-Lârî de ma'lûlün mâhiyetinin esas mec'ûl olan kısmı teşkil etmekle birlikte ikincil mec'ûl düzleminde câ'ile muhtaç kalınmadığına yönelik Devvânî'nin görüşünü eleştirmiştir. Ona göre tıpkı birincil mec'ûl düzleminde zâtın kendisi için olduğu gibi, mâhiyetin kendisi kılınması şeklindeki ikincil mec'ûl açısından da fâil illet olarak câ'ile ihtiyaç söz konusudur. Dolayısıyla mâhiyetin mec'ûl olmaması ile asıl olarak mâhiyetin tesire maruz kalması arasında bir tersliğin olduğunu söylemek doğru değildir. Bu noktada bir şeyin zâtının yaratılması anlamına gelen basit ca'l ve bir şeyin başka bir şey kılınması anlamına gelen bileşik ca'l ayrımının önemine değinen Kemâleddîn el-Lârî'ye göre mâhiyetin mec'ûl olmadığı yargısı bileşik ca'l ile, mâhiyetin mec'ûl olması ise basit ca'l ile ilişkilidir. Yani mâhiyetin mec'ûl olmadığını söyleyenler, esasında bileşik ca'l türünü reddederken, mâhiyetin mec'ûl olduğunu söyleyenler ise basit ca'l türünü esas aldıkları içindir. O halde basit ve bileşik ca'l ayrımı dikkate alındığında Devvânî'nin ileri sürdüğü tezin daha anlaşılır olacağı muhakkaktır.

İşrâkî ve Meşşâî ekolün bu meselede birbirinden farklı görüşlere sahip olması da Kemâleddîn el-Lârî'ye göre basit ve bileşik ca'l ayrımına yönelik yapılan vurgunun farklılığından arz gelir. Dolayısıyla Meşşâî ekol açısından mâhiyetin mec'ûl olmaması, varlıktan azade bir şekilde zâtın fâil illetin etkisine maruz kalamayacağını, bir başka deyişle bileşik ca'l kısmının reddedilmesini ifade eder. İşrâkî ekolün mâhiyetin mec'ûl olduğunu söylemesi ise fâil illetin ma'lûlün zâtını gerektirmesi görüşünü benimseyip basit ca'l kısmının esas kabul edilmesinden dolayıdır. O halde Meşşâî ekol bileşik ca'l açısından insanın insan kılınmasında fâile olan muhtaçlığını reddederken, İşrâkî ekol ise bir şeyin kendi basit zâtı açısından câ'ile muhtaç kaldığını ön plana çıkartmıştır. Bundan dolayıdır ki ma'lûlün muhtaçlık boyutunun mâhiyetine mi yoksa mâhiyetin varlıkla nitelenmesi açısından mı olduğu konusundaki farklılığın her iki ekolü birbirinden ayırttığı söylenebilir. Ayrıca mümkünün varlık ve mâhiyetinin aynılığını kabul edip etmemeye ve mâhiyetin kendisi ile bir başka şey kılınması açısından da câ'ile muhtaçlığının olup olmamasına göre de ekollerin

birbirinden temâyüz ettiği görülmektedir. Mâhiyetin ontik statüsü gereği fâile muhtaç olup olmadığı da ihtilafı perçinleyen esas noktayı oluşturmaktadır.

Kemâleddîn el-Lârî, illetin ma'lûlün mâhiyetine yönelik tesirinde varlık boyutunu tamamen hariç tutmak yerine ilk eser olarak tesire maruz kalanın mâhiyetin kendisi olduğunu vurgulamıştır. İlk eser/mec'ûl terkibine yer veren Kemâleddîn el-Lârî, varlık gibi diğer niteliklerin zâta tabi konumunda olması gerektiğini ileri sürmüştür. Dolayısıyla yeni bir ca'le muhtaç kalmaksızın varlık gibi nitelemelerin zâtın kendisinin bir fer'i konumunda olduğu savunulabilir. İlet ve ma'lûl ilişkisinin tahlilinde varlığın birliği öğretisinin yaklaşımını kabul eden Kemâleddîn el-Lârî, ma'lûlün edilgen ve mecazi bir varlığı olmasına karşılık Hak Varlık olarak Tanrı'yı bütün her şeyin tecelli etmesinin yegâne sebebi olarak görür. Tanrı, bütün her şeyin fâil illeti olmasından ötürü ister salt mâhiyet olsun isterse de varlıkla nitelenmiş şekliyle olsun mümkün ma'lûlün bağımsız bir gerçekliğinin olmadığına altı çizilmelidir. Öyle ki a'yân-ı sâbite mertebesinde bile mâhiyetin ca'le maruz kalması söz konusudur. Nihâyetinde Kemâleddîn el-Lârî, farklı nazarî geleneklerden beslenerek felsefe tasavvurunu inşa ederken başta hocası olmak üzere farklı ekollere yönelik eleştirel duruşundan geri durmamış muhakkik bir kişiliktir. O, Devvânî'nin felsefe tasavvurunu çok iyi özümsemiş biri olarak İbn Sînâ, Gazzâlî, İbnü'l-Arâbî ve takipçilerine varıncaya kadar önemli kişilere atıfta bulunarak farklı nazarî gelenekleri kendi felsefe tasavvurunda harmanlayabilmiş önemli bir entelektüel kişi olarak farklı meseleler bağlamında da analiz edilmeyi hak eden birisidir.

Kaynakça

- Akman, Mustafa. "Kelâm Bağlamında Mûsâ Kâzım Efendi ve Zevrâ ve Hevrâ İsimli Esere Yaptığı Tercüme ve Şerhin Sadeleştirilmesi". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/50 (2017), 863-881.
- Alper, Ömer Mahir. "Mahiyetin Mec'ûliyeti' Bağlamında Kemalpaşazâde'nin Cürcânî Eleştirisi". *İslam Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim: Seyyid Şerif Cürcânî Örneği*. ed. Mehmet Cüneyt Kaya. 197-233. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

- Anay, Harun. *Celâleddin ed-Devvânî: Hayatı, Eserleri, Ahlak ve Siyaset Düşüncesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994.
- Anay, Harun. “Mîr Gıyâseddîn Mansûr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/125-128. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Apaydın, Yasin. “Çerkeşşeyhîzâde Mehmed Tevfik Efendi’nin Mâhiyetin Mec’ûliyeti Meselesine Dair Risâlesi: İnceleme ve Tahkik”. *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 2/1 (2019), 1-30.
- Bâlî, Ali b. *el-‘İkdü’l-manzûm fî zikri efâdili’r-Rûm*. ed. Suat Donuk. İstanbul: TYEKB Yayınları, 2018.
- Devvânî, Ebû Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Es’ad b. Muhammed. *Hâşiye ‘alâ şerhi Tecrîdi’l-Akâid*. thk. Muhammed Hüseyin ez-Zârî’ î. 3 Cilt. Kum: Râid, 1393.
- Devvânî, Ebû Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Es’ad b. Muhammed. *Risâletü’z-zevrâ*. thk. Said Ruheymiyân. Kum: İntişârât-ı Ayet-i İsrâk, 1397.
- Devvânî, Ebû Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Es’ad b. Muhammed. *Şerhu’z-zevrâ*. thk. Said Ruheymiyân. Kum: İntişârât-ı Ayet-i İsrâk, 1397.
- Güney, Ahmet Faruk. “İhlâs Süresinin Vâcip Varlığın Tek ve Basit Oluşu Bağlamındaki Yorumu: Tahkiku’l-İhlâs li-Ehli’l İhtisas”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2016), 97-145.
- Haydar, İbrahim b. *Şerhu’z-zevrâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 677, 1b-74b.
- Hüseyin, Şuca. *Tercemetü’l-havrâ şerhu’z-zevrâ*. İstanbul: Beyâzıt Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, 1986, 1b-20b.
- Karabulut, Ali Rıza. *Mu’cemü’t-tarihi’t-türasi’l-İslâmi fî mektebâti’l-alem: el-mahtutat ve’l-matbuat*. 2 Cilt. Kayseri: Dâru’l-‘Akbe, ts.
- Kastamônî, Muslî b. Ahmed el-. *Şerhu’z-zevrâ*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, 3845, 151a-153a.

- Kehhâle, Ömer b. Rıza. *Mu 'cemu'l-müellifîn*. 4 Cilt. Beyrut: Mektebetu'l-Mües-senâ-Dâru İhyâi't-türâsî'l-Arabî, ts.
- Kurtuluş, Rıza. "Lâristan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/104-105. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Kürdî, Mahmûd b. İlyas. *Şerhu'z-zevrâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 1472, 1b-82b.
- Lârî, Kemâl b. Muhammed. *Hâşiye 'ala dibâceti Şerhi't-Tecrîd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 1626, 16a-17b.
- Lârî, Kemâl b. Muhammed. *Hâşiye 'ale'l-Mutavvel*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 867, 1b-175b.
- Lârî, Kemâl b. Muhammed. *Tahkikü'l-adalet fî siyaseti'l-memleket*. İstanbul: Millet Kütüphanesi, 753, 1b-71a.
- Lârî, Kemâl b. Muhammed. *Tahkikü'z-zevrâ*. thk. Said Ruheymiyân. Kum: İntişârât-ı Ayet-i İsrâk, 1397.
- Lârî, Kemâl b. Muhammed. *Tahkikü'z-zevrâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Sütluçe, 123, 13a-80a.
- Lârî, Muslihuddîn. *Mir 'at el-edvâr*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuru-osmaniye, 3156, 1a-524a.
- Münzir, Şeyh Hasan. "Nazâriyyetü'l-İsti'dadâtî'l-Mâhiyye 'inde İbnü'l-Arâbi ve Alakatuhâ bî Nefyi'l-cebr anî'l-ibâd". *İslam Araştırmaları Dergisi* 48 (2022), 147-182.
- Şîrâzî, Mîr Gıyâsüddîn ed-Deşteki. *Risâle li-ibtâli ba'di müdde'iyâti sâhibi'l-havrâ' ve'z-zevrâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi Yeni Cami, 1181, 224b-230.
- Tahtî, Abdulkâdir b. Muhammed Said. *Hâşiye 'ala Hâşiyeti'z-Zevrâ*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, 5233, 1b-62b.

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2025, c. 11, s. 1: 729-764

İmam-Me'mûm İlişkisinde Mezheplerin Yaklaşımı Üzerine Bir İnceleme
An Examination of the Approaches of Islamic Legal Schools on the
Imam-Ma'mum Relationship

Tacettin ÇETİNTÜRK

Dr., Uzman Öğrt., MEB, İskele Kız Anadolu İ.H.L.
Dr., Specialist Teacher, MEB, İskele Kız Anadolu İ.H.L.

cetinturktacettin@gmail.com

ORCID: 0000-0003-2171-2931

DOI: 10.47424/tasavvur.1619595

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 14 Ocak / January 2025

Kabul Tarihi / Date Accepted: 4 Nisan / April 2025

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2025

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Çetintürk, Tacettin. "İmam-Me'mûm İlişkisinde Mezheplerin Yaklaşımı Üzerine Bir İnceleme". *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 11/1 (Haziran 2025): 729-764. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.1619595>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0



Öz

Hiz. Peygamber'in (s.a.v.) dinin direği olarak ifade ettiği namaz; Kur'ân, Sünnet ve icmâ ile sabittir. Dolayısıyla akıl-bâliğ olan her Müslümana namaz ibadeti farzdır. Namazın tek başına kılınması geçerli olmakla birlikte cemaat halinde eda edilmesi daha faziletlidir. Bu konuda fıkıh mezhepleri ittifak halindedir. Mezheplerin görüş ayrılığı yaşadığı husus, imamın veya me'mûmun yükümlülüğü meselesidir. Bu çalışmada mezheplerin imamet (imamet-i suğrâ) anlayışları ve bunun özelinde imam-me'mûm ilişkisinin nasıl olduğu üzerinde durduk. Mezheplerin bu konudaki yaklaşımlarını detaylandırmak üzere imam-me'mûm ilişkisi bağlamında "me'mûmun kıraat yükümlülüğü", "imam ile me'mûmun niyetlerinin farklı olması", "mümeyyiz çocuğun imametini" ve "imamın namazının bozulması durumunda me'mûmun namazının hükmü" gibi meseleleri ele aldık. Böylece mezheplerin imamet ve imam-me'mûm ilişkisine yönelik anlayışlarından hareketle ameli-nazari tutarlılığının olup olmadığını tespit etmeye çalıştık. Ayrıca imam-me'mûm ilişkisinde mezheplerin fiili ve kavli ittibâyı şart koşup koşmadıklarını ve buna bağlı olarak *sıhhat ve butlan bakımından me'mûmun namazının, imamın namazına bağlı olup olmadığını* mezheplerin görüşleri ve görüşlerinin dayanaklarıyla ortaya koymaya çalıştık. Son olarak ittibâda me'mûmun imama bağlılığı noktasında çerçeveyi en dar ve en geniş tutan mezhepleri ortaya koymaya çalıştık.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Namaz, Cemaat, İmam, Me'mûm/Muktedî, İktidâ.

Abstract

The prayer (şalâh), which the Prophet Muhammad (peace be upon him) described as the pillar of religion, is founded upon the Qur'an, the Sunnah, and scholarly consensus (ijmâ'). Therefore, performing prayer is obligatory for every Muslim who has reached the age of maturity. Although performing prayer individually is valid, congregational prayer is deemed more virtuous. On this matter, there is a consensus among the schools of Islamic law. However, they hold differing views the obligations of the imam and the ma'mum (follower). This study examines the understanding of imamate (al-imâmah al-şuğhrâ) in different schools of Islamic law, focusing on the nature of the imam-ma'mum relationship. To elucidate the varying perspectives of these schools, this study

examines issues such as the recitation obligation of the ma'mum, differences in intention between the imam and the ma'mum, the imamate of a discerning child (mumayyiz), and the ruling on the ma'mum's prayer if the imam's prayer becomes invalid. Through an analysis of the perspectives of these schools, this study seeks to assess the consistency between theoretical principles and practical applications concerning imamate and the imam-ma'mum relationship. Additionally, we explore whether the schools require actual or verbal conformity (ittibâ') between the imam and the ma'mum and whether the validity or invalidity of the ma'mum's prayer depends on that of the imam. Finally, we aim to identify the schools that adopt the strictest and the most lenient positions concerning the ma'mum's dependency on the imam in matters of ittibâ'.

Keywords: Islamic Law, Prayer, Congregation, Imam, Follower, Leadership in Prayer, Conformity.

Giriş

İmam ve me'mûm İslâm ibadet esaslarında önemli kavramlardır. İmam kelimesi sözlükte “önder ve öncü, öne geçmek, bir şeyi idare ve sevk etmek” gibi anlamlara gelir.¹ İmamet, hem amme hukukunda hem de fıkıhın ibadet alanında kullanılan geniş bir kavramdır. İlk dönemlerde imamet sözcüğünün hem fıkıh hem de siyaset alanlarında kullanılması sebebiyle olası bir karışıklığı önlemek adına fıkıh alanında “küçük imamet” anlamına gelen *el-imâmetü's-süğrâ* veya *imâmetü's-salât* ifadeleri kullanılırken; amme hukukunda “büyük imamet” manasında *el-imâmetü'l-kübrâ/el-imâmetü'l-'uzmâ* tabirleri kullanılmıştır.²

İlerleyen süreçte ise amme hukukunda imam yerine genellikle “halife” ve “sultan” gibi ünvanlarının kullanıldığı, imam kavramının daha çok ibadet

¹ Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyîsi'l-luğa li İbn Fâris*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1991), 1/21; Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 12/22; Salim Ögüt, “İmam”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/188.

² Zeynüddin b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 1/601-602; Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhi Tenviri'l-ebâr*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvız (Riyad: Dâru Âlemi Kutub, 1423/2003), 2/77-279; Mustafa Öz - Avni İlhan, “İmâmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/201.

alanında terimleştiği ve “namaz kıldırان kimse” anlamında yaygınlık kazandığını söylemek mümkündür.³ Dolayısıyla bu çalışmada terim olarak üzerinde duracağımız kavram, *el-imâmetü's-süğrâ* ve *imâmetü's-salât* olarak da ifade edilen namaz imamlığıdır. Klasik fıkıh kitaplarında imamet, süğrâ ve kübrâ şeklinde taksim edildikten sonra *el-imâmetü's-süğrâ* “başkasının namaz kıldırana tabi olması”⁴ ve “tabi olanın namazının imamın namazına bağlanması”⁵ şeklinde tarif edilmiştir.

İmamın, imamlık yapabilmesi için cemaatin olması gerekir. Cemaat “*Namazı imamlarla birlikte kılan topluluktur.*”⁶ İmam dışında cemaati oluşturan her bir fert muktedîdir. Bu anlamda imama uyma eylemine *iktidâ*, imama uyan kimseye de *muktedî* veya *me'mûm* denilmektedir.⁷ Muktedî, namazdaki durumuna göre müdrık/ muvafık, lâhik ve mesbûk olmak üzere üç kısma ayrılır. Namazın her rekâtında imama uyan veya birinci rekâtın rükûunda imama yetişene müdrık/ muvafık, imamlarla birlikte namaza başladığı halde abdestin bozulması gibi bir mazeret sebebiyle namazdan ayrılana lâhik, ilk rekâtın rükûundan sonra imama yetişen kimseye ise mesbûk denir.⁸

İmam ile me'mûm arasındaki irtibat hakkında fıkıh ekollerinin yaklaşımları farklılık arz etmektedir. Nitekim, bazı mezhepler, me'mûmun imama tabi olması hususunda tam bir iktidânın şart olduğunu ve imamın namazının, me'mûmun namazını tazammum ettiğini öne sürerken⁹ diğer bir kısmı imam

³ Ögüt, “İmam”, 22/188; Necati Döğüş, “Dini Terminolojide İmam: Analitik Bir Yaklaşım”, *Balıkesir İlahiyat Dergisi*, (2022), 130-131.

⁴ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 1/601.

⁵ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 2/284.

⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris b. Abbâs Şâfiî, *el-Ümm*, thk. Rıf'at Fevzî Abdülmütalip (Dârü'l-Vefâ, 2001), 2/294; Mustafa Uzunpostalcı, “Cemaat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/288.

⁷ Yunus Vehbi Yavuz, “İktidâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/54.

⁸ Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Nesefî, *el-Bahrü'r-râ'ik şerhu Kenzi'd-Dekâik* (Beyrut: Darü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1997), 1/623; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 2/343; Hüseyin Kayapınar, “Mesbûk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/268.

⁹ Burhanüddîn Ebü'l-Hasan Ali b. Ebû Bekr b. Abdülcelil er-Reşidânî Merğînânî, *el-Hidâye şerhü'l-Bidâyeti'l-Mübtedî* (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990), 1-2/71-72; Nesefî, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 1/631.

ile me'mûm arasında tam bir ittibanın şart olmadığını ve onların her birinin kendi namazlarında olduğunu ileri sürmüştür.¹⁰ Sözü edilen iki yaklaşım arasında yer alıp, orta bir görüş belirten ekoller de bulunmaktadır.¹¹

Araştırdığımız kadarıyla mezheplerin imamet anlayışına yönelik müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. İmam-me'mûm ilişkisi bağlamında Arap dünyasında el- Beytârî'nin "*Bezlü'l-merâm fî fazlû'l-cemâat ve'l-ahkâmî'l-me'mûm ve'l-imâm*"¹² adlı çalışması ile el-Gâmidi'nin "*Hükmu duâi'l-me'mûm hale kırâeti'l-imâmîhi*"¹³ makalesi bulunmaktadır. Zikri geçen birinci makalede Şâfiî mezhebine göre cemaatin faziletleri ile imam ve me'mûmun hükümleri ele alınmıştır. İkinci makalede ise imam kıraatte bulunurken me'mûmun kıraatte geçen dua ifadeleri karşısındaki durumundan bahsedilmektedir. Dolayısıyla birinci çalışma Şâfiî mezhebiyle, ikinci makale de me'mûmun duasıyla sınırlı spesifik çalışmalardır. Ülkemizde ise Sami Büyükkaynak'ın "*Hadis İlimleri Açısından Namazda Kıraat Meselesi*"¹⁴ adlı yüksek lisans tezi ve aynı yazarın "*Hadis İlimleri Açısından Namazın Sahih Olması İçin Gerekli Olan Kıraatin Değerlendirilmesi*"¹⁵ makalesi ile Muhammed Çiftçi'nin "*Hanefî Mezhebi ve Buhârî Rivayetleri Çerçevesinde İmama Uyan Kişinin Fatiha Okuması*"¹⁶ başlıklı çalışması bulunmaktadır. Ayrıca Muhammed Latif Altun'un "*Evvâ ve Hanefî Fakihlerin Görüşü Bağlamında*

¹⁰ Ebû'l-Menâkıb Şihâbeddin Mahmûd b. Ahmed Zencânî, *Tahrîcû'l-fürû' 'ale'l-usûl*, thk. Muhammed Edip Salih (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1402/1982), 102; Süleyman b. Muhammed b. Ömer Büceyrimî, *el-Buceyremi 'alâ şerhi'l-Hatîb el-müsemma Tühfetü'l-Habîb 'alâ şerhi'l-Hatîb* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1428/2007), 2/151.

¹¹ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdirrahmân Hattâb er-Ruaynî, *Mevâhibü'l-celîl li-şerhi Muhtasarı Halîl*, thk. Zekerîya Umeyrat (Kahire: Dâru Alemi'l-Kutubi, 1423/2003), 2/417.

¹² Hasan b. İbrâhîm el-Baytârî ed-Dımaşkî, *Bezlü'l-merâm fî fazlû'l-cemâat ve'l-ahkâmî'l-me'mûm ve'l-imâm*, ed. Abdurraûf b. Muhammedf el-Kemâlî (Beyrut: Daru'n-Neşri'l-İslamiyye, 1423/2002).

¹³ Abdullah b. Atıyye er-Redâd el-Gâmidi, "*Hükmu duâi'l-me'mûm hale kırâeti'l-imâmîhi*", *Mecelletü'l-Mecma'i'l-Fıkhiyyi'l-İslâmî: Râbitatü'l-Âlemi'l-İslâmî* 19/21 (1427/2006), 95-122.

¹⁴ Sami Büyükkaynak, *Hadis İlimleri Açısından Namazda Kıraat Meselesi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005).

¹⁵ Sami Büyükkaynak, "*Hadis İlimleri Açısından Namazın Sahih Olması İçin Gerekli Olan Kıraatin Değerlendirilmesi*" 4/2 (2020), 24-42.

¹⁶ Muhammed Hüsnü Çiftçi, "*Hanefî Mezhebi ve Buhârî Rivayetleri Çerçevesinde İmama Uyan Kişinin Fatiha Okuması*", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 16/2 (2018), 25-50.

Namazda Kıraat ve Me'mûmun Kıraatı"¹⁷ isimli makalesi ile Adem Yenidoğan'ın "*Namazda İmama Uyan Kimsenin (Me'mûmun) Kıraatı*"¹⁸ adlı çalışması da bu alanda yazılmış eserlerdir. Ülkemizde yapılan çalışmalardan ilk üçü, hadis alanına ilişkin olup konu hakkındaki rivayetler üzerinde durulmuştur. Diğer iki makale fıkıh alanında yazılmış olmakla birlikte birincisinde, me'mûmun kıraati Hanefî mezhebi özelinde ele alındığı için belli bir mezhebin görüşüyle yetinilmiştir. Diğer makale ise -dört mezhebin görüşüne yer verilse de- sadece me'mûmun kıraatıyla sınırlı bir çalışma olmuştur. Elinizdeki bu makale ise hem dört mezhebin imamet anlayışı hem de imam-me'mûm ilişkisi özelinde farklı meselelere değinmek amacıyla kaleme alınmıştır.

1. İmam-Me'mûm İlişkisinde Mezheplerin Yaklaşımı

Klasik fıkıh eserlerinde mezheplerin imamet anlayışına ilişkin bağımsız bir çalışma veya müstakil bir konu -araştırdığımız kadarıyla- bulunmamaktadır. Bu sebeple doğrudan mezheplerin imamet düşüncesini tespit etmek ve ortaya koymak güçtür. Bu sebepten ötürü fıkıh eserlerinde geçen cemaatle namaz kılma bölümünü inceleyerek mezheplerin imamet anlayışını belirlemeye çalıştık.

1.1. Hanefî Mezhebi

Hanefî mezhebine göre fıkıh bilgisi en iyi olan kimse imam olmalıdır.¹⁹ Bu anlamda kendisini geliştirecek imkâna sahip olmayan veya bilgi düzeyi noktasında yetersiz olan kimsenin imamlık yapması Hanefî mezhebine göre mekruhtur. Örneğin, kölenin veya bedevînin imamlığı mekruhtur. Zira sözü edilen kişilerin kendilerini yetiştirme ve geliştirme imkânları sınırlıdır. Bu kimselerin eğitim ve ilim bakımından yetersiz kalmalarından ve kendilerini geliştirmede

¹⁷ Muhammed Latif Altun, "Evzâî Ve Hanefî Fakihlerin Görüşü Bağlamında Namazda Kıraat ve Me'mûmun Kıraatı", *Van Yüzyüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 45 (2019), 277-298.

¹⁸ Adem Yenidoğan, "Namazda İmama Uyan Kimsenin (Me'mûmun) Kıraatı", *Tasavvur Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 9/2 (2023), 1049-1090.

¹⁹ Alauddîn Ebû Bekr b. Mesud Kâsânî, *Bedâ'i 'u's-sanâ'i ' fi tertibi's-şerâ'i* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1986), 1/157; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1-2/69; Sirâcüddîn Ömer b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısıri İbn Nüceym, *en-Nehrü'l-fâ'ik şerhu Kenzi'd-Dekâik*, thk. Ahmed İzzü ve İnâye (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002), 1/239.

toplumun en iyileri ol(a)madıklarından imamlık yapmaları doğru değildir.²⁰ İmamlık için öne sürülen “ilim” vasfından hareketle Hanefî mezhebine göre veled-i zinanın da imamlık yapması mekruhtur. Hanefî mezhebi, bu durumu ilim ile şöyle ilişkilendirir: “*Veled-i zina, babadan yoksun büyüdüğü için ilmi anlamında kendisini geliştiremez ve bilgisizliğini gideremez.*”²¹ Kâsânî (öl. 587/1191) imametini “büyük bir emanet” olarak tanımladıktan sonra yukarıda sözü geçen kimselerin bu emaneti yerine getirecek güçte olmadıklarını zikretmektedir.²²

İmamlık için Hanefî mezhebinin ileri sürdüğü ilim şartının, aslında imam olacak kişinin aynı zamanda toplum tarafından benimsenmiş ve sözü geçerli kişi anlamına da geldiği söylenebilir. Bu yönüyle Hanefiler, imamlığı sadece namaz kıldırın bir yetki olarak görmediklerini, aynı zamanda toplumda kişiliği ve ilmi/hâkimiyeti sebebiyle bir otorite olarak da gördüklerini söylemek mümkündür. Nitekim Hanefî mezhebine göre köle, bedevî veya veled-i zinanın imam olması, toplumda anarşi ve nefretin oluşmasına sebep olacaktır.²³

Hanefî mezhebine göre imamın konumu, me’ûmun konumundan daha güçlü olmalıdır.²⁴ Nitekim Hanefî mezhebi abdest ve niyet²⁵ gibi bazı durumlarda imamı me’ûma öncelmiştir. Örneğin İmam Muhammed’e göre teyemmüm ile abdest alan kişi, su ile abdest alan kişiye imamlık yapamaz. Zira aslolan su ile abdest almaktır. Su asıl olduğundan aslın (suyun) fer’e (teyemmüm) tabi olması diğer bir ifadeyle güçlünün zayıfa bina edilmesi caiz değildir.²⁶ Aynı şekilde sürekli burun kanaması gibi özür sahibi birinin (imamın) özür sahibi olmayan kişilere (cemaate) imamlık yapması da Hanefî mezhebine göre caiz değildir. Özür sahibi kişiler, ancak kendileri gibi özür sahibi kimselere

²⁰ Merğînânî, *el-Hidâye*, 1-2/69-70; Ebû'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'îlî'l-Muhtâr*, thk. Mahmud Ebû Dakîka (Beyrut: Darü'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 1/58; İbn Nüceym, *en-Nehrü'l-fâ'ik*, 1/242.

²¹ Kâsânî, *Bedâ'î*, 1/157; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/58.

²² Kâsânî, *Bedâ'î*, 1/157.

²³ Merğînânî, *el-Hidâye*, 1-2/69; Neseî, *el-Bahrü'r-râik*, 1/607-610.

²⁴ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/258.

²⁵ İmam-me'ûm ilişkisinde niyetin durumu ayrıca detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

²⁶ Bu konuda İmam Muhammed'in böyle bir yaklaşımı olsa da Ebû Hanife'nin ve Ebû Yusuf'un yaklaşımları farklıdır. Ebû Hanife ve Ebû Yusuf'a göre, abdestte aslolan mutlak temizlik olduğundan abdest ile su alan muktedirin teyemmüm ile abdest alan imama uyması caizdir. Bkz. Merğînânî, *el-Hidâye*, 1-2/71; İbn Nüceym, *en-Nehrü'l-fâ'ik*, 1/253.

imamlık yapabilirler. Hakeza Hanefî mezhebine göre (henüz ergenliğe ulaşmamış) mümeyyiz çocuk, bâliğ olmuş bir topluluğa imamlık yapamaz.²⁷ Zira bâliğ olmuş kimseye namaz farz iken, bâliğ olmamış çocuğa ise farz değildir.

Görüldüğü üzere Hanefî mezhebi, imamlığa yüklediği anlam sebebiyle imam-me'mûm ilişkisinde oldukça sıkı davranmıştır. Öyle ki Hanefî mezhebi, iktidânın uyumuna veya imamlığın konumuna aykırı olan durumları namazın geçersizliği olarak kabul etmiştir. Aslında bunun temelinde "*Me'mûmun namazı, imamın namazı üzerine bina edilir.*" veya "*İmamın namazı cemaatin namazını tazammum eder.*" kaideleri bulunmaktadır.²⁸ Bu sebeple Hanefî mezhebine göre imamın (ilim, bâliğ, niyet ve özür sahibi gibi) durumunun muktediye göre daha kuvvetli olması gerekir.

Hanefî mezhebinin imamlığın otoritesini ve mutlaklığını kesin bir şekilde şart koştuğunu ve bu yaklaşımın bir sonucu olarak imam-me'mûm ilişkisinde ortaklık ve uyumu esas aldığını söylemek mümkündür. Bu anlamda imam ile me'mûm arasında tam bir irtibatın bulunduğu ve dolayısıyla me'mûmun namazı, imamın namazına bağlı olduğuna ilişkin Debûsî'nin (öl. 430/1039) şu ifadesi oldukça önemlidir: "*Ulemamıza göre (cemaatle kılınan namazlarda) asıl olan me'mûmun namazının imamın namazına bağlı olduğudur. Bu da şu anlama gelmektedir: İmamın namazının fasid/geçersiz olmasıyla me'mûmun namazının fasid; imamın namazının geçerli olmasıyla da me'mûmun namazının geçerli olmasıdır.*"²⁹ Aslında imam-me'mûm ilişkisinde Debûsî'nin bu ifadesi, Hanefî mezhebinin yaklaşımını net bir şekilde ortaya koymaktadır.

Yukarıdaki ifadelerden hareketle Hanefî mezhebinin (mana bakımından) imamet anlayışı hem fikhî hem de siyasi yönlüdür. Aslında Hanefî mezhebinin bu yaklaşımı söz konusu kavramın hem siyasi hem de fikhî alanında kullanılmış olmasına dayanmaktadır. Nitekim İbn Âbidîn (öl. 1252/1836) imametinin amme hukuku ile fıkıh alanındaki konumuna değindikten sonra amme hukukundaki imamet isminin, ittiba ve iktidâ konusunda namazdaki (fıkıhtaki)

²⁷ Kâsânî, *Bedâ'î*, 1/226-227; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1-2/70; İbn Nüceym, *en-Nehrü'l-fâ'ik*, 1/251; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 2/289.

²⁸ Merğînânî, *el-Hidâye*, 1-2/71-72.

²⁹ Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ Debûsî, *Te'sîsü'n-nazar* (Beyrut: Dâru İbn Zeydûn, ts.), 107.

imamete benzediğini vurgulayarak sözünü ettiğimiz hususa dikkat çekmektedir.³⁰ Ayrıca cuma namazının sıhhati için diğer mezheplerden ayrı olarak Hanefî mezhebi, idari bir kontrolü şart koşmaktadır.³¹ Şöyle ki cuma namazı, büyük cemaatle kılındığı ve hutbe ile topluma hitap edildiğinden bu namazın sosyal ve toplumsal boyutu bulunmaktadır. Hanefî mezhebine göre, toplumun selameti için böyle ulvi bir ibadet ancak devlet kontrolünde eda edilebilir. Zira devletin dâhili olmadan toplumda önemi yüksek olan bu ibadeti kaldırmak adına birbiriyle mücadele edenler olacaktır ki bu da huzursuzluğa, kargaşaya ve hatta kavgaya neden olacaktır.³² Dolayısıyla Cuma namazını kaldıracak kişinin devlet tarafından tayin edilmesi hem olası kargaşayı önlemek hem de imam üzerinden toplumsal hâkimiyeti sağlamak adına önemlidir.

Hanefî mezhebinin cuma namazı için devlet iznini şart koşmasıyla ilgili elbette siyasi gerekçe dışında nakli ve aklî deliller de bulunmaktadır.³³ Ancak burada üzerinde durduğumuz husus Hanefî mezhebinin imamlığa yüklediği anlamın sadece fikhî yönünün olmadığı bunun yanında siyasi etkisinin de bulunduğunu ortaya koymaktır. Böylece “Devlet temsilcinin izni şart koşulması” ilkesine bağlı olarak meydana gelen bu durum fıkıh-siyaset ilişkisi çerçevesinde değerlendirilmelidir.

1.2. Mâlikî Mezhebi

Mâlikî mezhebine göre fıkıh bilgisi bakımından en iyi olan kişi imam olmalıdır. Zira imamlık için en önemli vasıf fıkıh bilgisidir.³⁴ Imamlığa en layık olmanın şartı konusunda Mâlikî mezhebi, Hanefî mezhebine benzemektedir. Zira Hanefî mezhebine göre de imamlık, fıkıh ilmi bakımından en bilgili olan kişinin hakkıdır. Bununla birlikte Mâlikî mezhebine göre sürekli özrü bulunan

³⁰ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 2/277.

³¹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/82; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 2/250-252.

³² Kâsânî, *Bedâ'i*, 1/261.

³³ Bkz. Recep Çetintaş, “Hanefîlerin Cuma Namazını Devlet Başkanı veya İzin Verdiği Kimselerin Kaldırması Şartıyla Kayıtlanmasına Usûlî Bir Bakış”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2014), 207-240.

³⁴ Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1419), 1/85; Ebu'l-Velid b. Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd b. Muhammed el-Hafid, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-mukteşid* (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1428/2008), 1/162.

bir kimsenin (mekruh olmakla birlikte) cemaate imamlık yapması caizdir.³⁵ Bu yönüyle Mâlikî mezhebinin konum veya derece itibarıyla imamın, cemaatten daha üstün olması şartını aramadığı anlaşılmaktadır. Bu düşünceyi destekleyen ifadelerden biri de mümeyyiz çocuğun imametidir. Şöyle ki Mâlikî mezhebine göre mümeyyiz çocuk, bâliğ kimselere nafile namazları (farz namazları hariç) kıldırabilir.³⁶ Dolayısıyla burun kanaması gibi sürekli bir özrün bulunması ve nafile namazı konusunda Mâlikî mezhebine göre imam, cemaatten daha düşük konumda da olabilir.

Öte yandan Hanefî mezhebindeki “İmamın namazı cemaatin namazını tazammum eder.” kuralının Mâlikî mezhebi için tam anlamıyla geçerli olmadığı anlaşılmaktadır. Mâlikî mezhebinde me'mûmun namazının imamın namazına bağlı olup olmadığı konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Bununla birlikte mezhepteki genel kanaat, sehven abdestin bozulması (imamın abdestsiz olduğu unutulması) dışında me'mûmun namazı imamın namazına bağlı olduğu yönündedir.³⁷ Hatta bu durum, “Unutularak abdestsiz namaz kıldırmanın dışında imamın namazının geçersiz olması, me'mûmun da namazının geçersiz/batıl olması demektir.”³⁸ şeklinde ifade edilmiştir.

İmam-me'mûm ilişkisine bakıldığında Mâlikî mezhebinde me'mûmun namazının bütün hallerde imamın namazına bina edilmediği görülmektedir. Dolayısıyla imam-me'mûm arasındaki irtibata ilişkin Mâlikî mezhebinin yaklaşımının Hanefî mezhebinde olduğu kadar keskin olmadığı söylenebilir. Bununla birlikte Mâlikî mezhebinde imam-me'mûm irtibatının tam olmasa da ekseriyetle sağlandığı söylenebilir.

³⁵ Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafе Desûkî, *Hâşiye 'ale's-şerhi'l-kebîr* (İhyâu Kutubi'l-Arabiyye, ts.), 1/330; Habîb b. Tâhir, *el-Fıkhü'l-Mâlikî ve edilletühu* (Beyrut: Müessesetü'l-Meârif, 2007), 1/315.

³⁶ Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Gırnâtî İbn Cüzey, *el-Kavânînü'l-fıkhîyye* (Beyrut, 1979), 48; Muhammed Sekhâl Meccâcî, *el-Muhezzeb mine'l-fıkhî'l-Mâlikî ve edilletih* (Dımaşk: Daru'l-Kalem, 1431/2010), 1/146.

³⁷ Hattâb er-Ruaynî, *Mevâhibü'l-celîl*, 2/417.

³⁸ Habîb b. Tâhir, *el-Fıkhü'l-Mâlikî*, 1/314.

1.3. Şâfiî Mezhebi

Hanefî ve Mâlikî mezheplerinde olduğu gibi Şâfiî mezhebine göre de fıkıh bilgisi iyi olan kişi imamlığa en layıktır.³⁹ Bununla birlikte imam-me'mûm ilişkisinde Şâfiî mezhebinin yaklaşımı Hanefî ve Mâlikî mezheplerinden farklıdır. Diğer bir ifadeyle Şâfiî mezhebine göre, me'mûmun namazı imamın namazına bina edilemez.

Bu meyanda Şâfiî mezhebinde imam-me'mûm irtibatında me'mûmun namazı, imamın namazına bağlı olmadığını açıkça destekleyen örneklerden biri kişinin imama tabi olduktan sonra imamdan ayrılma meselesidir. Şöyle ki, Şâfiî mezhebine göre bir kimse imama uymaya niyet edip iftitah tekbirini aldıktan sonra namaz esnasında imamdan ayrılarak namazını tek başına tamamlamaya niyet edebilir. Şâfiî mezhebine göre kişinin cemaatle namaz kıldığı esnada özür⁴⁰ sebebiyle imamdan ayrılarak namazını tamamlaması caiz, özürsüz bir şekilde imamdan ayrılması ve namazını tamamlaması ise kerahetle caizdir.⁴¹

Ayrıca Şâfiî mezhebinde me'mûmun imama tabi olması hususunda aslo-lan fiili uyumdur, sözlü uyum şart değildir.⁴² Bu anlamda kıraat ve teşehhüdde me'mûm, imamın önüne geçebileceği gibi imamdan sonra gecikmeli de olabilir. Aslında bu durum dahi Şâfiî mezhebinde imam ile me'mûm arasındaki namaz irtibatının diğer mezheplerdeki gibi olmadığı ve Şâfiî mezhebine göre *İmamın namazı cemaatin namazını tazammum etmediği* anlamı ortaya çıkmaktadır. Bu

³⁹ Şâfiî, *el-Ümm*, 1/301-302; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref Nevevî, *Minhâcû't-tâlibîn*, thk. Abdulhamîd Sukhâl - Eymen Hırakî (Dimaşk: Dâru'l-Hidâye, 1431/2010), 126; Muhammed ez-Zührî Ğamrâvî, *es-Sirâcû'l-Velhâc 'ala metni'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009), 71; Büceyrimî, *el-Buceyremi 'alâ şerhi'l-Hatîb el-müsemmâ Tühfetü'l-Habîb 'alâ şerhi'l-Hatîb*, 2/140.

⁴⁰ Me'mûmun hasta veya zayıf olduğu ya da acil bir işi bulunduğu halde imamın namazı uzatması, imamın kunut duasını veya birinci tahiyyat gibi bir sünneti terk etmesi veya imamın hızlı okumasına bağlı olarak me'mûmun kendisine yetişememesi gibi durumlar özürlü haller sayılmıştır. Bkz. Ebû'l-Mehâsin Fahrülsîlâm Abdülvâhid b. İsmâil b. Ahmed Rûyânî, *Bahrü'l-mezheb fî fîrû'ı mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'î*, thk. Tarık Fethi Seyyid (Beyrut: Darü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009), 2/31-32; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîp eş-Şîrbînî el-Kâhîrî Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-minhâc*, thk. Muhammed Bekr İsmail (Beyrut: Darü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000), 1/511-512.

⁴¹ Şâfiî, *el-Ümm*, 2/304, 2/350; Rûyânî, *Bahrü'l-mezheb*, 2/267.

⁴² Büceyrimî, *el-Buceyremi 'alâ şerhi'l-Hatîb el-müsemmâ Tühfetü'l-Habîb 'alâ şerhi'l-Hatîb*, 2/151.

hususta imam Şâfiî'ye göre me'mûmun namazının imamın namazına bağlı olmadığını ve dolayısıyla her musallinin kendi adına namaz kıldığını belirten Zencânî (öl. 656/1258) Şâfiî mezhebinin yaklaşımını ortaya koymak üzere şu ifadelerde bulunmaktadır: “İmam ile me'mûm arasında bir ortaklık söz konusu değildir. Bilakis eda ve hüküm açısından herkesin namazı kendisinedir. Ayrıca imama tabi olmanın manası, zahiri/görünen fiillerde tabi olmaktır.”⁴³

Öte yandan Şâfiî mezhebi, imam-cemaat ilişkisinde konum itibarıyla imamın üstünlüğünü şart koşmadığı görülmektedir. Nitekim Şâfiî mezhebine göre, namazı tekrar etmeyecek derecede özür sahibi biri, özrü bulunmayana imamlık yapabilir. Hakeza teyemmüm sahibi su ile abdest almış kişiye, mümeyyizin bâliğ olmuş kişilere, âmânın görenlere imamlık yapması Şâfiîlere göre caizdir.⁴⁴

Şâfiî mezhebine göre cemaatle kılınan namazlarda aslolan namazın zahiri yönü olduğundan imam ile me'mûm arasında fiili irtibatın olması zorunludur. Bu sebeple Şâfiîler, me'mûm kimsenin rükû ve secde gibi eylemlerinde imamı geçmemeye veya imamdıktan sonra gecikmemeye özen göstermelidir. Ancak niyet, kıraat ve teşehhüd gibi sözlü uyumu Şâfiî mezhebi şart koşmamıştır.⁴⁵ Şâfiî mezhebinin imam-me'mûm ilişkisine yönelik yaklaşımı esas alındığında Şâfiî mezhebine göre imam ile me'mûm arasında mutlak bir irtibatın bulunmasının şart olmadığı görülmektedir.

1.4. Hanbelî Mezhebi

İmamlığa en layık kişinin taşınması gereken özellik noktasında Hanbelî mezhebinin yaklaşımı diğer üç mezhepten farklıdır. Nitekim diğer üç mezhebe göre imamlığa en layık kişi fıkıh bilgisi en iyi olandır, ancak Hanbelî mezhebine göre Kur'ân'ı en iyi okuyan imamlığa daha layıktır. Bu anlamda Hanbelî mezhebine göre imamlıkta Kur'ân'ı iyi okuyan, fıkıh bilgisi iyi olana tercih edilir.⁴⁶

⁴³ Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû'*, 102.

⁴⁴ Nevevî, *Minhâcü't-tâlibîn*, 124-125; Ğamrâvî, *Sirâcü'l-Vehhâc*, 70; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1/483; Büceyrimî, *el-Buceyremi 'alâ şerhi'l-Hatîb el-müsemnâ Tühfetü'l-Habîb 'alâ şerhi'l-Hatîb*, 2/136-139.

⁴⁵ Nevevî, *Minhâcü't-tâlibîn*, 130-131.

⁴⁶ Ebü'l-Kâsım Ömer b. Hüseyin b. Abdillâh el-Bağdâdî Hırakî, *Muhtasarü'l-Hırakî*, ed. Muhammed Zühreş-Şâviş (Dimaşk: Müessesetü Dâri's-Selâm, 1413/1993), 29; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-

Bu minvalde Hanbelî mezhebinin cumhurdan ayrıldığı diğer bir husus adalet vafıdır. Hanbelî mezhebine göre, imamlık yapacak kişinin adalet sahibi olması şarttır. Dolayısıyla Hanbelîlere göre bir kimsenin fasık imama uyması caiz değildir.⁴⁷

İmam ile me'mûm ilişkisinde Hanbelî mezhebinin yaklaşımı daha çok Mâlikî ve Şâfiî mezheplerine yakın olduğu söylenebilir. Örneğin Hanbelî mezhebi, me'mûmun kıraat yükümlülüğü konusunda Mâlikî mezhebiyle aynı görüşte iken, namaz anında me'mûmun imamdan ayrılarak namaza tek başına devam etmesi konusundaki yaklaşımı ise Şâfiî mezhebine yakındır. Yukarıda geçtiği üzere Şâfiî mezhebine göre me'mûm iftitah tekbirinden sonra özürü veya özürsüz bir şekilde imamdan ayrılabilir. Bu hususta Hanbelîler, özrü şart koşarak özür sebebiyle me'mûmun imamdan ayrılabilirliği kanaatindedirler.⁴⁸ Ayrıca Şâfiî mezhebinde olduğu gibi Hanbelî mezhebi de imam ile me'mûm arasında niyet uyumunu şart koşmuyor.⁴⁹

İmam-me'mûm ilişkisinde cumhurdan ayrı olarak Hanbelî mezhebi, imam için imamlık niyetini şart koşturur.⁵⁰ Zira Hanbelî mezhebine göre cemaatin oluşması, niyete dayanmaktadır. Bu anlamda imamın, imamlığa niyet etmeden cemaate namaz kıldırması sahih değildir.⁵¹

Cumhurda olduğu gibi Hanbelî mezhebi de imam ile me'mûm arasında fiili uyumu şart koşturur. Bu hususta İbn Kudâme (öl. 620/1223) "Me'mûm

Makdisî İbn Kudâme, *el-Muğnî*, thk. Tâhâ Muhammed ez-Zeynî (Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 1388/1968), 2/135; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed Zerkeşî, *Şerhu'z-Zerkeşî 'alâ Muhtasari'l-Hırakî*, thk. Halîl İbrâhim Abdülmün'im (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1423/2002), 1/233.

⁴⁷ Hırakî, *Muhtasaru'l-Hırakî*, 29; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî İbn Kudâme, *el-Kâfi*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki (Riyad: Dâru Âlemi Kutub, 1997), 1/293-194; Zerkeşî, *Şerhu'z-Zerkeşî*, 1/237.

⁴⁸ İbn Kudâme, *el-Kâfi*, 1/289-290; Ebû'l-Berekât Mecdüddîn Abdüsselâm b. Abdillâh b. el-Hadır el-Harrânî İbn Teymiyye, *el-Muharrer fi'l-fikh 'alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel ve me'ehu en-Nüket ve'l-fevâ'idî's-seniyye 'alâ müşkili'l-Muharrer* (Riyad: Vizaretü's-Şuûni'l-İslamiyye ve'l-Evkaf ve'd-Da' ve ve'-İrşâd, 1984), 1/96.

⁴⁹ Zerkeşî, *Şerhu'z-Zerkeşî*, 1/236.

⁵⁰ İbn Kudâme, *el-Kâfi*, 1/289.

⁵¹ İbn Kudâme, *el-Kâfi*, 1/289; İbn Teymiyye, *el-Muharrer*, 1/101.

imama tabi olmalıdır. İmamın her fiilinden sonra me'mûm da aynısını yapmalıdır." diyerek⁵² bu hususa dikkat çekmektedir. Aslında imamın namazı ile me'mûmun namazı arasındaki ilişkide Hanbelî mezhebinde tam bir ittifakın olduğu söylenemez. Bununla birlikte mezhepte genel kanaatin me'mûmun namazının imamın namazına bağlı olduğu yönündedir. Nitekim İbn Müflih (öl. 763/1362) "Bu konuda mezhep içinde ihtilaf bulunmaktadır. Tahric yoluyla me'mûmun namazını, imamın namazına bağlı olduğunu ve dolayısıyla imamın namazının geçersiz olduğunda me'mûmun namazının da geçersiz olacağını kabul edenler vardır. Bununla birlikte musannife⁵³ göre, imamın namazının geçersiz olması me'mûmun namazının geçersiz olmasını gerektirmiyor."⁵⁴ ifadelerinde bulunarak bu konuya yönelik mezhep içinde ihtilafın bulunduğunu belirtmektedir.

Görüldüğü üzere Hanbelî mezhebi, imamlık yapacak kişinin sahip olması gereken şartlar noktasında diğer hukuk ekollerine göre kısmen (özellikle imamın adaletli olması ve kıraatin fıkıh bilgisine tercih edilmesi gibi konularda) farklı düşünmektedir. Bununla birlikte Hanbelî mezhebinin, imam-me'mûm ilişkisinde Mâlikî ve Şâfiî mezhepleri arasında bir yaklaşım sergilediğini söylemek mümkündür.

Mezheplerin imamet anlayışının şekillenmesinde namaza ilişkin fûrû meselelerinin etkisi yadsınamaz. Bu sebeple imam-me'mûm irtibatına dair bazı meseleleri inceleyerek mezheplerin bu konudaki yaklaşımlarını ve sebeplerini tespit etmeye gayret göstereceğiz.

2. İmam-Me'mûm İlişkisi

İmam-me'mûm ilişkisi özelinde mezheplerin imamet düşüncesinin oluşumunda etkisi bulunan ve hükmü mezhepler arasında tartışma konusu olan belli meseleler üzerinde duracağız. Söz konusu meselelerin hükmüne yönelik mezheplerin görüşü ve bunun imamet düşüncesine etkisi ile iktifa edeceğiz.

⁵² İbn Kudâme, *el-Kâfî*, 1/292.

⁵³ Muhtemelen burada kastedilen kişi İbn Teymiyye'dir. Zira İbn Müflih, bu açıklamayı *en-Nüket* adlı eserinde yapmıştır ve onun bu eseri ise İbn Teymiyye'nin "el-Muharrer" isimli eserinin şerhidir.

⁵⁴ İbn Teymiyye, *el-Muharrer*, 1/97-99.

2.1. Me'mûmun Kıraat Yükümlülüğü

Kıraat, namazın önemli rükünlerinden biridir. Öyle ki İslâm hukuk ekolleri, imamet için kıraat bilgisini şart koşmuşlardır. Kıraat, namaz kılan kimse- nin kıyam/ayaktayken “Kur’ân’dan okuması gereken asgari miktarının okuması” demektir.⁵⁵ Kur’ân’dan okuması gereken kıraatin asgari miktarında ve mahiyetinde (Fatiha suresi veya başka surelerinin okunmasında) mezheplerin ihtilafı bulunmaktadır.⁵⁶ İslâm hukuk ekolleri, kişinin tek başına kıldığı namazlarda kıraat yükümlülüğünün gerekliliğinde ittifak ettiği halde, me'mûmun kıraat yükümlülüğünde görüş ayrılığı yaşamıştır.⁵⁷

Hanefî mezhebine göre imama tabi olan kimsenin kıraat yükümlülüğü yoktur. Daha açık bir ifadeyle Hanefî fukahâsına göre, kıraatin açık veya gizli okunduğu namazlarda me'mûm ayrıca kıraatte bulun(a)maz.⁵⁸ Hanefî mezhebine göre me'mûmun kıraati mekruhtur. Zira me'mûm, imama tabi olduğundan imamın kıraati onun için de geçerlidir.⁵⁹ Hanefî mezhebinin bu görüşü, konu hakkındaki “Kim imamın arkasında namaz kılsa imamın kıraati onun da kıraatidir.”⁶⁰ ve “İmam kendisine uyulmak için imam yapılmıştır. O tekbir aldığı anda siz

⁵⁵ M. Kâmil Yaşaroğlu, “Namaz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/354.

⁵⁶ Söz konusu ihtilaflar çalışmamızın kapsamı dışında olduğu için bu ihtilaflara ayrıca değinilmeyecektir. Mezkûr ihtilaflar için bkz. Rûyânî, *Bahrü'l-mezheb*, 2/26; Kâsânî, *Bedâ'i*, 1/160; Zerkeşi, *Şerhu'z-Zerkeşi*, 1/175; Altun, “Evzâi Ve Hanefî Fakihlerin Görüşü Bağlamında Namazda Kıraat ve Me'mûmun Kıraati”, 281-285.

⁵⁷ Me'mûmun kıraati hakkında aşağıda da görüleceği üzere çok sayıda rivayet bulunmaktadır ve bu rivayetler haber-i vâhid konumundadır. Mezkûr rivayetlerin manaya delaleti ve bu rivayetlerle amel etmede İslâm hukuk ekollerinin yaklaşımları farklı olmuştur. Nitekim mezheplerin haber-i vâhid ile amel etmek için benimsedikleri şartlar farklıdır. Mezheplerin haber-i vâhid ile amel etmede benimsedikleri şartlar için bkz. Tacettin Çetintürk, “Mezheplerin Haber-i Vâhid ile Amel Etmek İçin Benimsedikleri Şartlar ve Bu Şartların Hükümlere Etkisi -Kitâbu'l-Cenâiz Özelinde-”, *Van İlahiyat Dergisi* 9/15 (2021), 65-72.

⁵⁸ Merğînânî, *el-Hidâye*, 1-2/72; İbn Nüceym, *en-Nehrü'l-fâ'ik*, 1/195.

⁵⁹ Kâsânî, *Bedâ'i*, 1/160.

⁶⁰ Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî (Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, ts.), “İkâme”, 13.

de tekbir alın, okuduğunda susun."⁶¹ rivayetlerine dayanır.⁶² Bu rivayetleri esas alan Hanefî mezhebine göre, imamın kıraati me'mûmun kıraati sayıldığı için me'mûmun ayrıca kıraat yükümlülüğü yoktur. İbn Âbidîn bahsi geçen rivayetleri şu şekilde değerlendirmektedir: "*Hadiste murad edilen, Şâri'in, me'mûmun kıraatini yasaklayarak, imamın kıraati me'mûm için yeterli gördüğüdür.*"⁶³

Hanefilere göre me'mûmun kıraat yükümlülüğünün bulunmamasının ve mezhebin bu şekilde görüş beyan etmesinin özünde zikri geçen rivayetler bulunmaktadır. Bu rivayetler sebebiyle Hanefî mezhebinde imam ile me'mûm arasında sıkı bir irtibatın hasıl olduğu görülmektedir. Ayrıca bu durum Hanefî mezhebinde imam ile me'mûm arasında tam bir uyum, mutabık ve müşareketin olduğunu göstermektedir.

Hanefî fakihleri, imamın kıraati, me'mûmun da kıraati sayıldığını açıkça belirtmişlerdir. Nitekim Kâsânî, mezhebinin görüşünü ortaya koyacak şekilde me'mûmun kıraat yükümlülüğünün bulunmadığını şöyle ifade etmektedir: "*Kıraat bir rûkündür. Bu rûknü imam, cemaat adına fiilen yerine getirir. Böylece imamın kıraati cemaatin kıraati haline gelir.*"⁶⁴ Benzer ifadelerde bulunan İbn Nüceym ise "*Kim kâri bir imama tabi olursa, imamın kıraati kendisinin de kıraati olur.*"⁶⁵ değerlendirmesinde bulunmaktadır. Dolayısıyla bu ifadelerden Hanefî mezhebinin me'mûmun kıraatinin, imamın kıraatine tabi olduğu ve me'mûm için kıraat yükümlülüğünün bulunmadığı yönündeki görüşünün temelinde, konu hakkındaki rivayetlerin bulunduğu açıkça anlaşılmaktadır.

Şâfiî mezhebine göre, sesli ya da sessiz (fark etmeksizin) kıraatin yapıldığı tüm namazlarda me'mûmun kıraat yükümlülüğü bulunmaktadır.⁶⁶ Şâfiî

⁶¹ Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebû Dâvûd*, nşr. İzzet Ubeyd ed-De'as ve Adil es-Seyyid (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1997), "Salât", 69 (No. 604); İbn Mâce, "İkâmetü's-salavât", 13 (No.846).

⁶² Hanefî mezhebinin bu konudaki esas aldığı diğer rivayetler için bkz. Çiftçi, "Hanefî Mezhebi ve Buhârî Rivayetleri Çerçevesinde İmama Uyan Kişinin Fatiha Okuması", 28-45; Altun, "Evzâî Ve Hanefî Fakihlerin Görüşü Bağlamında Namazda Kıraat ve Me'mûmun Kıraati", 285-287; Yenidoğan, "Namazda İmama Uyan Kimsenin (Me'mûmun) Kıraati", 1058-1060.

⁶³ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 2/134.

⁶⁴ Kâsânî, *Bedâ'î*, 1/160.

⁶⁵ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 1/641.

⁶⁶ Rüyânî, *Bahrü'l-mezheb*, 2/263; Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî Gazzâlî, *el-Vecîz*, thk. Ali Muavvaz - Adil Abdülmevcüd

mezhebinin me'mûmun kıraat yapmasının gerekliliği hakkındaki görüşü "Fatihâ suresini okumayan bir kimsenin namazı olmaz."⁶⁷ ve "Kıraatsiz namaz olmaz"⁶⁸ rivayetlerine dayanmaktadır. Zikri geçen rivayetleri esas alan Şâfiî mezhebine göre, namazın her rekâtında Fatihâ'nın okunması farzdır. Hatta imam ve me'mûmun kendi sorumluluklarında eşit olduğu ilkesinin bu düşünceden hareketle oluştuğunu söylemek mümkündür.⁶⁹

Öte yandan Şâfiî mezhebine göre imamın kıraat yapması me'mûmun kıraat yükümlülüğünü ortadan kaldırmaz. Zira imam gibi me'mûm da bu rükünden sorumludur ve bizzat yerine getirmesi gerekir.⁷⁰ Bu hususta Zencânî, edâ ve hüküm yönünden imam ile me'mûmun her biri kendi namazında olduğu ve bu sebeple imama uyma, me'mûmdan Fatihâ okumasını düşürmediğini belirtmektedir.⁷¹

Zikri geçen rivayetler sebebiyle Şâfiî mezhebine göre me'mûmun kıraatinde imam ile me'mûm arasında bir ortaklık söz konusu değildir. Dolayısıyla Şâfiî mezhebinde me'mûmun namazı, imamın namazına bağlı olmadığı açıkça anlaşılmaktadır.

Mâlikî mezhebinin, me'mûmun kıraat yükümlülüğü konusunda Hanefî mezhebi ile Şâfiî mezhebinin görüşleri arasında bir tutum sergilediği görülmektedir. Şöyle ki, Mâlikî mezhebine göre imamın cehrî (açıktan) okuduğu namazlarda me'mûmun kıraat yükümlülüğü düşer. Bununla birlikte hafî (gizli)

(Beyrut: Dârü'l-Arkam, 1418/1997), 1/166; Büceyrimî, *el-Buceyremi 'alâ şerhi'l-Hatîb el-müsemmâ Tühfetü'l-Habîb 'alâ şerhi'l-Hatîb*, 2/20.

⁶⁷ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Muğîre el-Ca'fi Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (İstanbul: Mektebetü'l-İslamiyye, ts.), "Kitabu's-Salât", 95.

⁶⁸ Buhârî, "Cuz'u kırâati halfe imâm", 40 (No. 99); Ebû'l-Hüseyin b. el-Haccâc el-Kuşayrî en-Nisâbü'rî Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 2000), "Salât", 42 (No.397).

⁶⁹ Rûyânî, *Bahrü'l-mezheb*, 2/297.

⁷⁰ Ebû'l Hasan Ali b. Muhammed b. Habib b. el-Basrî Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, thk. Ali Muhammed Muavvız - Adil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1999), 2/142; Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, thk. Muhammed ez-Zühaylî (Beyrut: Dâru Kalem, 1417-1996), 1-2/244.

⁷¹ Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû'*, 103.

okunan namazlarda ise me'mûmun kıraat yapması müstehaptır.⁷² Böylece me'mûmun kıraati hususunda Mâlikî mezhebinin, Fatiha'nın açıktan okunduğu namazlarda Hanefî mezhebine, gizli okunduğu namazlarda ise Şâfiî mezhebine yakın bir görüş belirttiği söylenebilir.

Mâlikî mezhebinin bu konudaki delilleri “İmamın arkasındaki (namazlar) harîç Fatiha'nın okunmadığı her namaz eksiktir.”⁷³ ve Hz. Peygamber (s.a.s.) cehri (sesli) olarak okuduğu bir namazdan çıktıktan sonra: “Benimle beraber demin biriniz okudu mu?” diye sordu. Biri 'Evet, ben (okudum) ya Rasûlallah', dedi. Bunun üzerine Peygamber (s.a.s.) “Ben diyorum ki: Ne diye Kur'an benden alınmak isteniyor.” dedi.⁷⁴ rivayetleridir. Mâlikî mezhebi, birinci rivayeti esas alarak kişi tek başına namaz kıldığında kıraatin kendisine gerekli olduğunu kabul etmektedir. İkinci rivayete göre ise imamın açıktan okuduğu namazlarda me'mûmun ayrıca okuma yükümlülüğü bulunmamaktadır.

Me'mûmun kıraat yükümlülüğü konusunda Maliki mezhebinin görüşü konu hakkındaki rivayetlere dayanmaktadır. Nitekim İbn Rüşd, me'mûmun kıraat yükümlülüğüne değinirken hem Mâlikî mezhebinin hem de diğer mezheplerin görüşlerini ele aldıktan sonra mezheplerin bu konudaki ihtilaflarının ilgili rivayetlere dayandığını ifade etmiştir.⁷⁵

Hanbelî mezhebi ise Mâlikî mezhebine yakın bir görüş belirtmiştir. Hanbelî mezhebine göre, me'mûmun kıraat yükümlülüğü imamın sesinin duyulmasına bağlıdır. İmamın sesini duyan me'mûm, ayrıca kıraatte bulunmaz. Bununla birlikte imamın sessiz okuduğu namazlarda veya sesli okuduğu halde

⁷² Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Ali b. Nasr et-Tağlibî el-Bağdâdî Kâdî Abdülvehhâb, *İ. elİşrâf 'alâ nüketi mesâ'ili'l-hilâf*, ed. Habib b. Tâhir (Dâru İbn Hazm, 1420/1999), 1/236-240; Ebû Muhammed Abdullâh b. Ebî Zeyd Abdîrahmân el-Kayrevânî en-Nefzî İbn Ebî Zeyd, *en-Nevâdir ve'z-ziyâdât 'alâ mâ fi'l-Müdevoene min gayrihâ mine'lümmehât*, ed. Abdülfettâh Muhammed Hulv (Beyrut: Dâru'l Ğarbi'l-İslâmî, 1999), 1/179; Hattâb er-Ruaynî, *Mevâhibü'l-celîl*, 2/213-214; Desûkî, *Hâşiye 'ale's-şerhi'l-kebîr*, 1/237.

⁷³ Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed Dârekutnî, *es-Sünen* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1422/2001), 2/1114 (No. 1241).

⁷⁴ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî Abdürrezzâk, *el-Muşannef fi'l-ğadîs* (Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1435/2015), 2/415 (No. 2855); Ebû Dâvûd, “Salât”, 2 (no: 137).

⁷⁵ Daha önce Hanefî ve Şâfiîlerin konuya ilişkin görüşlerinin dayandığı rivayetlere yer verildiği için burada ayrıca değinilmeyecektir.

me'mûm duyamayacak durumdaysa me'mûmun kıraat yapması esastır.⁷⁶ "Hanbelî mezhebinin bu konudaki dayanağı, Mâlikî mezhebinin de istidlâl ettiği: "Kıraati hafî yaptığımda benimle kıraat edin, cehrî yaptığımda ise kimse benimle kıraatte bulunmasın."⁷⁷ şeklindeki rivayet ile "Kur'ân okunduğu zaman, onu dinle-yin ve sessiz durun..."⁷⁸ ayetidir.

Hanbelî mezhebine göre, imamın cehrî kıraati me'mûmun da kıraati sayılır.⁷⁹ Bu konuda İbn Teymiyye (öl. 652/1254), imamın kıraati cehrî okuduğu namazlarda me'mûmun susup, imamı dinlemesinin vacip olduğunu belirtmektedir. Ayrıca İbn Teymiyye, me'mûmun kıraat yükümlülüğünün bulunmadığı durumlar için "İmamın kıraati, kendisinin de kıraatidir." gerekçesini ileri sürmektedir.⁸⁰ Sonuç olarak Hanbelî mezhebine göre imamın hafî kıraatte bulunduğu namazlarda me'mûmun kıraat yükümlülüğü bulunurken, kıraattin cehrî olduğu namazlarda ise yükümlülüğü bulunmamaktadır. Ancak cehrî kıraatte me'mûm, imamın sesini duy(a)mazsa kıraat kendisine farz olur. Dolayısıyla Hanbelî mezhebinde me'mûmun kıraat yükümlülüğünü belirleyen kriterin, -me'mûmun işitip işitmediği açısından- imamın sesi olduğu söylenebilir.

2.2. İmam ile Me'mûmun Niyetlerinin Farklı Olması

Fıkıh mezhepleri arasında namaza ilişkin önemli ihtilaflardan biri de niyettir. Aslında niyetin namazın şartlarından biri olduğu konusunda mezhepler ittifak halindedir. Burada sözünü ettiğimiz görüş ayrılığı ise imam ile muktedirinin niyetlerinin farklı olması meselesidir.

⁷⁶ İbn Kudâme, *el-Kâfî*, 1/246; Abdurrahman b. İbrahim b. Ahmed Bahâüddîn el-Makdisî, *el-'Udde Şerhu'l-'Umde*, ed. Ahmed b. Ali (Kahire: Dârü'l-Hadis, 1424/2003), 78; Mansûr b. Yûnus b. Selâhiddîn Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ' 'an (metn)i'l-İknâ'* (Suudi Arabista: Vizâretü'l-Adl, ts.), 3/164.

⁷⁷ Dârekutnî, *es-Sünen*, 2/126 (No. 1265); Ayrıca bkz. Yenidoğan, "Namazda İmama Uyan Kimsenin (Me'mûmun) Kıraati", 77-78.

⁷⁸ el-A'râf 7/204.

⁷⁹ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, ed. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 15/258 (No. 9438); İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/41; Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed ez-Zeylaî, *Nasbu'r-Râye li Ehâdîsi'l-Hidâye*, thk. Muhammed 'Avâme (Beyrut: Müessesetü'r-reyyân, 1418/1997), 2/7.

⁸⁰ İbn Teymiyye, *el-Muharrer*, 1/70.

Hanefî mezhebine göre me'mûmun namazı, imamın namazına bağlı olduğundan hüküm bakımından me'mûmun niyet ettiği namaz, imamın namazıyla aynı veya imamın namazından daha düşük derece olmalıdır. Bu anlamda Hanefilere göre farz namazını kılan, nafîle namazını kılanı tabi olamaz. Ancak nafîle kılan, farz kılanı uyabilir. Aynı şekilde nafîle namazına niyet eden, kendisi gibi nafîle namazına niyet edene tabi olması caizdir.⁸¹ Aslında Hanefî mezhebi burada muktedînin namazının, imamın namazına bina edilmesi hususunu gözetmiştir. Bu gerekçeye binaen Hanefî mezhebi, farz niyetin nafîle niyete uymasının caiz olmadığını görüşündedir.⁸²

Öte yandan Hanefî mezhebi, imam-me'mûm ilişkisinde tam bir *ortaklık ve uyum* şartı ileri sürdüğünden söz konusu mezhebe göre imam ile me'mûmun niyet ettikleri farz namazlarının dahi aynı olması gerekir. Bu anlamda Hanefî mezhebine göre, farz namazını kılan kimsenin, farklı bir farz namazına niyet eden kimseye uyması caiz değildir. Bu hususta Merğînânî (öl. 593/1197), iktidâda ortaklık ve uyumun olması gerektiğini belirttikten sonra kılınacak iki farklı farz namazda bu şartların sağlanmadığını gerekçe göstererek iktidânın caiz olmadığını ifade etmektedir.⁸³

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Hanefî mezhebi, imam-me'mûm ilişkisinde *kuvvet- zayıflık* ilişkisini esas almıştır. Hanefî mezhebi, bu usûl-i dayanak sebebiyle imama uyacak kimsenin niyeti, imamın niyetinden daha kuvvetli olmayacağını, bununla birlikte onun niyeti imamın niyetiyle aynı (ki farklı farz namazların olmaması gerekir) veya imamın niyetinden daha zayıf olması gerektiğini kabul etmektedir. Nitekim Hanefî fukahâsından Mevsilî (öl. 683/1284), sıhhat ve fesad bakımından me'mûmun namazı, imamın namazına bina edildiğini bu sebeple zayıfın (nafîlenin) güçlüye (farza) tabi olmasının caiz olduğunu, ancak güçlünün zayıfa tabi olmasının ise caiz olmadığını belirtmektedir.⁸⁴

Şâfiî mezhebine göre, imam ile me'mûmun niyetlerinin aynı olması zorunlu değildir. Bu bakımdan Şâfiîlere göre, farz namazına niyet edenin, nafîle

⁸¹ Merğînânî, *el-Hidâye*, 1-2/72; İbn Nüceym, *en-Nehrü'l-fâ'ik*, 1/252-255.

⁸² Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/59-60; İbn Nüceym, *en-Nehrü'l-fâ'ik*, 1/252-253.

⁸³ Merğînânî, *el-Hidâye*, 1-2/72.

⁸⁴ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/60.

veya kaza namazına niyet edene uyması caizdir.⁸⁵ Şâfiî mezhebinin bu konudaki dayanağı “Muaz b. Cebel’in Hz. Peygamber ile birlikte namaz kıldıktan sonra kavminin yanına dönüp onlara aynı namazı kıldırıldığı” yönündeki rivayettir.⁸⁶ Zira bu rivayete göre Muaz b. Cebel’in kıldırıldığı namaz kendisi için nafile, kavmi için ise farz hükmündedir. Dolayısıyla burada farz nafileye tabi olmuştur. Ayrıca niyet konusunda Şâfiî mezhebi, vakit birliğini de şart koşmamaktadır. Örneğin öğle namazına niyet eden kişi, sabah namazına niyet eden kişiye tabi olabilir.⁸⁷ Gazzâlî de (öl. 505/1111) “*imam ile me’mûmun niyetlerinin aynı/uyumlu olmasının zorunlu olmadığını*” belirterek⁸⁸ bu hususa dikkat çekmektedir.

Şirbinî (öl. 977/1570), Şâfiî mezhebinin bu konudaki görüşünü ifade ettikten sonra ayrıca şu gerekçeye yer vermektedir: “*Niyetlerin farklı olmasıyla namazın nizamında bir değişiklik meydana gelmez.*”⁸⁹ Gazzâlî ve Şirbinî’nin ifadelerinden imam ile me’mûm arasında sözlü bir irtibatın olmasının zorunlu olmadığı daha ziyade uyumun fiili olduğu anlaşılmaktadır. Bu sebeple Şâfiîlere göre, kılınacak namazın şekil/nizam itibarıyla uyumlu olması zorunlu olduğu için farz namazına niyet eden, güneş tutulması namazına niyet edene ve/ya cenaze namazına niyet edene uyması caiz değildir.⁹⁰ Zira sözü edilen namazların düzen (nizam) ve kılınış biçimleri birbirinden farklıdır. Dolayısıyla Şâfiî mezhebinin, imam-me’mûm ilişkisinde daha ziyade namazın düzenini yani nizamını esas aldığı ve sözlü uyumu şart koşmadığı görülmektedir. Şâfiî mezhebinin bu yaklaşımı, aynı zamanda imam-me’mûm arasında mutlak bir uyumun zorunlu olmadığını gösterir.

İmam ile me’mûmun niyetlerinin farklı olması konusunda Mâlikî mezhebinin yaklaşımının diğer hukuk ekollerine göre daha dar olduğu söylenebilir. Şöyle ki, Mâlikî mezhebi imam ile me’mûmun namazın kendisinde

⁸⁵ Zencânî, *Tahrîcû'l-fürû*, 103; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, 1/502.

⁸⁶ Buhârî, “Kitâbu'l-Ezân”, 60 (No. 700); Müslim, “Kitâbu's-Salât”, 36.

⁸⁷ Nevevî, *Minhâcû't-tâlibîn*, 131; Büceyrimî, *el-Buceyremi 'alâ şerhi'l-Hatîb el-müsemma Tühfetü'l-Habîb 'alâ şerhi'l-Hatîb*, 2/151.

⁸⁸ Gazzâlî, *el-Vecîz*, 1/183.

⁸⁹ Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, 1/502.

⁹⁰ Nevevî, *Minhâcû't-tâlibîn*, 131; Ğamrâvî, *Sirâcû'l-Velhâc*, 76; Büceyrimî, *el-Buceyremi 'alâ şerhi'l-Hatîb el-müsemma Tühfetü'l-Habîb 'alâ şerhi'l-Hatîb*, 2/152.

birleşmelerinin şart olduğunu kabul etmektedir. Mâlikî mezhebinin bu yaklaşımına göre imam ile me'mûmun hem kılacakları namazların hem de niyetlerinin aynı olması gerekir. Örneğin öğle namazına niyet eden kişi, ikindi namazına niyet eden kişiye uyması caiz değildir.⁹¹

Öte yandan Mâlikî mezhebi, imam ile me'mûmun kılacakları namazın vafında (edâ veya kaza) da birlik şartını esas almıştır. Bu sebeple Mâlikî lere göre kaza namazına niyet edenin, farz namazına niyet edene uyması caiz olmadığı gibi, farz namazına niyet edenin, kaza veya nafile namazına niyet edene uyması da caiz değildir.⁹² Hatta Mâlikî mezhebi namazın vafındaki birlik şartını o kadar önemsemiş ki aynı vaktin kazası olmayan namazlarda bile imama uymanın caiz olmadığına hükmetmiştir. Bu anlamda mesela Mâlikîlere göre, Salı gününün ikindi namazının kazasını kılanın, Çarşamba gününün ikindi namazının kazasını kılanı uyması caiz değildir. Mâlikîlere göre, nafile namazına niyet eden, farz namazına niyet edene uyması sahihtir.⁹³ Mezhepler arası mukayeseli bir kitap özelliğine sahip olan *Bidâyetü'l-Müctehit* adlı eserde İbn Rüşd, me'mûmun niyeti, imamın niyetine uygunluğu konusunda mezhep imamları arasında ihtilafın bulunduğunu açıkladıktan sonra Ebû Hanife ile İmam Malik'e göre muktedînin niyeti, imamın niyetine uymasının gerekli olduğunu, İmam Şâfiî'ye göre ise uyumun zorunlu olmadığını belirtir. İbn Rüşd, mezhep imamlarının ihtilafı "*İmam kendisine uyulması için imam olmuştur.*"⁹⁴ rivayetinde geçen mananın ile Muaz b. Cebel'in Hz. Peygamber ile birlikte namaz kıldıktan sonra kavminin yanına dönüp onlara aynı namazı kıldırıldığı yönündeki rivayetin⁹⁵ mefhumunun çelişmesine dayandığını belirtmektedir.⁹⁶

Mâlikî mezhebinin "namazdaki birlik şartı" düşüncesinin imam-me'mûm irtibatını daha sıkı hale getirdiği görülmektedir. Zira bu birlik şartı sebebiyle me'mûmun niyeti imamın niyetinden bağımsız olamaz. Mâlikî mezhebinin bu

⁹¹ Desûkî, *Hâşiye 'ale's-şerhi'l-kebîr*, 1/325.

⁹² İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/139.

⁹³ Hattâb er-Ruaynî, *Mevâhibü'l-celîl*, 2/462-463.

⁹⁴ Buhârî, "Kitâbu'l-Ezân", 82 (No. 732); Müslim, "Kitâbu's-Salât", 19 (No. 77/411).

⁹⁵ Buhârî, "Kitâbu'l-Ezân", 60 (No. 700); Müslim, "Kitâbu's-Salât", 36 (No. 178/465).

⁹⁶ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/139.

kanaate varılmasında elbette imam kendisine uyulmak için imam olmuştur mealindeki rivayet etkili olmuştur.

Me'mûmun niyetinin imamın niyetine uyması noktasında Hanbelî mezhebinde tam bir ittifakın olduğu söylenemez. Zira mezhep fukahâsından aynı konuda farklı görüşler bulunmaktadır.⁹⁷ Bununla birlikte genel olarak Hanbelî mezhebi, imam ile me'mûmun niyetlerinin birliği konusunda daha çok kılınacak namazın vakti ve farzın çeşidinde birlik şartını esas aldığı söylenebilir. Bu sebeple Mâlikî mezhebinde olduğu gibi Hanbelîlere göre de öğle namazına niyet eden kişinin, ikinci namazına niyet eden kişiye uyması caiz değildir. Zira sözü edilen ittibada vakit farklılığı bulunmaktadır. Hakeza Hanbelî mezhebine göre, farz namazına niyet edenin, nafîle namazına niyet edene tabi olması da caiz değildir.⁹⁸ Hanbelî mezhebinde bu konuda görüş ayrılığı olsa da mezhebin genel kanaati "*İmam kendisine uyulması için imam olmuştur.*"⁹⁹ rivayetine dayanarak, me'mûmun namazının imamın niyetine aykırı olamayacağı yönündedir.¹⁰⁰

Öte yandan Hanbelî mezhebine göre, namaz aynı olmak koşuluyla vakitler farklı olsa da ittiba caizdir. Örneğin farz namaza niyet edenin, kaza namazına niyet edene uyması veya tersi durumda yapılan ittiba caizdir. Bu konuda Hanbelî mezhebi, Mâlikî mezhebinden ayrılmaktadır. Zira Mâlikîlere göre iktidâ için vaktin de bir olması gerekir. Diğer üç mezhepte olduğu gibi Hanbelî mezhebine göre de nafîle namazına niyet edenin, farz namazına niyet edene uyması sahihtir.¹⁰¹

İmam ile me'mûmun niyetlerinin farklı olması meselesinden hareketle, Hanbelî mezhebinde me'mûmun namazının imamın niyetine bağlı değerlendirildiği görülmektedir. Hanbelî mezhebinin bu görüşte olmasını sağlayan yukarıdaki rivayettir. Dolayısıyla Hanbelî mezhebi burada imamı mutlak esas kabul edip, me'mûmun namazının geçerliliği hakkında imamın niyetiyle uyumlu olup olmadığına göre hüküm vermiştir.

⁹⁷ Bkz. İbn Teymiyye, *el-Muharrer*, 1/101; İbn Kudâme, *el-Kâfî*, 1/296.

⁹⁸ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/520-223; İbn Teymiyye, *el-Muharrer*, 1/101.

⁹⁹ Buhârî, "Kitâbu'l-Ezân", 82 (No. 732); Müslim, "Kitâbu's-Salât", 19 (No. 77/411).

¹⁰⁰ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/349.

¹⁰¹ İbn Kudâme, *el-Kâfî*, 1/96.

2.3. Mümeyyiz Çocuğun İmameti

Fukahâ, imam olacak kişi için Müslüman olmak, akıllı olmak, erkek olmak, kıraat ve namaz kıldırarak kadar fıkıh bilgisine sahip olmak gibi bazı vasıfları şart koşturmuştur. Bununla birlikte mezhepler, ergenliğe girmemiş fakat aklî dengesi yerinde ve kıraati düzgün olan mümeyyiz çocuğun imameti konusunda ihtilafa düşmüştür.

Hanefilere göre, bâliğ olmamış çocuğun kıl(dır)acağı namaz nafîle hükmündedir, cemaatin namazı ise farzdır. Dolayısıyla cemaatin namazının çocuğun namazına tabi olması caiz değildir. Nitekim Hanefî fukahâsından İbn Nüceym, çocuğun mükellefiyeti olmadığından onun kılacağı namazın nafîle hükmünde olduğunu ve dolayısıyla farz namazın nafîleye bina edilemeyeceğini ifade ederek¹⁰² bu hususa dikkat çekmektedir. Aslında Hanefî mezhebine göre çocuğun kıldıracağı namazın hükmüne bakılmaksızın bâliğ kimselere imamlık yapması caiz değildir. Mesela hem çocuk hem de cemaat nafîle namazına niyet etseler dahi yine cemaatin namazı caiz değildir. Zira çocuğun nafîle namazı ile cemaatin nafîle namazı aynı derecede değildir. Şöyle ki, çocuğun nafîle namazı bozulsa da ona kaza gerektirmez. Bu anlamda derece bakımından daha güçlü olan muktedirin/cemaatin namazı, daha zayıf olan çocuğun namazına tabi olamaz. Hatta Hanefiler, bu durumu "*Güçlü, zayıfa bina edilemez.*" şeklinde ifade ederler.¹⁰³ Bununla birlikte mümeyyiz çocuk, kendisi gibi bâliğ olmayanlara imamlık yapabilir.¹⁰⁴ Zira hem namazların hükmü hem de imam-me'mûm konum itibarıyla eşit sayılır.

Hanefî mezhebi burada imamet için akıl-bâliğ olma yani mükellefiyet şartını esas aldığı görülmektedir. İbn Âbidîn'in "*Bâliğ erkeğin imameti herkes için geçerliken, kendisi ise ancak kendisi gibi birine (bâliğ erkeğe) uyabilir.*" ifadesi¹⁰⁵, mezhebin imamet için bâliğ vasfını şart koştüğünü açıkça göstermektedir.

Öte yandan Hanefî mezhebinin imamet anlayışındaki güçlü-zayıf ilkesini bu meseledeki yaklaşımının tezahürü olarak görmek mümkündür. Çünkü

¹⁰² İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 1/628.

¹⁰³ Merğînânî, *el-Hidâye*, 1-2/70; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/180.

¹⁰⁴ Kâsânî, *Bedâ'î*, 1/157; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 1/629-930; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 2/321-322.

¹⁰⁵ İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 2/321.

Hanefî fukahasının da ifade ettiği üzere bâliğ kimsenin namazı farz, mümeyyizin ise nafilâ hükmündedir. Hüküm bakımından farz nafilâdan daha güçlüdür ve dolayısıyla farz (güçlü) olan zayıf (nafilâ) olana bina edilemez.

İmam-me'mûn ilişkisinde en geniş perspektife sahip olan Şâfiî mezhebi, mümeyyizin imametinde de diğer mezheplere göre çerçeveyi daha geniş tutmuştur. Bu meyanda Şâfiî mezhebine göre, mümeyyiz çocuk hem nafilâ hem de farz namazlarında imamlık yapabilir.¹⁰⁶ Şâfiî mezhebinin bu konudaki görüşü Amr b. Selime'nin "Hz. Peygamber döneminde ben henüz yedi yaşında iken imamlık yapardım." rivayetine¹⁰⁷ dayanmaktadır.¹⁰⁸

Öte yandan Şâfiî mezhebinde sıhhat veya fâsîd bakımından me'mûmun namazı imamın namazına bağlı olmadığından farz namazını kılan, nafilâ namazını kılan tabi olabilir. Zira Şâfiî mezhebine göre, farz namazına niyet edenin, nafilâ namazına niyet edene uyması caizdir. İmam Nevevî, "Farz ve nafilâ namazlarında bâliğ kimsenin mümeyyiz çocuğa uyması sahihtir, fakat (namaz kıldırma) bâliğ, mümeyyiz çocuktan daha evladır." ifadesinde bulunmaktadır.¹⁰⁹ Nevevî'nin bu ifadesine göre mümeyyiz, farz ya da nafilâ namazlarında imamlık yapabilir. Bununla birlikte kıraat ve fıkıh bilgisi bakımında mümeyyizden daha iyi veya onunla aynı seviyede olan bâliğ imamlık yapması daha makuldür.

Şâfiî mezhebinin imam-me'mûm irtibatında gözettiği husus, bu meselede açıkça görülmektedir. Bilindiği üzere Şâfiî mezhebi, me'mûmun namazının sıhhatini imamın namazından bağımsız değerlendirmektedir. Ayrıca mümeyyizin kıldıracağı namazın hükmü nafilâ olsa da Şâfiîlere göre (niyet bahsinde geçtiği üzere) farza niyet edenin, nafilâyâ niyet edene uyması caizdir. Dolayısıyla Şâfiî mezhebi, mümeyyizin namazı kendisine, me'mûmun namazı da kendisinedir anlayışıyla hareket ettiği için mümeyyizin imametini caiz görmüştür. Sonuç olarak Şâfiîlerin mümeyyizin imametini caiz görmelerinde hem ilgili rivayetin hem de Şâfiîlerin imam ve me'mûmun kendi namazlarında bağımsız olması düsturunun etkili olduğunu söylemek mümkündür.

¹⁰⁶ Şirâzî, *el-Mühezzebe*, 1-2/321; Gamrâvî, *Sirâcü'l-Velhâc*, 70.

¹⁰⁷ Buhârî, "Meğâzî", 53; Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebû Dâvûd*, "Salât", 60.

¹⁰⁸ Nevevî, *Minhâcü't-tâlibîn*, 124-125; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1/483.

¹⁰⁹ Ebû Zekerriyya Muhyiddin b. Şeref Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2002), 158.

Mümeyyizin imameti konusunda Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinin görüşlerinin aynı olduğu söylenebilir. Sözü edilen iki mezhep, mümeyyizin imametini onun kıldıracağı namazın hükmüne göre değerlendirmektedir. Şöyle ki, farz namazlarında mümeyyiz çocuk, imamlık yapamaz. Zira mümeyyizin kıldıracağı namaz nafîle hükmündedir. Yukarıda da geçtiği üzere hem Mâlikî hem de Hanbelî mezhebine göre, farz namazına niyet edenin, nafîle namazına niyet edene uyması caiz değildir. Bu anlamda farz namazlarında bâliğ kimse-nin mümeyyize uyması sahih değildir.¹¹⁰

Öte yandan Mâlikî ve Hanbelî mezheplerine göre mümeyyizin imameti, nafîle namazlarında geçerlidir. Dolayısıyla nafîle namazına niyet eden bâliğ kişinin, mümeyyiz çocuğa uyması sahihtir. Zira niyetlerin hükmü aynı (nafîle) olduğundan iktidâ caizdir. Hanbelîlerden İbn Kudâme ve Mâlikîlerden Desûkî, farz namazlarında bâliğ kimsenin mümeyyize uymasının caiz olmadığını, nafîle namazlarında ise caiz olduğunu belirttikten sonra mümeyyizin, mümeyyize farz veya nafîle namazlarında imamlık yapmasının caiz olduğunu ifade ederler.¹¹¹ Buna göre, aslolan imam ile me'mûmun niyetlerinin uyuşmasıdır. Daha açık bir ifadeyle mümeyyizin namazı nafîle hükmünde olduğundan mümeyyiz, bâliğ kişiye nafîle namazlarında imamlık yapabilir, fakat farz namazlarında yapamaz. Sözü edilen iki mezhebin mümeyyizin imametini bu minvalde değerlendirdiklerini söylemek mümkündür.

Mâlikî ve Hanbelî mezhepleri mümeyyizin imametinde namazın hükmüne göre görüş belirttikleri görülmektedir. Bu gerekçeden hareketle farz namazlarında mümeyyizin imameti caiz değilken, nafîle namazlarında ise caizdir. Ayrıca imamın hali de bu meselenin hükmünde etkili olmuştur. Nitekim mümeyyiz, imametın şartlarını yerine getirmede tam ehliyet sahibi olmayabilir. Bu minvalde İbn Kudâme mümeyyizin imametini değerlendirirken, imametın olgun bir vaziyet olduğunu, mümeyyizin ise bu vaziyette olmadığını ve dolayısıyla (bâliğ) erkeklere imamlık yapamayacağını ifade eder. Ayrıca namazın şartlarını yerine getirmede veya hafî kıraatte mümeyyizden emin

¹¹⁰ İbn Teymiyye, *el-Muharrer*, 1/103; Hattâb er-Ruaynî, *Mevâhibü'l-celîl*, 2/422; Yusuf Çınar, *İslam Hukukunda Mümeyyizin Tasarrufları*, ed. Mustafa Arasoğlu (İstanbul: Doğu Kütüphanesi, 2022), 57.

¹¹¹ İbn Kudâme, *el-Kâfî*, 1/295-296; Desûkî, *Hâşiye 'ale's-şerhi'l-kebir*, 1/329.

olunamayacağını zikreder.¹¹² Dolayısıyla mümeyyizin imametine ilişkin Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinin yaklaşımında namazın hükmü ve imamet hali olan olgunluk durumunun etkili olduğunu söylememiz mümkündür.

2.4. İmamın Namazının Geçersiz Olmasıyla Me'mûmun Namazının Hükmü

Hadesten taharet, namazın şartlarından biridir. Namaz esnasında imamın abdestinin bozulması durumunda imam, namazdan ayrılır. İmama tabi olan cemaat ise yeni bir imam ile kaldığı yerden namazına devam eder.¹¹³ Bu konuda mezhepler ittifak halindedir. Mezheplerin bu konudaki ihtilafı, imamın abdestsiz veya cünüp iken namaz kıldırması meselesidir. Şöyle ki imamın abdestsiz ya da cünüp olduğu halde (bilerek veya unutarak) namaz kıldırması durumunda me'mûmun namazının geçerliliği konusunda mezhepler arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır.

Hanefî mezhebi önceki meselelerde olduğu gibi bu meseleyi de me'mûmun namazını, imamın namazına bağlı olarak değerlendirmektedir. Bu anlamda Hanefî mezhebine göre imam, abdestsiz veya cünüp olarak namaz kıldırır ve me'mûmun namazdan sonra imamın bu durumunu öğrenirse namazını yeniden kılmalıdır.¹¹⁴ Zira Hanefî mezhebine göre, imamın namazı sıhhat ve butlan bakımından me'mûmun namazını ihtiva etmektedir. İmamın namazının bozulmasıyla me'mûmun namazı da bozulur.

Merğînânî, Hanefî mezhebinin bu meseledeki yaklaşımının “*Kim bir topluluğa imamlık yapar ve daha sonra abdestsiz veya cünüp olduğu ortaya çıkarsa hem kendisinin hem de cemaatin namazlarını iade etmeleri gerekir.*” rivayetine¹¹⁵ dayandığını ifade eder. Ayrıca Merğînânî, mezhebin imamet anlayışını da esas alarak “*Biz bu meselede geçerli ve geçersiz bakımından tazammuma itibar ederiz.*” ifadesinde bulunur.¹¹⁶ Merğînânî'nin bu ifadesi, Hanefîlerin imamın namazının geçersiz

¹¹² İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/350.

¹¹³ Fıkıh ilminde bu uygulamaya istihlâf denir. Daha geniş bilgi için bkz. İbrahim Sızgen, “Namazda İstihlâf Meselesi Üzerine Bir İnceleme”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/1 (2024), 47.

¹¹⁴ Kâsânî, *Bedâ'î*, 1/232-233; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/63; İbn Nüceym, *en-Nehrü'l-fâ'ik*, 1/255.

¹¹⁵ Bu rivayetin kaynağı ve sıhhat değeri için bkz. Merğînânî, *el-Hidâye*, 1-2/72 1. dipnot.

¹¹⁶ Merğînânî, *el-Hidâye*, 1-2/72.

olması hasebiyle me'mûmun namazını da geçersiz kabul ettiklerini açıkça ortaya koymaktadır. Zira Merğînânî'nin ifade ettiği "*tazammuma itibar ederiz*" ifadesi, imamın namazı me'mûmun namazını kapsadığı ve/ya me'mûmun namazı, imamın namazına bağlı olduğu anlamına gelmektedir.

İmam-me'mûm irtibatında Hanefî mezhebinin gözettiği sıkı ilişki bu meselede de görülmektedir. Hanefî mezhebinin, konuya ilişkin rivayeti esas alarak *imamın namazı me'mûmun namazını tazammum eder* ilkesini benimsediği görülmektedir. Bu sebeple me'mûm abdestli olduğu halde abdesti bulunmayan bir imama tabi olursa namazı geçersiz olur. Zira me'mûmun namazının sıhhat değeri imamın namazına bağlıdır. Aslında bu yaklaşımın Hanefî mezhebinin imamet anlayışının genel çerçevesini ihtiva ettiği ve Hanefî mezhebinin bu çerçevede dahilinde imam-me'mûm ilişkisini değerlendirdiği görülmektedir.

Şâfiî mezhebi, yukarıdaki meselelerde olduğu gibi bu meselede de me'mûmun namazının sıhhatini imamın namazından bağımsız değerlendirmiştir. Bu anlamda Şâfiîlere göre, imamın cünüp veya abdestsiz olduğunu ya da elbisesinde veya bedeninde necaset bulunduğunu bilmeyen me'mûm, imama tabi olur ve namazını kıldıktan sonra imamın durumundan haberdar olursa namazını yeniden kılmasına gerek yoktur.¹¹⁷ Zira imamın kusurlu olmasından me'mûmun haberi veya ihmali yoktur.

Nevevî, Şâfiî mezhebinin bu meseledeki yaklaşımını ifade ederken aslında aynı zamanda gerekçesini de dile getirmektedir. Nevevî'ye göre me'mûm, imamın abdestsiz veya cünüp olduğunu bildiği halde ona tabi olursa me'mûmun namazı batıl olur. Aynı şekilde me'mûm, namaz esnasında imamın abdestsiz olduğunu öğrenirse imamdan ayrılmaya niyet etmelidir, aksi durumda namazı geçersiz olur. Buna karşılık imamın bilerek veya unutarak abdestsiz namaz kıldırması durumunda me'mûmun namazı geçerli olduğu gibi me'mûm, namazdan sonra imamın abdestsiz olduğunu öğrenirse aynı şekilde onun namazı geçerlidir.¹¹⁸

¹¹⁷ Ebû Zekerriyya Muhyiddin b. Şeref Nevevî, *Kitâbü'l-mecmû' şerhu'l-mühezzebe li'ş-Şirâzî*, thk. Muhammed Necib el-Muhtî'î (Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, ts.), 881; Büceyrimî, *el-Buceyremi 'alâ şerhi'l-Hatîb el-müsemmâ Tühfetü'l-Habîb 'alâ şerhi'l-Hatîb*, 2/152.

¹¹⁸ Nevevî, *Kitâbü'l-mecmû'*, 881.

İmam-me'mûm irtibatında Şâfiîlerin gözettiği geniş perspektif bu meselede de açıkça görülmektedir. İmamın kıraati bahsinde de geçtiği üzere Şâfiî mezhebine göre imam ve me'mûm kendi namazlarında olup, sorumluluk bakımından ikisi de eşittir. Bu anlamda Şâfiî mezhebi, me'mûmun namazının sıhhatini imamın namazının sıhhatinden bağımsız değerlendirmiş ve abdestsiz veya cünüp imamın, me'mûmun namazını etkilemediği hükmünü benimsemiştir.

Diğer bazı meselelerde olduğu gibi bu meselede de Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinin orta bir yaklaşım sergiledikleri görülmektedir. Şöyle ki mezkûr iki mezhebe göre imam kasten abdestsiz bir şekilde namaz kıldırırsa bu durumda hem imamın hem de me'mûmun namazı batıldır. Bununla birlikte imam, abdestsiz olduğu unuttur ve abdestsiz bir şekilde namaz kıldırıdıktan sonra abdestsiz olduğunu hatırlarsa imamın namazı batıl olmakla birlikte cemaatin namazı sahihtir.¹¹⁹

Sözü edilen iki mezhep, bu meselede me'mûmun düşüncesini esas almışlardır. Nitekim me'mûm, imamın abdestinin bozulduğuna kanaat getirir ve buna rağmen imama tabi olursa, (imamın abdesti olsa dahi) me'mûmun namazı geçerli değildir. Aynı şekilde me'mûm, imamın abdestli olduğuna inanır ve imama tabi olursa (imamın abdesti olmasa da) me'mûmun namazı geçerlidir.¹²⁰

Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinin bu mesele özelinde me'mûmdan bağımsız tam yetkili bir imamet anlayışına sahip olmadıkları görülmektedir. Ayrıca zikri geçen iki mezhep için imamın namazının me'mûmun namazını her yönüyle tazammum etmediği de söylenebilir. Böylece sıhhat ve fesad bakımından me'mûmun namazının, imamın namazına bağlılığı ilkesinden hareketle diğer meselelerde olduğu gibi bu meselede de Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinin orta bir yol benimsedikleri görülmektedir.

¹¹⁹ Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, 1/33; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/174; İbn Kudâme, *el-Kâfi*, 1/293-294; Hattâb er-Ruaynî, *Mevâhibü'l-celîl*, 2/417.

¹²⁰ İbn Kudâme, *el-Kâfi*, 1/293-294; Hattâb er-Ruaynî, *Mevâhibü'l-celîl*, 2/417; Desûkî, *Hâşiye 'ale's-şerhi'l-kebîr*, 1/327.

Sonuç

Namaz dinin direği ve özüdür. İslâm'ın şiarı olan namazın, ferdi olarak kılınması mümkün olmakla birlikte cemaat halinde kılınması daha faziletlidir. Bu konuda fukahâ görüş birliği halindedir.

Namazın cemaatle kılınması durumunda imam ile imama tabi olan me'mûm arasındaki irtibat fıkıh mezhepleri arasında tartışma konusu olmuştur. Bu çalışmada elde edilen sonuçlardan biri sözü edilen tartışmanın dayanağı, mezheplerin imamet (imamet-i suğrâ) anlayışı ve bu anlayışa bağlı olarak imamın me'mûm adına taşıdığı yükümlülüktür. Bu hususta Hanefî mezhebinin imamet anlayışının diğer mezheplere göre daha mutlak ve bağlayıcı olduğu neticesine ulaşılmıştır.

Mezheplerin imamet anlayışlarının, aynı zamanda imam-me'mûm ilişkisini de etkilediği hükmüne varılmıştır. Nitekim bu anlayışın bir yansıması olarak Hanefî mezhebi, imam-me'mûm ilişkisinde imamı mutlak otorite kabul etmiş, me'mûmun imama bağlılığını hem kavli hem fiili olarak değerlendirmiştir. Bu sebeple Hanefî mezhebi, fûrû-i fıkıhta imam-me'mûm ilişkisinde tam bir uyum ve ortaklık şartı ileri sürmüş ve mutlak olarak *"Me'mûmun namazını, imamın namazına bina edilmesi"* ve *"imamın namazı, me'mûmun namazını tazammum eder."* ilkelerini benimsemiştir.

Şâfiî mezhebinin imam-me'mûm ilişkisinde daha bağımsız bir anlayış benimsediği hükmüne varılmıştır. Bu anlayışın pratikteki karşılığı Şâfiî mezhebi, imam ile me'mûm arasında fiili bir irtibatı gerekli görse de kavli bir irtibatın zorunlu olmadığını ve dolayısıyla me'mûmun namazının, imamın namazına bağlı olmadığını benimsemiştir. Bunun bir neticesi olarak Şâfiî mezhebi, *"İmam ile me'mûm arasında bir ortaklık söz konusu değildir. Bilakis herkes, edâ ve hükmü açısından namazındadır."* kaidesini benimsemiştir. Böylece me'mûmun imama bağlılığı konusunda Şâfiî mezhebi, Hanefî mezhebi kadar sıkı davranmamış, bilakis me'mûm adına Şâfiî mezhebinin daha geniş ve bağımsız hareket ettiği sonucuna varılmıştır.

Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinin imam kendisine uyulmak için imam olmuştur anlayışını esas aldıkları, bunun bir yansıması olarak namazdaki birlik şartını benimsedikleri kanaatine varılmıştır. Bununla birlikte me'mûmun imam hakkındaki kanaatini de itibar-ı nazara almış ve bu minvalde bir imamet anlayışını

oluşturmuşlardır. Sözü edilen iki mezhebin bu doğrultuda yani imam ve me'mûmu birlikte değerlendirerek imamet anlayışını inşa etmeye çalıştıkları için üzerinde durulan meselelerde Hanefî ve Şâfiî mezheplerinin aksine orta bir görüş belirttikleri sonucuna varılmıştır.

Sonuç olarak, sunduğumuz imam-me'mûm irtibatına yönelik meseleler, mezheplerin imamet anlayışının inşasında etkili olmuşlardır. Bunun bir tezahürü olarak imamın me'mûm adına yükümlülük taşımadığını ve dolayısıyla imam ile me'mûm arasında tam bir irtibatın zorunlu olmadığını kabul eden mezhep Şâfiî mezhebi, bu konuda daha sıkı davranarak me'mûmun yükümlülüğü imama yükleyen mezhep ise Hanefî mezhebi olduğu kanaatine varılmıştır.

Kaynakça

- Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyârî. *el-Muşannef fi'l-hadîs*. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1435/2015.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. ed. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Altun, Muhammed Latif. "Evzâi Ve Hanefî Fakihlerin Görüşü Bağlamında Namazda Kıraat ve Me'mûmun Kıraatı". *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 45 (2019), 277-298.
- Bahâüddîn el-Makdisî, Abdurrahman b. İbrahim b. Ahmed. *el-'Udde Şerhu'l-'Umde*. ed. Ahmed b. Alî. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1424/2003.
- Baytârî ed-Dımaşkî, Hasan b. İbrâhîm el-. *Bezlü'l-merâm fî fazlü'l-cemâat ve'l-ahkâmî'l-me'mûm ve'l-imâm*. ed. Abdurraûf b. Muhammedf el-Kemâlî. Beyrut: Daru'n-Neşri'l-İslamiyye, 1423/2002.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Muğîre el-Ca'fî. *Sahîhu'l-Buhârî*. İstanbul: Mektebetü'l-İslamiyye, ts.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Selâhiddîn. *Keşşâfü'l-kınâ' 'an (metn)i'l-İknâ' . 4 Cilt*. Suudi Arabista: Vizâretü'l-Adl, ts.

- Büceyrimî, Süleyman b. Muhammed b. Ömer. *el-Buceyremi 'alâ şerhi'l-Hatîb el-müsemma Tühfetü'l-Habîb 'alâ şerhi'l-Hatîb*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fıkr, 1428/2007.
- Büyükkaynak, Sami. *Hadis İlimleri Açısından Namazda Kıraat Meselesi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Büyükkaynak, Sami. "Hadis İlimleri Açısından Namazın Sahih Olması İçin Gereklili Olan Kıraatin Değerlendirilmesi" 4/2 (2020), 24-42.
- Çetintaş, Recep. "Hanefîlerin Cuma Namazını Devlet Başkanı veya İzin Verdiği Kimselerin Kıldırması Şartıyla Kayıtlanmasına Usûlî Bir Bakış". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2014), 207-240.
- Çetintürk, Tacettin. "Mezheplerin Haber-i Vâhid ile Amel Etmek İçin Benimsedikleri Şartlar ve Bu Şartların Hükümlere Etkisi -Kitâbu'l-Cenâiz Özerinde-". *Van İlahiyat Dergisi* 9/15 (2021), 60-83.
- Çınar, Yusuf. *İslam Hukukunda Mümeyyizin Tasarrufları*. ed. Mustafa Arasoğlu. İstanbul: Doğu Kütüphanesi, 2022.
- Çiftçi, Muhammed Hüsnü. "Hanefî Mezhebi ve Buhârî Rivayetleri Çerçevesinde İmama Uyan Kişinin Fatıha Okuması". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 16/2 (2018), 25-50.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *es-Sünen*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1422/2001.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ. *Te'sîsü'n-nazar*. Beyrut: Dâru İbn Zeydûn, ts.
- Desûkî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafe. *Hâşiye 'ale's-şerhi'l-kebîr*. 4 Cilt. İhyâu Kutubî'l-Arabiyye, ts.
- Döğüş, Necati. "Dini Terminolojide İmam: Analitik Bir Yaklaşım". *Balıkesir İlahiyat Dergisi*, 115-147.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünenü Ebû Dâvûd*. nşr. İzzet Ubeyd ed-De'as ve Adil es-Seyyid. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1997.

- Gâmidî, Abdullah b. Atıyye er-Redâd el-. “Hükmu duâi’l-me’mûm hale kırâeti’l-imâmîhi”. *Mecelletü’l-Mecmai’l-Fıkhıyyi’l-İslâmî: Râbitatü’l-Âlemi’l-İslâmî* 19/21 (1427/2006), 95-122.
- Ğamrâvî, Muhammed ez-Zührî. *es-Sirâcü’l-Vehhâc ‘ala metni’l-Minhâc*. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 6. Basım, 2009.
- Gazzâlî, Hüccetü’l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *el-Vecîz*. thk. Ali Muavvaz - Adil Abdülmevcûd. 2 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Arkam, 1418/1997.
- Habîb b. Tâhir. *el-Fıkhü’l-Mâlikî ve edilletühu*. 7 Cilt. Beyrut: Müessesetü’l-Meârif, 5. Basım, 2007.
- Hattâb er-Ruaynî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdîrrahmân. *Mevâhibü’l-celîl li-şerhi Muhtasarı Halîl*. thk. Zekerîya Umeyrat. 8 Cilt. Kahire: Dâru Âlemi’l-Kutubi, 1423/2003.
- Hırakî, Ebû’l-Kâsım Ömer b. Hüseyin b. Abdillâh el-Bağdâdî. *Muhtasarü’l-Hırakî*. ed. Muhammed Züheyr eş-Şâvîş. Dımaşk: Müessesetü Dâri’s-Selâm, 1413/1993.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz. *Reddû’l-muhtâr ‘ale’l-Dürri’l-muhtâr şerhi Tenviri’l-efsâr*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavviz. 14 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi Kutub, 1423/2003.
- İbn Cüzey, Ebû’l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Gırnâtî. *el-Kavânînü’l-fıkhıyye*. Beyrut, 1979.
- İbn Ebî Zeyd, Ebû Muhammed Abdullâh b. Ebî Zeyd Abdîrrahmân el-Kayrevânî en-Nefzî. *en-Nevâdir ve’z-zîyâdât ‘alâ mâ fi’l-Müdevvene min gayrihâ mine’lümmeât*. ed. Abdülfettâh Muhammed Hulv. Beyrut: Dâru’l Garbi’l-İslâmî, 1999.
- İbn Fâris, Ebû’l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekerîyyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî. *Mu ‘cemü mekâyîsi’l-luğa li İbn Fâris*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Beyrut: Dâru’l-Fıkr, 1991.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâîlî el-Makdisî. *el-Kâfî*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Riyad: Dâru Âlemi Kutub, 1997.

- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî. *el-Muğnî*. thk. Tâhâ Muhammed ez-Zeynî. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 1388/1968.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî. Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, ts.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfiî. *Lisânü'l-'Arab*. 20 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbn Nüceym, Sirâcüddîn Ömer b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî. *en-Nehrü'l-fâ'ik şerhu Kenzi'd-Dekâik*. thk. Ahmed İzzû ve İnâye. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî. *el-Bahrü'r-râ'ik*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velid b. Muhammed b. Ahmed, b. Muhammed el-Hafid. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-mukteşid*. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1428/2008.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Berekât Mecdüddîn Abdüsselâm b. Abdillâh b. el-Hadır el-Harrânî. *el-Muharrer fi'l-fikh 'alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel ve me'ehu en-Nüket ve'l-fevâ'idî's-seniyye 'alâ müşkili'l-Muharrer*. 2 Cilt. Riyad: Vizaretü's-Şuûnî'l-İslamiyye ve'l-Evkaf ve'd-Da've ve'l-İrşâd, 1984.
- Kâdî Abdülvehhâb, Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Alî b. Nasr et-Tağlibî el-Bağdâdî. *î. elİşrâf 'alâ nüketi mesâ'ili'l-hilâf*. ed. Habîb b. Tâhir. Dâru İbn Hazm, 1420/1999.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 9. Basım, 2007.
- Kâsânî, Alauddîn Ebû Bekr b. Mesud. *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fî tertîbi's-şerâ'i'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1986.
- Kayapınar, Hüseyin. "Mesbûk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/266-268. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Mâverdî, Ebü'l Hasan Ali b. Muhammed b. Habib b. el-Basrî. *el-Hâvi'l-Kebîr*. thk. Ali Muhammed Muavvız - Adil Ahmed Abdülmevcûd. 18 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999.

- Meccâcî, Muhammed Sekhâl. *el-Muhezzeb mine'l-fıkhi'l-Mâlikî ve edilletih*. 3 Cilt. Dimaşk: Daru'l-Kalem, 1431/2010.
- Merğînânî, Burhanüddîn Ebû'l-Hasan Ali b. Ebû Bekr b. Abdülcelil er-Reşidânî. *el-Hidâye şerhü'l-Bidâyeti'l-Mübtedî*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990.
- Mevsılî, Ebû'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*. thk. Mahmud Ebû Dakîka. 4 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn b. el-Haccâc el-Kuşayrî en-Nîsâbü'rî. *el-Câmiu's-Sahîh*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2000.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-Dekâik*. 9 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Nevevî, Ebû Zekeriyya Muhyiddin b. Şeref. *Kitâbü'l-mecmû' şerhu'l-mühezzeb li's-Şirâzî*. thk. Muhammed Necîb el-Muhti'î. 23 Cilt. Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriyya Muhyiddin b. Şeref. *Ravzatü't-tâlibîn*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavviz. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2002.
- Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref. *Minhâcü't-tâlibîn*. thk. Abdulhamîd Sukhâl - Eymen Hırakî. Dimaşk: Dârü'l-Hidâye, 1431/2010.
- Öğüt, Salim. "İmam". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/188-190. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Öz, Mustafa - İlhan, Avni. "İmâmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/201-203. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Rûyânî, Ebû'l-Mehâsin Fahrülislâm Abdülvâhid b. İsmâil b. Ahmed. *Bahrü'l-mezheb fî fûrû'ı mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'î*. thk. Tarık Fethi Seyyid. 14 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009.
- Sahnûn, Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî. *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1419.

- Sizgen, İbrahim. "Namazda İstihlâf Meselesi Üzerine Bir İnceleme". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/1 (2024), 45-55.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Ümm*. thk. Rıf'at Fevzî Abdülmütâlip. 11 Cilt. Dârü'l-Vefâ, 2001.
- Şirâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *el-Mühezzeb*. thk. Muhammed ez-Zühaylî. Beyrut: Dâru Kalem, 1417-1996.
- Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatip eş-Şirbînî el-Kâhiri. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma 'rifeti me 'ânî elfâzi'l-minhâc*. thk. Muhammed Bekr İsmail. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2000.
- Uzunpostalıcı, Mustafa. "Cemaat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/288-289. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Yaşaroğlu, M. Kâmil. "Namaz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/350-357. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yavuz, Yunus Vehbi. "İktidâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/54-55. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Yenidoğan, Adem. "Namazda İmama Uyan Kimsenin (Me'mûmun) Kıraati". *Tasavvur Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 9/2 (2023), 1049-1090.
- Zencânî, Ebû'l-Menâkıb Şihâbeddin Mahmûd b. Ahmed. *Tahrîcü'l-fürû' 'ale'l-usûl*. thk. Muhammed Edip Salih. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 4. Basım, 1402/1982.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *Şerhu'z-Zerkeşî 'alâ Muhtasari'l-Hırakî*. thk. Halîl İbrâhîm Abdülmün'im. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1423/2002.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed ez-Nasbu'r-Râye li Ehâdîsi'l-Hidâye. thk. Muhammed 'Avâme. Beyrut: Müessesetü'r-reyyân, 1418/1997.

**Hâfız Sadettin Kaynak'ın Hicaz Makamındaki Eserlerinde
Kullandığı Makam Geçki/Çeşnilerin Tahlili**
Analysis Of the Maqam Transitions/Taste Used in Hâfız Sadettin Kaynak's
Hicaz Maqam Works

Haluk BÜKÜLMEZ

Doç. Dr., Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, Türk Müziği Devlet
Konservatuvarı, Çalgı Eğitimi Bölümü,
Assoc. Prof. Dr., Tekirdağ Namık Kemal University, Turkish Music State
Conservatory, Department of Instrument Education
hbukulmez@nku.edu.tr

ORCID: 0000-0002-3360-6629

DOI: 10.47424/tasavvur.1657024

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 13 Mart / March 2025

Kabul Tarihi / Date Accepted: 26 Mayıs / May 2025

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2025

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Bükülmez, Haluk. “Hâfız Sadettin Kaynak'ın Hicaz Makamındaki Eserlerinde Kullandığı Makam Geçki/Çeşnilerin Tahlili”. *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 11/1 (Haziran 2025): 765-789. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.1657024>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0



Öz

Klasik Türk müziği, Türk müzik kültürünün en önemli dallarından biridir. Makam, usûl ve belirli türler çerçevesinde meydana getirilen Klasik Türk müziğinde özellikle makam kullanımı ve makam geçkilerine olan hâkimiyet, bestekâr ve icracıların Klasik Türk müziğindeki başarı seviyesini gösteren ölçütlerden biri olarak görülmüştür. Makam geçkisi hususunda bahsi geçen hâkimiyetin kazanılması için örnek teşkil eden eser veya icralar tahlil edilmektedir. Bu çalışmada, makam geçkisi hususunda ön plana çıkan ve 20. yüzyılın önemli bestekârları arasında yer alan Hâfız Sadettin Kaynak'ın Hicaz makamındaki eserlerinde kullandığı makam/çeşni geçkilerinin tahlil edilmesi amaçlanmıştır. Bu amaç doğrultusunda çalışmada nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Sadettin Kaynak'ın bestelemiş olduğu Hicaz makamındaki 70 eser içerisinde 59 eserin notasına Cumhurbaşkanlığı Devlet Korosu ve TRT arşivinden ulaşılmıştır. Kaynak'ın hayat ve eser bilgilerinin ardından Hicaz makamındaki 59 eserin her biri eser başlığı altında tahlil edilmiş olup, tespit edilen makam/çeşni geçkileri içerisinde birbirinden farklı olacak şekilde seçilen örneklerle, ilgili eser içerisinde yer verilmiştir. Yer verilen örnekler finale v26 nota yazım programı ile yazılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Klasik Türk Müziği, Makam/Çeşni Geçkisi, Hâfız Sadettin Kaynak, Hicaz, Tahlil.

Abstract

Classical Turkish music is one of the most important branches of Turkish musical culture. In Classical Turkish music, which is composed within the framework of maqam, usul and certain forms, the use of maqam and mastery of maqam transitions in particular have been seen as one of the criteria that show the level of success of composers and performers in Classical Turkish music. In order to gain the mentioned mastery, a work or performances that is an example of maqam transition is analyzed. This study aims to analyze the maqam transits/flavors used by Hafız Sadettin Kaynak, who is one of the important composers of the 20th century and is prominent in the subject of maqam transits, in his works in Hicaz maqam. For this purpose, the qualitative research method was used in the study. The notes of 59 of the 70 works in the Hicaz maqam composed by Sadettin Kaynak were obtained from the Presidential

State Choir and TRT archives. Following Kaynak's life and work information, each of the 59 works in Hicaz maqam was analyzed under the title of the work, and examples selected from the determined maqam transitions/flavors that were different from each other were included in the relevant work. The examples included were written with the finale v26 notation program.

Keywords: Classical Turkish Music, Maqam/Taste Transition, Hâfız Sadettin Kaynak, Hicaz, Analysis.

Giriş

Türk müziği, köklü bir geçmişe sahip olan Türk kültürünün en önemli yapı taşlarından biridir. Türk müziği kültürünün bir dalı olan Klasik Türk müziği makam, usûl ve belirli türler çerçevesinde şekillenmekte olup meydana getirilen eserleri, icraları ile bir bütünü temsil etmektedir. Klasik Türk müziğinde kullanılan makamların her biri kendine has özellikleri ile belirli duygu durumunu ifade etme aracı olarak kullanılmıştır. Aynı zamanda bestekâr ve icracıların makam kullanım biçimleri birer seviye göstergesi olarak da dile getirilmiştir. Bu bağlamda makam bilgisi yanı sıra bestekâr/icracıların makam geçkilerine olan hâkimiyeti Klasik Türk müziğinde başarı seviyesini yansıtan ölçütlerden biri olarak da görülmektedir. Klasik Türk müziğinde makam geçkisi, bir eserde/icrada bir makamdan başka bir makama geçişi ifade eden önemli bir tekniktir. "Makam geçkisi yapılmadan bir eser meydana getirilebilirse de bu, kulakta yeknesak bir intiba bırakır. Hâlbuki geçki bu monotonluğu önler".¹ Makam geçkisi, eserin/icranın duygu durumunu zenginleştirmekle beraber müzikal ifadeyi geliştiren ve bestekârın/icracının sanatsal gücünü ortaya koyan önemli bir unsurdur. Herhangi bir makamdan herhangi başka bir makama geçkinin tek bir yolu olmamakla beraber bahsi geçen geçki işlemi tamamen bestekârın/icracının bilgi ve tecrübesi ile doğru orantılıdır. Bu sebeple makam geçkisi hususunda bilgi ve tecrübe kazanımı elde edebilmek adına Klasik Türk müziğinde makam geçkisinde öne çıkan bestekârların eserleri yahut kabul görmüş icracıların taksimlerinde kullandığı geçkiler tahlil edilmektedir. Klasik Türk müziğinde makam geçkisi denilince akla gelen 20. yüzyılın en önemli bestekârlarından biri de Hâfız Sadettin Kaynak'tır. Bestekâr, özellikle eserlerindeki

¹ İsmail Hakkı Özkan, *Türk Mûsikisî Nazariyatı ve Usûlleri* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2016), 290.

geçkilerle ön plana çıkmaktadır.² Sadettin Kaynak, eserlerinde kullanmış olduğu hem makam hem de usûl geçkileri ile icracılar arasında çokça dile getirilen bir isimdir. Türkiye Radyo ve Televizyon Kurumu Türk Sanat Müziği Sözlü ve Saz Eserleri Repertuvarında 2632 eser ile en çok Hicaz makamında eser bestelenmiş³ olması da göz önünde bulundurularak bu çalışmada Sadettin Kaynak'ın Hicaz makamındaki eserlerinde kullandığı makam/çeşni geçkilerinin tespiti amaçlanmıştır. Çalışmanın evrenini Sadettin Kaynak'ın Hicaz makamını içeren 70 eser oluşturmakta olup, örneklemine ise sadece Hicaz makamında bestelediği 67 eser oluşturmaktadır. Tespit edilen 67 eserden 59 eserin notasına Cumhurbaşkanlığı Devlet Korosu ve TRT arşivinden ulaşılmıştır. Hicaz-Buselik makamında bestelediği 2 eser ile Hicaz Acemaşiran makamında bestelediği 1 eser ve notasına ulaşamayan 8 eser inceleme dışı bırakılmıştır. Bu çalışmada Sadettin Kaynak'ın Hicaz makamındaki eserlerinin tahlili doğrultusunda kullanmış olduğu makam geçki/çeşnilerin tespit edilmesi amacıyla nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Çalışma bütününde önce Hâfız Sadettin Kaynak'ın hayatı ve bestelemiş olduğu eserler hakkında bilgilere yer verilmiş olup akabinde Hicaz makamında bestelemiş olduğu eserler, kullanılan ses sahası ile makam geçki/çeşni bakımından tahlil edilerek elde edilen bilgiler doğrultusunda sonuç bilgilerine yer verilmiştir. Çoğunlukla şarkı formunda bestelenmiş olan Hicaz makamındaki eserlerde kullanılan geçki/çeşnilerin yer aldığı bölümlerin tarifi için zemin, zaman/nakarat ve miyan bölümleri ifadelerine yer verilmiştir. Şarkı formu genel olarak zemin, nakarat ve miyan bölümlerinden oluştuğu ifade edilse de aslında zemin, zaman, miyan ve nakarat bölümlerinden oluştuğunu ifade etmek daha doğrudur. Bekir Sıdkı Sezgin bir röportajında bu konuyu şu şekilde ifade etmiştir; “Hacı Arif Bey'in (...) eserlerine bakıyoruz; zemin, zaman, miyan ve nakarat olarak işlemiştir. (...) Nakarat tabiri yanlıştır. Onun mânâsı, tekrar edilen demektir. Oysa, ikinci mısra da tekrar edilen nağme yoktur ki. Ancak dördüncü mısra da tekrarlanma oluyor”.⁴ Müzik sözlüklerinde şarkı formuna baktığımızda “Türk müziğinin geleneksel yapısı dört

² Cevahir Korhan Işıldak, “Sadettin Kaynak'ın Nihavend Makamındaki Eserlerinin Makam ve Geçki Açısından Analizi”, *Yegâh Müzikoloji Dergisi* 6/1 (Haziran 2023), 109.

³ Melek Sarısaray, *TRT Türk Sanat Musikisi Sözlü ve Saz Eserleri Repertuvarının Makam, Usul ve Besteci Bağlamında Analizi* (İstanbul: Haliç Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 17.

⁴ Özata Ayan, *Mûsikî Sohbetleri* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2020), 238.

bölümden oluşur. Sırasıyla; zemin, zaman, miyan ve karar. (...) Zaman, aynı makamı sürdürerek, karar ezgileriyle noktalanır"⁵ olarak ifade edilmektedir. Nasıl ki günümüz saz eserleri notalarında mülazime bölümü adı unutulurak teslim adı altında yazılmakta ve bu hatalı şekilde ifade edilmekteyse aynı durum şarkı formu için de gerçekleşmiştir. Bu bilgiler ışığında şarkı formunun asıl biçimini zemin, zaman, miyan ve son olarak zaman bölümünün tekrarı anlamında nakarat bölümünden oluştuğunu ifade etmek daha doğrudur. Sadettin Kaynak'ın şarkı formu olarak isimlendirilen ancak geleneksel şarkı formunun dışında bestelenen eserlerinde kullanılan geçki/çeşnilerin yer aldığı bölümlerin tarifi ise güftelerinin dize sayıları ile ifade edilmiştir. Eserlerde tespit edilen makam geçki/çeşniler içerisinde birbirinden farklı olacak şekilde seçilen örneklerle, ilgili eser içerisinde yer verilmiştir. Yer verilen örnekler finale v26 nota yazım programı ile yazılmıştır.

1. Hâfız Sadettin Kaynak'ın Hayatı ve Eserleri



Hâfız Sadettin Kaynak (1895-1961)

"Sadettin Kaynak, 1895 yılında İstanbul'a doğdu. Babası Fatih Câmîi hocalarından Ali Alaeddin Efendi, annesi Havva Hanım'dır. (...) Bulunduğu semtte ilk ve orta öğrenimini tamamladıktan sonra İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. Balkan Savaşı'nın çıktığı yıllarda (1912), İlahiyat Zabiti olarak askerlik görevini yapmak üzere Diyarbakır'a gönderildi. (...) Atatürk'ün emri ile Kur'ân-ı Kerîm'in savaşıla ilgili âyetleri üzerine ordu komutanlarına konferans verdi".⁶

"İlk bestesi 1926'da plak için Berlin'e giderken yaptığı hüzzam makamındaki Hicran-ı Elem şarkısıdır. Çeşitli

tarihlerde Viyana, Paris ve Milano'ya gitti ve dönüşünden bir süre sonra 1953 yılında Sultan Ahmet Câmîi 2. imamlığına tayin edildi. Mısır'a gittiğinde, sahneye sığmayacak kadar çok saz ile müzik yapılışını görünce, bu tarzdan etkilendi. Birçok bestesinde sazlara ağırlık vererek bol aranağme, tek şarkıda

⁵ Vural Sözer, *Müzik Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2012), 154.

⁶ Ahmet Şahin Ak, *Türk Müsiki Tarihi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2009), 350-355.

2-3 makam ve 2-3 usûl geçkili, şarkı ile türkü arası özellikleri taşıyan eserleri ustalıkla işledi".⁷

Sadettin Kaynak'ın, bahsi geçen bu besteleme biçimini özellikle film müziği bestelerken oluşturduğu aşikârdır. Dönemin filmlerinde yer verilecek olan müzik bölümlerinin süre bakımından uzun olması ve mevcut eser kayıtlarının filmler için süre bakımından kısa olmasının Kaynak'ın besteleme yeteneğinin gelişmesine bir olanak sağladığı düşünülmektedir.

"Kaynak, seksen beş Arap filmini ayrıca Allah'ın Cenneti, Kahveci Güzeli, Yavuz Sultan Selim Ağlıyor gibi Türk filmlerini de seslendirdi. Bu gibi filmlerin orijinalinde müzikli bölümlerin süresi çok uzundu; bizim beste şekillerimiz bu süreye yetmiyordu. Ayrıca eserlerin sözleri filmin konusu ile ilgili olmalıydı. Böylece Vecdi Bingöl devreye girerek eserlerin sözleri ona sipariş edildi. Bol aranağmeli, usûl ve makam geçkili, geleneksel beste şekillerine benzemeyen yepyeni bir form olan film müziği bestekârlığı doğmuş oldu. Seslendirdiği ilk film Leyla ile Mecnûn'dur".⁸

Sadettin Kaynak'ın sıradan bir hâfızdan öte film müziklerine uyarlama ve filmlere besteler yapan bir bestekâr olması, yaptığı bestelerle Türk mûsikîsine hizmet etmesi, bu aracılıkla klasik müziğin unutulması ihtimalinin önüne geçmesi bakımından önemlidir.⁹ Eserlerindeki konu çeşitliliği, güftenin manasına uygun makam ve usûl seçimi kendisinin bestekârlık yeteneğinin en büyük örnekleridir. Eserlerinde, yaşadığı kentle birlikte topyekûn Anadolu'yu görmek de mümkündür.¹⁰

Sadettin Kaynak "1926 yılında Sultan Selim Câmii başımamı Ömer Efendî'nin kızı Fatma Zehra Hanım'la evlenir. (...) Sadettin Kaynak'ın ve Fatma Zehra Hanım'ın evliliklerinden Emine Cavidan, Ali Yavuz, Ömer Feyyaz,

⁷ Bayram Yurdacan, *Türk Mûsikîsi Tarihi ve Bestekârları* (Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2019), 209-2012.

⁸ Ak, *Türk Mûsikîsi Tarihi*, 350-355.

⁹ Mehmet Zahit Karademir, *Hâfız Bestekâr Sadettin Kaynak'ın Hayatı ve Dini Musiki Eserleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 151.

¹⁰ Süleyman Tuna, *Hâfız Sadettin Kaynak'ın Dünyasında Müzik ve Din* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 93.

Cengiz ve Mustafa Günaydın adında beş çocukları olmuştur”.¹¹ “Sabahın ilk ışıklarına kadar çalışan, ancak sabah namazını kıldıktan sonra uyuyabilen Sadettin Kaynak’ın film çalışmaları kendisini fazlasıyla yormuş, sağlığını da çok olumsuz etkilemişti”.¹² Yoğun çalışma temposu ve kötü alışkanlıkları sebebiyle sağlığı oldukça kötüye giden Kaynak, 1953 yılında felç geçirip yatağa düşmüş ve 3 Şubat 1961 tarihinde fâni hayata veda etmiştir.¹³

Sadettin Kaynak’ın bestelemiş olduğu eserlere bakıldığında 59 makamda 669 eser bestelediği görülmektedir. Bunlar eser sayısı sırasına göre şu şekildedir; Nihavend (79), Hicaz (70), Hüseyini (58), Uşşak (54), Rast (49), Hüzzam (45), Muhayyer (34), Mahur (31), Karcıgar (27), Segâh (21), Acemaşiran (20), Muhayyer Kürdi (19), Hicazkâr (18), Gerdaniye (15), Bayati Araban (10), Bayati (9), Gülizar (9), Evç (7), Sultan-ı Yegâh (7), Suzinak (7), Acem Kürdi (6), Kürdilihi-cazkâr (6), Şehnaz (6), Sabâ (4), Bestenigâr (3), Çargâh (3), Hicazaşiran (3), Muhayyer Buselik (3), Suz-i Dil (3), Şedd-i Araban (3), Şehnaz Buselik (3), Tahir (3), Buselik (2), Dügâh (2), Evcârâ (2), Ferahnak (2), Hüseyini Kürdi (2), Müstear (2), Nevâ (2), Neveser (2), Tahir Buselik (2), Zavil (2), Dügâh Maye (1), Ferahfeza (1), Hisar Buselik (1), Isfahan (1), Kürdi+Acemaşiran (1), Segâh+Rast (1), Nevâ Buselik (1), Nikriz (1), Nühüft (1), Rahatülervâh (1), Sabâaşiran (1), Sabâ Buselik (1), Şevkefza (1), Yegâh(1).

2. Bestekârın Hicaz Makamındaki Eserlerinin Makam Geçki/Çeşni Yönünden Tahlili

Çalışmanın bu bölümünde Hâfız Sadettin Kaynak tarafından bestelenen Hicaz makamındaki 59 eser makam geçki/çeşni kullanımı bakımından tahlil edilmiştir. Alfabetik sıraya göre yer verilen eserlerin isim başlığı altında eserin bütününde kullanılan ses sahası tespit edilmiş olup makam geçki/çeşnilerin bulunduğu kısımlar, şarkı formunun bölümleri veya dize numaraları belirtilecek ifade edilmiştir.

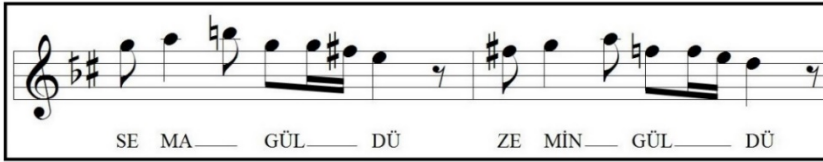
¹¹ Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Bir Müzik Adamı Hafız Sadettin Kaynak, (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi, 2011), 11.

¹² Hasan Oral Şen, *Sadeddin Kaynak* (Ankara: Türkiye Radyo Televizyon Kurumu, 2003), 30-31.

¹³ Şen, *Sadeddin Kaynak*, 37.

Açıldı gül figan etmekte bülbül

Eser içerisinde Irak ve Tiz Çargâh perdeleri arasındaki ses sahası kullanılmıştır. Eserin zemin bölümünde Tiz Buselik ve Eviç perdelerini kullanarak Hüseyini perdesinde Uşşak çeşnili kalış gösterilmiştir. Zaman/nakarat bölümünde Tiz Buselik ve Eviç perdeleri kullanılarak Hüseyini perdesindeki Uşşak çeşnili kalışın ardından Acem perdesi kullanılarak Nevâ perdesinde Buselik çeşnili kalış yapılmıştır (Şekil 1). Devamında Irak perdesi yeden olarak kullanılıp Rast perdesinde Nikriz çeşnili kalış gösterilmiştir. Miyan bölümünde Tiz Segâh perdesi kullanılarak Muhayyer perdesinde Uşşak çeşnili kalışın ardından Buselik perdesi kullanılarak Dügâh perdesinde Nişaburek çeşnili kalış gösterilmiştir. Miyan bölümünün son kısmında ise Tiz Çargâh, Tiz Buselik, Nim Şehnaz ve Dik Acem perdelerinin kullanımıyla Hüseyini perdesinde Hicaz çeşnili kalış yapılmıştır.



Şekil 1

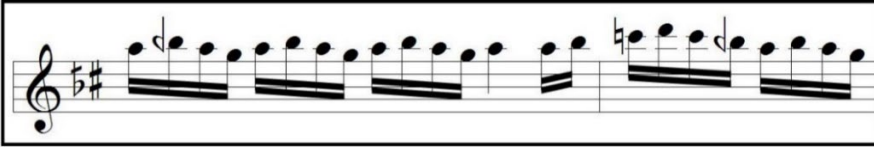
Açılırsın güzelim birer kadeh içelim

Eser içerisinde Rast ve Muhayyer perdeleri arasındaki ses sahası kullanılmıştır. Eserin aranağme bölümünde Hüseyini ve Acem perdelerine vurgu yapılmıştır. Zemin bölümünde çıkıcı ezgilerde Eviç perdesi süsleyici perde olarak kullanılmıştır. Eserin zaman/nakarat ve miyan bölümlerinde Rast ve Nevâ perdeleri arasında seyir oluşturulmuş makam ses dizisinin haricinde herhangi bir çeşni kullanılmamıştır.

Ağla gözlerim ağla

Eser içerisinde Dügâh ve Tiz Nevâ perdeleri arasındaki ses sahası kullanılmıştır. Aranağme bölümünde Tiz Segâh perdesi kullanılarak Muhayyer perdesinde Uşşak çeşnisinin ardından (Şekil 2) Tiz Çargâh ve Eviç perdelerinin kullanımıyla Nevâ perdesinde Rast çeşnili kalış gösterilmiştir. Akabinde Tiz Çargâh ve Çargâh perdeleri kullanılarak Çargâh perdesinde Çargâh çeşnili

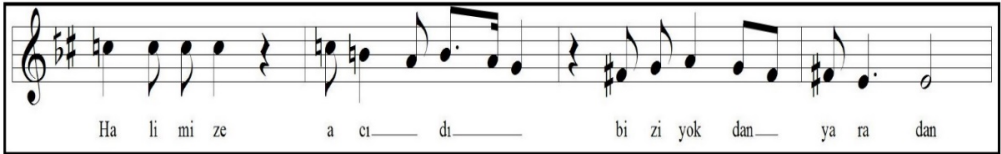
kalış yapılmıştır. Eserin zemin bölümünde çıkıcı ezgilerde Eviç perdesi süsleyici perde olarak kullanılmış olup Acem perdesinin kullanımıyla Nevâ perdesinde Buselik çeşnili kalış yapılmıştır. Devamında tekrar Eviç perdesi kullanılarak Hüseyini perdesinde Uşşak çeşnili kalış kullanılmıştır. Eserin zaman/nakarat bölümünde makam ses dizisinin haricinde herhangi bir çeşni kullanılmamıştır. Miyan bölümünde ise Nim Hicaz ve Dik Kürdi perdelerinde çeşnisiz kalış kullanılmıştır.



Şekil 2

Ağlarız sokaklarda her baharda her karda

Eser içerisinde Hüseyiniaşiran ve Muhayyer perdeleri arasındaki ses sahası kullanılmıştır. Eserin ilk güftesinin yer aldığı zemin bölümünde Irak perdesi kullanılarak Rast perdesinde Nikriz çeşnili kalış gösterilmiştir. Zaman/nakarat bölümünde Nim Şehnaz perdesi kullanılarak Hüseyini perdesi üzerinde Hicaz seyri gösterilmiş olup devamında Gerdaniye ve Çargâh perdesi kullanılmış ve Çargâh perdesinde Çargâh çeşnili kalış yapılmıştır. Eserin ikinci güftesinin yer aldığı zemin bölümünde birinci güfteden farklı bir ezgi oluşturulmuştur. Bu bölümde Çargâh, Buselik ve Irak perdeleri kullanılarak Hüseyiniaşiran perdesinde Uşşak makamına geçki yapılmıştır (Şekil 3).



Şekil 3

Alı gelin has gelin

Eser içerisinde Yegâh ve Muhayyer perdeleri arasındaki ses sahası kullanılmıştır. Aranağme bölümünde Çargâh, Buselik ve Irak perdeleri kullanılarak

Yegâh perdesinde Rast çeşnisi ile kalış yapılmıştır (Şekil 4). Eserin ikinci dizesinde Çargâh ve Buselik perdeleri kullanılmış olup Irak perdesi de yeden perde olarak kullanılarak Rast perdesinde Çargâh çeşnili kalış yapılmıştır.



Şekil 4

Aşkım benim hep ye's ile hicran ile kalbimde uyurken

Eser içerisinde Yegâh ve Muhayyer perdeleri arasındaki ses sahası kullanılmıştır. Zemin bölümünde Eviç perdesi kullanılarak Nevâ perdesinde Rast çeşnili kalış yapılmıştır. Zaman/nakarat bölümünde Nim Şehnaz perdesi kullanılarak Hüseyni perdesinde Hicaz çeşnili kalış yapılmıştır. Miyan bölümünde Nim Şehnaz perdesi kullanılarak Hüseyni perdesinde Hicaz çeşnili kalış gösterilmiştir. Akabinde Çargâh perdesi kullanılarak Dügâh perdesinde Kürdi çeşnili kalış yapılmıştır (Şekil 5).



Şekil 5

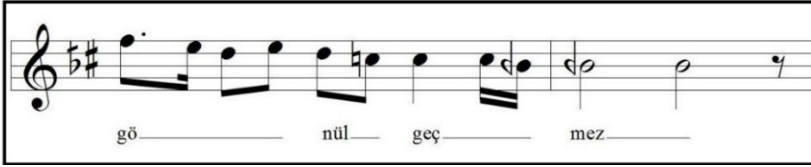
Bahtımın karanlık sarp yamacından

Eser içerisinde Nim Zirgüle ve Gerdaniye perdeleri arasındaki ses sahası kullanılmıştır. Eserin aranağme ve ilk dizesinde Nim Zirgüle perdesi kullanılarak Dügâh perdesi üzerinde Zirgüleli Hicaz makamı işlenmiştir. Üçüncü dizesinde ise Eviç perdesi kullanılarak Nevâ perdesinde Rast çeşnili kalış yapılmıştır.

Bana yardım vazgeç derler

Eser içerisinde Irak ve Muhayyer perdeleri arasındaki ses sahası kullanılmıştır. Aranağme bölümünde Eviç perdesi kullanılarak Nevâ perdesinde Rast

çeşnili kalış yapılmıştır. İkinci dizede Çargâh ve Segâh perdeleri kullanılarak Segâh perdesinde Eksik Segâh çeşnili kalış yapılmıştır (Şekil 6). Beşinci dizede ise çıkıcı ezgilerde Eviç perdesi, inici ezgilerde Acem perdesi süsleyici perde olarak kullanılmıştır.



Şekil 6

Ben ağlarım eller güler

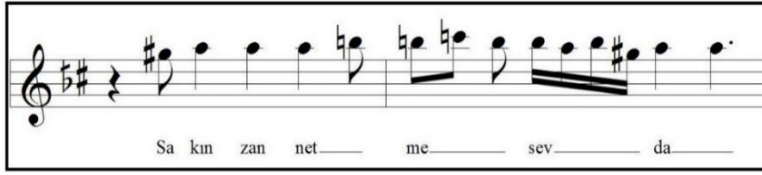
Eser içerisinde Acemaşiran ve Tiz Buselik perdeleri arasındaki ses sahası kullanılmıştır. Aranağme bölümünde çıkıcı ezgide Eviç perdesi süsleyici perde olarak kullanılmıştır. İkinci dizede Eviç perdesi kullanılarak Hüseyini perdesinde Uşşak çeşnisi gösterilmiştir. Üçüncü dizede Tiz Buselik ve Nim Şehnaz perdelerinin kullanımıyla Hüseyini perdesinde Hicaz seyri işlenmiş olup akabinde Beşinci dizede Eviç perdesi yeden perde olarak kullanılarak Gerdaniye perdesinde Buselik çeşnili kalış yapılmıştır.

Ben bir garip kuşum yurdum yuvam yok

Eser içerisinde Yegâh ve Gerdaniye perdeleri arasındaki ses sahası kullanılmıştır. Eserin aranağme bölümü ile bir, iki, üç ve dördüncü dizelerinde Hicaz makamı seyri işlenmiş olup altıncı dizesinde ise Çargâh, Buselik ve Irak perdeleri kullanılarak Yegâh perdesinde Rast çeşnili kalış yapılmıştır.

Benim gönlüm bütün sevmek

Eser içerisinde Rast ve Tiz Çargâh perdeleri arasındaki ses sahası kullanılmıştır. Eserin ikinci dizesinde Eviç perdesi kullanılarak Hüseyini perdesinde Uşşak çeşnili kalış gösterilmiştir. Üçüncü dizesinde ise Tiz Çargâh ve Tiz Buselik perdelerine ek olarak Nim Şehnaz perdesi yeden perde olarak kullanılmış olup Muhayyer perdesinde Buselik çeşnili kalış yapılmıştır (Şekil 7). Akabinde Tiz Çargâh ve Tiz Buselik perdelerinin kullanımına devam edilmiş Gerdaniye ve Eviç perdeleri eklenerek Hüseyini perdesinde Uşşak, Eviç perdesinde Segâh çeşnili kalış yapılmıştır.



Şekil 7

Benim yârim gelişinden bellidir

Eser içerisinde Irak ve Gerdaniye perdeleri arasındaki ses sahası kullanılmıştır. Eserin üçüncü dizesinde Çargâh ve Segâh perdeleri kullanılarak Dügâh perdesi üzerinde Uşşak dizi seyrine yer verilmiştir. Akabinde tekrar Nim Hicaz ve Dik Kürdi perdelerine dönmüş olup Irak perdesi yeden olarak kullanılıp Rast perdesinde Nikriz çeşnili kalış yapılmıştır.

Bir ah çeksem dağı taşı eritir

Eser içerisinde Irak ve Dik Sünbüle perdeleri arasındaki ses sahası kullanılmıştır. Eserin üçüncü dizesinde çıkıcı ezgilerde Eviç perdesi kullanılmış inici ezgilerde tekrar Acem perdesi kullanılmıştır. Beşinci dizesinde Nim Şehnaz ve Sünbüle perdeleri süsleyici perde olarak kullanılmıştır. Altıncı dizesine geçerken kullanılan Nim Zirgüle perdesi ile Dügâh perdesi üzerinde Zirgüleli Hicaz çeşnisi ile kalış yapılmıştır.

Bir çiçek açıldı Bilâlözü'nde

Eser içerisinde Yegâh ve Gerdaniye perdeleri arasındaki ses sahası kullanılmıştır. Eserin aranağme bölümü ve ikinci dizesinde Nim Zirgüle perdesi kullanılarak Yegâh perdesinde Nikriz çeşnili kalış gösterilmiştir.

Bitti her emel bitti güneşim söndü gitti

Eser içerisinde Rast ve Gerdaniye perdeleri arasındaki ses sahası kullanılmıştır. Eserin aranağme bölümü ve birinci dizesinde Buselik perdesinin kullanımıyla Dügâh perdesi üzerinde Nişaburek seyri kullanılmıştır.

Boynunu bükme dolap dertli dolap

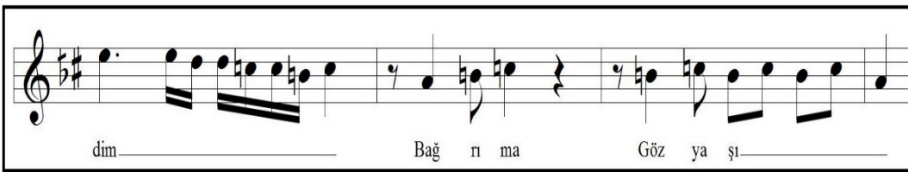
Eser içerisinde Dügâh ve Gerdaniye perdeleri arasındaki ses sahası kullanılmıştır. Eserin bütününde Hicaz makamı seyri haricinde herhangi makamsal bir geçki/çeşni kullanılmamıştır.

Bu haydutlar birer aptal

Eser içerisinde Yegâh ve Tiz Nevâ perdeleri arasındaki ses sahası kullanılmıştır. Eserin aranağme bölümünde Tiz Buselik ve Eviç perdelerinin kullanımıyla Hüseyini perdesinde Uşşak çeşnili kalış yapılmıştır. Beşinci dizede Nim Zirgüle perdesinin kullanımıyla birlikte Dügâh perdesinde Zirgüleli Hicaz çeşnili kalış yapılmıştır. Son güfteden sonra eserin bitişi için yazılan ezgi bölümünde Tiz Çargâh ve Tiz Buselik perdeleri kullanılmış olup Nim Şehnaz perdesi ise yeden perde olarak kullanılarak Muhayyer perdesinde Buselik çeşnili kalış yapılmıştır.

Bu yerler ne füsunkârı

Eser içerisinde Nim Zirgüle ve Tiz Buselik perdeleri arasındaki ses sahası kullanılmıştır. Aranağme bölümünün ardından serbest bir bölüm yer almaktadır. Akabinde düyek usûlünün vurgulanması için yazılan ezgi içerisinde Nim Zirgüle perdesi kullanılarak Dügâh perdesi üzerinde Zirgüleli Hicaz çeşnili kalış yapılmıştır. Dokuzuncu dizede Çargâh ve Buselik perdeleri kullanılarak Çargâh perdesi üzerinde Çargâh çeşnili kalış yapılmıştır. Akabinde aynı perdelerin kullanımına devam edilerek Dügâh perdesi üzerinde Buselik seyri işlenmiştir (Şekil 8). Eserin tempo/gider bakımından hızlandığı bölümde Nim Zirgüle perdesi kullanılarak Dügâh perdesi üzerinde Zirgüleli Hicaz seyri işlenmiş olup devamında Tiz Buselik ve Eviç perdelerinin kullanımıyla Hüseyini perdesinde Uşşak çeşnili kalış yapılmıştır.



Şekil 8

Bunca demdir hasretliğin çekerim

Eser içerisinde Dügâh ve Dik Sünbüle perdeleri arasındaki ses sahası kullanılmıştır. Eserin bütününde çıkıcı ezgilerde Eviç perdesi süsleyici perde olarak kullanılmıştır.

Bülbül niçin böyle feryâd edersin

Eser içerisinde Irak ve Tiz Çargâh perdeleri arasındaki ses sahası kullanılmıştır. Eserin ikinci güftesi için serbest biçimde seslendirilecek farklı bir ezgi oluşturulmuştur. İkinci güftenin yer aldığı serbest bölümde Tiz Çargâh, Tiz Buselik, Eviç, Çargâh ve Buselik perdeleri kullanılarak Hüseyini perdesi üzerinde Uşşak çeşnili kalış yapılmıştır. Akabinde Nim Şehnaz, Gerdaniye perdeleri kullanılarak Acem perdesi üzerinde Buselik çeşnili kalış yapılmıştır.

Bülbüller gibi çiler

Eser içerisinde Acemaşiran ve Muhayyer perdeleri arasındaki ses sahası kullanılmıştır. Eserin aranağme bölümünde çıkıcı ezgilerde Eviç, inici ezgilerde ise Acem perdesi süsleyici perde olarak kullanılmıştır. Eserin üçüncü dizesinde Nim Zirgüle perdesi kullanılarak Dügâh perdesinde Zirgüleli Hicaz çeşnisi ile karar edilmiştir.

Dağların mızası var alınımın yazısı var

Eser içerisinde Irak ve Acem perdeleri arasındaki ses sahası kullanılmıştır. Eserin üçüncü dizesinde Irak perdesi yeden perde olarak kullanılmış olup Rast perdesinde Nikriz çeşnili kalış gösterilmiştir.

Deli gönül gafil olma gözün aç

Eser içerisinde Dügâh ve Tiz Çargâh perdeleri arasındaki ses sahası kullanılmıştır. Eserin aranağme bölümünde Tiz Çargâh, Tiz Buselik ve Eviç perdeleri kullanılarak Hüseyini perdesinde Uşşak çeşnili kalış yapılmıştır.

Deli gönül gezer gezer gelirsın

Eser içerisinde Rast ve Muhayyer perdeleri arasındaki ses sahası kullanılmıştır. Eserin aranağme bölümünde Eviç perdesinde Segâh çeşnili kalış yapılmıştır. Birinci ve üçüncü dizelerde ise Acem perdesi kullanılarak Nevâ perdesi üzerinde Buselik çeşnili seyir yapılmıştır.

Deniz geçtim düz yürüdüm dağ aştım

Eser içerisinde Dügâh ve Dik Sünbüle perdeleri arasındaki ses sahası kullanılmıştır. Marş formunda bestelenen eserin aranağme bölümünde Çargâh ve Buselik perdeleri kullanılarak Dügâh perdesinde Buselik çeşnili kalış yapılmıştır. Eserin ikinci güftesinin başlangıcında Çargâh ve Segâh perdeleri kullanılarak Dügâh perdesinde Uşşak çeşnili kalış yapılmıştır (Şekil 9).



Şekil 9

Dertli gönül dinle beni

Eser içerisinde Irak ve Muhayyer perdeleri arasındaki ses sahası kullanılmıştır. Eserin birinci dizesinde Nim Hisar perdesi süsleyici perde olarak kullanılmıştır. İkinci güftenin birinci dizesinde Nim Zırgüle perdesi kullanılarak Dügâh perdesi üzerinde Zırgüleli Hicaz çeşnisi ile kalış yapılmıştır. İkinci güftenin dördüncü dizesinde ise Çargâh ve Buselik perdeleri kullanılarak Dügâh perdesi üzerinde Buselik çeşnili kalış yapılmıştır.

Dırvana vurduğum uçdı

Eser içerisinde Rast ve Nevâ perdeleri arasındaki ses sahası kullanılmıştır. Eserin bütününde Hicaz makamı seyri haricinde herhangi makamsal bir geçki/çeşni kullanılmamıştır.

Dıştan viran bağlıyım içten yanar dağlıyım

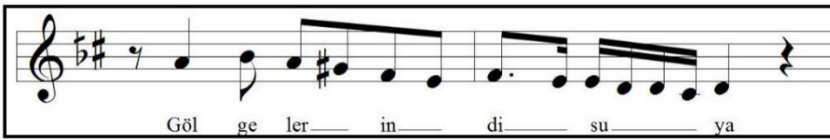
Eser içerisinde Hüseyinîaşiran ve Tiz Çargâh perdeleri arasındaki ses sahası kullanılmıştır. Eserin aranağme bölümü ile birinci dizede Tiz Çargâh ve Tiz Segâh perdeleri kullanılarak Muhayyer perdesi üzerinde Uşşak çeşnili kalış yapılmıştır.

Ela gözlerine kurban olduğum

Eser içerisinde Rast ve Tiz Buselik perdeleri arasındaki ses sahası kullanılmıştır. Eserin aranağme bölümü ile birinci dizede Tiz Buselik perdesi kullanılarak Hüseyini perdesi üzerinde Uşşak çeşnili kalış gösterilmiştir. Eserin bütününde inici ezgilerde Acem perdesi kullanılarak Nevâ perdesi üzerindeki Buselik çeşnisi vurgulanmıştır.

Enginde yavaş yavaş günün minesini soldu

Eser içerisinde Kaba Nim Hicaz ve Tiz Buselik perdeleri arasındaki ses sahası kullanılmıştır. Eserin aranağme bölümünde Eviç perdesi süsleyici perde olarak kullanılmış olup Nim Zirgüle perdesini yeden perde olarak kullanılıp Dügâh perdesi üzerinde Zirgüleli Hicaz çeşnisi ile karar edilmiştir. Birinci dizede Nim Zirgüle perdesini yeden perde olarak kullanılıp Dügâh perdesi üzerinde Zirgüleli Hicaz çeşnisi gösterilmiştir. İkinci güfteden önce bestelenen intro bölümünde Çargâh perdesi kullanılarak Yegâh perdesi üzerinde Buselik çeşnisi gösterilmiştir. Bahsi geçen bölüme kadar bakıldığında Sultan-ı Yegâh makamına geçki söz konusudur. Akabinde Nim Zirgüle perdesi kullanılmış olup Kaba Nim Hicaz perdesi de yeden perde olarak kullanılıp Yegâh perdesinde Nikriz çeşnisi gösterilmiştir (Şekil 10). Üçüncü güfteden önce bestelenen intro bölümünde ise Tiz Buselik ve Eviç perdeleri kullanılarak Hüseyini perdesinde Uşşak çeşnisi gösterilmiştir. Akabinde Acem perdesi kullanılarak Nevâ perdesinde Buselik çeşnisi gösterilmiştir.



Şekil 10

Eser batı karayel

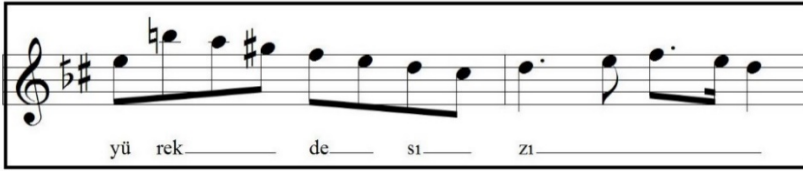
Eser içerisinde Irak ve Nevâ perdeleri arasındaki ses sahası kullanılmıştır. Eserin aranağme bölümünde Irak perdesi yeden olarak kullanılıp Rast perdesinde Nikriz çeşnili kalış yapılmıştır.

Ey Aşık-ı sadıklar

Eser içerisinde Acemaşiran ve Muhayyer perdeleri arasındaki ses sahası kullanılmıştır. İlahi formunda bestelenen eserin ilk güftesinin ikinci dizesinde Buselik perdesi kullanılarak Dügâh perdesi üzerinde Nişaburek seyri gösterilmiştir. İkinci ve üçüncü güftelerde Nim Zirgüle perdesi kullanılarak Dügâh perdesi üzerinde Zirgüleli Hicaz çeşnisi ile kalış yapılmıştır.

Ey şanlı beldenin kahraman kızı

Eser içerisinde Hüseyनियाşiran ve Tiz Çargâh perdeleri arasındaki ses sahası kullanılmıştır. Eserin aranağme bölümünde Nim Şehnaz perdesi kullanılarak Hüseyni perdesi üzerinde Hicaz seyri gösterilmiştir. Zemin bölümünde Nim Zirgüle perdesi kullanılarak Dügâh perdesi üzerinde Zirgüleli Hicaz çeşnisi ile kalış yapılmıştır. Miyan bölümünde ise Tiz Çargâh, Tiz Buselik perdeleri kullanılmış olup Nim Şehnaz perdesi de yeden perde olarak kullanılıp Muhayyer perdesi üzerinde Buselik çeşnili kalış yapılmıştır. Miyan bölümünün sonunda Tiz Buselik ve Nim Şehnaz perdeleri kullanılarak Nevâ perdesi üzerinde Nikriz çeşnili kalış yapılmıştır (Şekil 11).



Şekil 11

Garibiz gurbet bize artık bir sıla oldu

Eser içerisinde Acemaşiran ve Tiz Çargâh perdeleri arasındaki ses sahası kullanılmıştır. Eserin üçüncü dizesinde Çargâh ve Buselik perdeleri kullanılarak Dügâh perdesi üzerinde Buselik seyri yapılmıştır. Dördüncü dizede Eviç perdesi kullanılarak Hüseyni perdesi üzerinde Uşşak çeşnili kalışın ardından Tiz Buselik perdesi kullanılmış Eviç perdesi de yeden perde olarak kullanılıp Gerdaniye perdesi üzerinde Çargâh çeşnili kalış yapılmıştır. Beşinci dizede Tiz Çargâh ve Tiz Buselik perdeleri kullanılarak Muhayyer perdesi üzerinde Buse-lik çeşnili kalış yapılmıştır.

Gönlüm onu göğsündeki benden tanıyordu

Eser içerisinde Hüseyनियाşiran ve Tiz Nevâ perdeleri arasındaki ses sahası kullanılmıştır. Eserin zemin ve zaman/nakarat bölümünde Nim Hisar perdesi kullanılarak Dügâh perdesi üzerinde Hicaz-ı Rumi çeşnisi gösterilmiştir. Zaman/nakarat bölümünde Dügâh perdesinin vurgulanmasının ardından Buse-lik perdesi kullanılmış ve Hüseyनियाşiran perdesi üzerinde Nevâ makamı işlenmiştir. Miyan bölümünde Nim Şehnaz perdesi kullanılarak Dügâh perdesi üzerinde Zirgüleli Hicaz makamına geçki yapılmıştır.

Gönlümün içindedir gözden irak sevgilim

Eser içerisinde Nim Zirgüle ve Tiz Çargâh perdeleri arasındaki ses sahası kullanılmıştır. Eserin üçüncü dizesinde Çargâh, Buselik perdeleri kullanılmış Nim Zirgüle perdesi de yeden perde olarak kullanılarak Dügâh perdesi üzerinde Buselik çeşnisi gösterilmiştir. Aksak usûlüne geçilirken Tiz Buselik ve Eviç perdeleri kullanılarak Hüseyni perdesi üzerinde Uşşak çeşnili kalış yapılmıştır. Akabinde Nim Hisar ve Çargâh perdeleri kullanılmış, Buselik perdesi de yeden perde olarak kullanılarak Çargâh perdesi üzerinde Buselik çeşnisi gösterilmiştir. Aksak usûlünden tekrar Düyek usûlüne geçişte Tiz Çargâh, Tiz Buselik perdeleri kullanılmış ve Nim Şehnaz perdesi yeden perde olarak kullanılıp Muhayyer perdesi üzerinde Buselik çeşnili kalış yapılmıştır.

Hazan ile geçti gülşen-i bûstan

Eser içerisinde Rast ve Acem perdeleri arasındaki ses sahası kullanılmıştır. Eserin bütününde Hicaz makamı seyri haricinde herhangi bir geçki/çeşni kullanılmamıştır.

İlgıt ılgıt esen seher yelinden

Eser içerisinde Rast ve Muhayyer perdeleri arasındaki ses sahası kullanılmıştır. Eserin aranağme bölümünde Eviç perdesi kullanılarak Hüseyni perdesi üzerinde Uşşak çeşnisi ve ardından Nevâ perdesi üzerinde Rast çeşnisi gösterilmiştir (Şekil 12). Devamında Buselik perdesi kullanılarak Dügâh perdesi üzerinde Nişaburek seyri yapılmıştır.



Şekil 12

İstanbul'un şen kızı

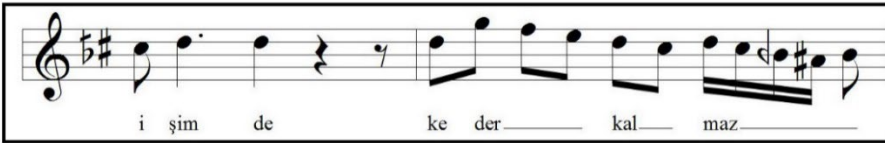
Eser içerisinde Irak ve Gerdaniye perdeleri arasındaki ses sahası kullanılmıştır. Eserin bütününde Hicaz makamı seyri haricinde herhangi bir geçki/çeşni kullanılmamıştır.

Kahraman Türk anası

Eser içerisinde Rast ve Tiz Nim Hicaz perdeleri arasındaki ses sahası kullanılmıştır. Türkü formunda bestelenen eserin beşinci dizesinde Buselik perdesi kullanılarak Dügâh perdesi üzerinde Nişaburek çeşnili kalış yapılmıştır. Eserin Nim Sofyan usûlünde bestelenen bölümün sonunda Nim Hicaz perdesinde çeşnisiz kalışın ardından Rast perdesinde Nikriz çeşnili kalış yapılmıştır.

Kalbin derdimi bilse acırdı belki biraz

Eser içerisinde Rast ve Tiz Buselik perdeleri arasındaki ses sahası kullanılmıştır. Eserin ikinci dizesinde Segâh perdesi kullanılmış, Dik Kürdi perdesi de yeden perde olarak kullanılarak Segâh perdesi üzerinde Müstear çeşnili kalış yapılmıştır (Şekil 13). İkinci güftenin birinci dizesinde Tiz Buselik perdesi kullanılmış olup Nim Şehnaz perdesini de yeden perde olarak kullanıp Muhayyer perdesinde Buselik çeşnili kalış gösterilmiştir.



Şekil 13

Kayboldun içimizden hangi illere gittin

Eser içerisinde Irak ve Muhayyer perdeleri arasındaki ses sahası kullanılmıştır. Eserin üçüncü dizesinde Irak perdesi yeden perde olarak kullanılıp Rast perdesinde Nikriz çeşnili kalış yapılmıştır.

Muhabbet bağına girdim bu gece

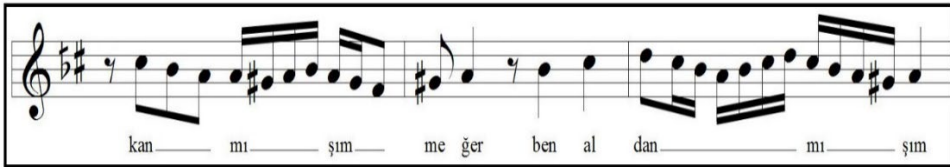
Eser içerisinde Irak ve Tiz Buselik perdeleri arasındaki ses sahası kullanılmıştır. Eserin ilk güftesinin dördüncü dizesinde Irak perdesi yeden perde olarak kullanılarak Rast perdesinde Nikriz çeşnili kalış yapılmıştır.

Muhabbet köyünün olsam şarabı

Eser içerisinde Yegâh ve Acem perdeleri arasındaki ses sahası kullanılmıştır. Eserin bütününde Zirgüleli Hicaz makamı seyri haricinde herhangi bir geçki/çeşni kullanılmamıştır.

Ne boş yere yanmışım

Eser içerisinde Yegâh ve Muhayyer perdeleri arasındaki ses sahası kullanılmıştır. Eserin üçüncü ve dördüncü dizelerinde Nim Zirgüle perdesi kullanılarak Dügâh perdesi üzerinde Zirgüleli Hicaz çeşnili kalış yapılmıştır (Şekil 14). Dördüncü dizeye geçmeden önce oluşturulan ezgide Nim Zirgüle perdesi kullanılarak Yegâh perdesinde Nikriz çeşnili kalış gösterilmiştir.



Şekil 14

Ne feryâd edersin divâne bûlbûl (I)

Eser içerisinde Rast ve Tiz Nim Hicaz perdeleri arasındaki ses sahası kullanılmıştır. Eserin serbest bölümünde yer alan dördüncü dizeden itibaren Çargâh ve Kürdi perdeleri kullanılarak Dügâh perdesi üzerinde Kürdi makamına geçki yapılmıştır. Eserin son dizesinde çıkıcı ezgide Eviç perdesini süsleyici perde olarak kullanılmış olup, Acem ve Çargâh perdesi kullanılarak

Son ümidim de bitti

Eser içerisinde Yegâh ve Dik Sünbüle perdeleri arasındaki ses sahası kullanılmıştır. Eserin aranağme bölümünde Nim Zirgüle perdesi kullanılarak Yegâh perdesinde Nikriz çeşnili kalış yapılmıştır. Güftenin birinci, beşinci ve altıncı dizelerinde Nim Zirgüle perdesinin kullanımına devam edilerek Dügâh perdesi üzerinde Zirgüleli Hicaz çeşnili kalış yapılmıştır.

Tel tel taradım zülfünü

Eser içerisinde Acemaşiran ve Muhayyer perdeleri arasındaki ses sahası kullanılmıştır. Birinci güftenin birinci dizesinin yer aldığı ezgide Rast perdesinde Nikriz çeşnili kalışın haricinde herhangi bir geçki/çeşni kullanılmamıştır.

Uyu benim meleşim

Eser içerisinde Irak ve Gerdaniye perdeleri arasındaki ses sahası kullanılmıştır. Ninni formunda bestelenen eserin ilk güftesinin üçüncü dizesinin yer aldığı ezgide Çargâh, Buselik perdeleri kullanılmış olup Irak perdesi de yeden perde olarak kullanılarak Rast perdesinde Çargâh çeşnili kalış yapılmıştır.

Uyu güzel Oğuz'um

Eser içerisinde Irak ve Acem perdeleri arasındaki ses sahası kullanılmıştır. Ninni formunda bestelenen eserin üçüncü dizesinin yer aldığı ezgide Çargâh, Buselik perdeleri kullanılmış olup Irak perdesi de yeden perde olarak kullanılarak Rast perdesinde Çargâh çeşnili kalış yapılmıştır.

Ümitlerim hep kırıldı

Eser içerisinde Irak ve Dik Sünbüle perdeleri arasındaki ses sahası kullanılmıştır. Eserin ilk güftesinin dördüncü dizesinin yer aldığı ezgide Irak perdesi yeden perde olarak kullanılmış olup Rast perdesinde Nikriz çeşnili kalış yapılmıştır.

Yâdeller aldı beni

Eser içerisinde Rast ve Gerdaniye perdeleri arasındaki ses sahası kullanılmıştır. Eser bütününde Hicaz makamı seyri haricinde herhangi bir geçki/çeşni kullanılmamıştır.

Yalvarırım gel gitme

Eser içerisinde Rast ve Tiz Çargâh perdeleri arasındaki ses sahası kullanılmıştır. Eserin aranağme bölümünün sonunda Nim Zirgüle perdesi yeden perde olarak kullanılıp Dügâh perdesinde Zirgüleli Hicaz çeşnisi ile karar edilmiştir. Birinci güftenin dördüncü dizesinde Tiz Çargâh, Tiz Buselik perdeleri kullanılmış olup Nim Şehnaz perdesi ise yeden perde olarak gösterilip Muhayyer perdesinde Buselik çeşnili kalış yapılmıştır. İkinci güftenin birinci dizesinde Tiz Buselik, Nim Şehnaz ve Eviç perdeleri kullanılarak Hüseyini perdesi üzerinde Sabâ seyri gösterilmiştir. İkinci güftenin ikinci dizesinde Tiz Çargâh, Tiz Buselik perdeleri kullanılmış olup Nim Şehnaz perdesi ise yeden perde olarak gösterilip Muhayyer perdesinde Buselik çeşnili kalış yapılmıştır. Akabinde dördüncü dizide ise Tiz Buselik perdesine ilaveten Acem perdesi yeden perde olarak kullanılıp Eviç perdesinde Segâh çeşnisi ile kalış yapılmıştır.

Yaslı bir geline benzer

Eser içerisinde Rast ve Tiz Çargâh perdeleri arasındaki ses sahası kullanılmıştır. Dördüncü dizide Çargâh, Buselik perdelerini kullanarak Dügâh perdesi üzerinde Buselik çeşnili kalış yapılmıştır. Devamında ise Buselik makamına geçki yapılmış ve usûl değişikliğine gidilmiştir. Onuncu dizeye geçmeden oluşturulan ezgi ile tekrar Hicaz makamına geçilmiştir.

Yeşil gözlerini ufkuma gerki

Eser içerisinde Dügâh ve Tiz Nim Hicaz perdeleri arasındaki ses sahası kullanılmıştır. Eserin bütününde Hicaz makamı seyri haricinde herhangi bir geçki/çeşni kullanılmamıştır.

Sonuç

Araştırmanın bu bölümünde, Hâfız Sadettin Kaynak'ın Hicaz makamındaki eserlerinde kullandığı makam geçki/çeşnilerin tespiti doğrultusunda elde edilen bilgilere yönelik sonuçlara yer verilmiştir.

Sadettin Kaynak tarafından Hicaz makamında 70 eser bestelenmiştir. Bu eserlerden 2'si Hicaz Buselik, 1'i Hicaz ile Acemaşiran makamından oluşmaktadır. Hicaz makamında bestelediği 67 eserden ulaşılabilen ve incelenen 59 eser içerisinde en pest perde olarak Kaba Nim Hicaz perdesi, en tiz perde olarak Tiz

Nevâ perdesi kullanıldığı görülmüştür. Eserler içerisinde kullanım sıklığı bakımından ise en pest perde olarak Rast perdesini, en tiz perde olarak Muhayyer perdesi arasındaki ses sahasını kullanıldığı tespit edilmiştir.

Tahlili yapılan Hicaz makamındaki 59 eser içerisinde 30 farklı çeşni geçkisi kullanılmıştır. Bahsi geçen çeşniler kullanım adetleri ile birlikte kullanım sıklığı bakımından sırasıyla şu şekildedir; Hüseyini perdesinde Uşşak (16), Dügâh perdesinde Zirgüleli Hicaz (15), Rast perdesinde Nikriz (11), Muhayyer perdesinde Buselik (8), Hüseyini perdesinde Hicaz (6), Dügâh perdesinde Nişaburek (6), Dügâh perdesinde Buselik (6), Nevâ perdesinde Buselik (5), Nevâ perdesinde Rast (5), Çargâh perdesinde Çargâh (4), Eviç perdesinde Segâh (4), Yegâh perdesinde Nikriz (4), Muhayyer perdesinde Uşşak (3), Rast perdesinde Çargâh (3), Dügâh perdesinde Uşşak (2), Yegâh perdesinde Acem'li Rast (2), Muhayyer perdesinde Zirgüleli Hicaz (1), Gerdaniye perdesinde Buselik (1), Gerdaniye perdesinde Çargâh (1), Acem perdesinde Buselik (1), Hüseyini perdesinde Sabâ (1), Nevâ perdesinde Nikriz (1), Çargâh perdesinde Buselik (1), Segâh perdesinde Eksik Segâh (1), Segâh perdesinde Müstear (1), Hüseyiniaşiran perdesinde Nevâ (1), Hüseyiniaşiran perdesinde Uşşak (1), Yegâh perdesinde Rast (1), Yegâh perdesinde Buselik (1).

Elde edilen bulgulardan yola çıkarak Hâfız Sadettin Kaynak'ın, Hicaz makamındaki eserlerinin tamamının Hicaz makamı ile isimlendirilmiş olup, Hümayun, Uzzal, Zirgüleli Hicaz gibi ayrıma gidilmediği görülmüştür. Hicaz makamı ailesi içerisinde kullanılan geçkilerde ise en çok Hicaz ve Zirgüleli Hicaz makamları arasında geçki kullanıldığı tespit edilmiştir. Eserler içerisinde en çok kimlik değişikliği yöntemi kullanılarak geçki/çeşni oluşturulduğu ortaya konulmuştur. Kimlik değişikliği yöntemi ile gerçekleştirilen çeşni geçkileri arasında en sık Hüseyini perdesinde Uşşak ve Dügâh perdesinde Zirgüleli Hicaz çeşnisi olduğu görülmüştür. Görev değişikliği yöntemi ile kullanılan en sık çeşni geçkisinin ise Rast perdesinde Nikriz çeşnisi olduğu tespit edilmiştir. Hicaz makamı ailesi içerisinde yapılan çeşni geçkilerinin haricinde kimlik değişikliği yöntemi ile kullanılan diğer bir geçkinin ise Dügâh ve Muhayyer perdesindeki Buselik çeşnisi olduğu sonucuna varılmıştır.

Kaynakça

Ak, Ahmet Şahin. *Türk Mûsikîsi Tarihi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2009.

Ayan, Özata. *Mûsikî Sohbetleri*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2020.

İşıldak, Cevahir Korhan. "Sadettin Kaynak'ın Nihavend Makamındaki Eserlerinin Makam ve Geçki Açısından Analizi." *Yegâh Müzikoloji Dergisi* 6/1 (June 30, 2023), 107–137. <https://doi.org/10.51576/ynd.1307940>

Karademir, Mehmet Zahit. *Hâfız Bestekâr Sadettin Kaynak'ın Hayatı ve Dini Müsiki Eserleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2023.

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Bir Müzik Adamı Hafız Sadettin Kaynak. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi, 2011.

Özkan, İsmail Hakkı. *Türk Mûsikîsi Nazariyatı ve Usûlleri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2016.

Sarısaray, Melek. *Trt Türk Sanat Mûsikîsi Sözlü ve Sazlı Eserleri Repertuvarının Makam, Usûl ve Besteci Bağlamında Analizi*. İstanbul: Haliç Üniversitesi, 2010.

Sözer, Vural. *Müzik Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2012.

Şen, Hasan Oral. *Sadeddin Kaynak*. Ankara: Türkiye Radyo Televizyon Kurumu, 2003.

Tuna, Süleyman. *Hâfız Sadettin Kaynak'ın Dünyasında Müzik ve Din*. Adana: Çukurova Üniversitesi, 2010.

Yurdacan, Bayram. *Türk Mûsikîsi Tarihi ve Bestekârları*. Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2019.



Suriye Halep Türkmen Ağzına Özgü Bazı Kelimeler ve Arapça Kökenleri
Arabic Origins of Words Commonly Used in Syria Aleppo Turkmen
Dialects

Muhammed Türkmen

Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati,

Dr., Afyon Kocatepe University,
Faculty of Theology, Department of Arabic Language
muhammet_oruc01@hotmail.com

ORCID: 0000-0003-3535-4012

DOI: 10.47424/tasavvur.1657326

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 13 Mart / March 2025

Kabul Tarihi / Date Accepted: 17 Haziran / June 2025

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2025

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Türkmen, Muhammed. “Suriye Halep Türkmen Ağzlarında Yaygın Olarak Kullanılan Kelimelerin Arapça Kökenleri”. *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 11/1 (Haziran 2025): 791-829. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.1657326>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.
CC BY-NC 4.0



Öz

Canlı bir organizma olarak tanımlanan dil, kendi içerisinde değişip genişlediği gibi diğer dillerden de etkilenmektedir. Tabii olarak toplumlar arasındaki dinî, tarihî, sosyal, kültürel ve siyasi ilişkiler, diller arasında etkileşime yol açan başlıca faktörlerdir. Söz konusu bu ilişkiler, bir dilin diğer diller ile temas içerisinde olmasına ve dillerin birbirine nüfuz etmesine yol açmıştır. İnsanlar, içindeki duygularını daha iyi ifade edebilmek için başka dillerdeki sözcükleri kullanmışlardır. Türkçenin etkileşim içerisinde olduğu dillerden biri de Arapça olmuştur. Arapça, İslam fetihleri ile birlikte dünyanın birçok yerine yayılmıştır. Bunun sonucunda Arapça dışındaki diller aynı zamanda Kur'an dili olan Arapçadan etkilenmiştir. Bu etkilenme dini kavramlarda olduğu gibi siyasi, ticarî, edebî ve kültürel kavram ve kelimelerde de açıkça görülmektedir. Türklerin Müslümanlığı kabul etmeleri neticesinde Türk Dili de Arapçadan etkilenmiş ve çokça Arapça kelime Türkçe dağarcığına girmiştir. Ancak bu kelimelerin bazıları Arapçadaki anlamlarıyla aynı kalsa da bazıları Türkçede anlam değişikliğine uğramıştır. Bu çalışmada, coğrafi olarak Türkiye'ye yakın fakat politik olarak Türkiye'ye çok uzak kalmış Suriye Fırat kalkanı (Kuzey Suriye) bölgesinde ikamet etmekte olan Oğuz Türkmenlerinin konuştuğu Türkçede Arapça kökenli sözcükler incelenmiştir. Söz konusu sözcüklerin aslı manalarını koruyabildiklerini veya uğradıkları anlam daralması, anlam genişlemesi, anlam kayma, başkalaşma gibi değişikliklerin üzerinde durulmuştur. Çalışmada sadece bölgeye has kökeni Arapça olan Türkçe kelimeler ele alınmış olup diğer bölgelerdeki müşterek kelimeler kapsam dışında tutulmuştur. Bu çalışmada, Türkçe ağızlarına ve Arapça lehçelerine dair yapılan çalışmalar incelenmiş olup ilgili kelimelerin kökeni karşılaştırmalı incelenmiştir. Çalışmamızın konusu Fırat kalkanı bölgesinde ikamet eden Halep Türkmenleri olarak bilinen Türkmenlerin ağızlarına özgü kullandıkları Arapça kelimeler üzerine olduğu için Suriye'de varlık gösteren diğer Türkmen unsurları kapsam dışında bırakılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Arapça, Suriye, Türkmen, Ağız.

Abstract

Language, which is defined as a living organism, is influenced by other languages as well as changing and expanding within itself. Naturally, religious,

historical, social, cultural and political relations between societies are the main factors that lead to influence and interaction between languages. In other words, the fact that one language is in contact with other languages has led to the penetration of languages into each other. It is observed that the interaction between languages is mostly related to vocabulary. People have used words from other languages in order to express their feelings better. Like all languages spoken on earth, Turkish has both influenced and been influenced by different languages in its family throughout history. This interaction has caused Turkish to exchange many borrowed words from other languages. The influence of Turkish on other languages has been shaped by the presence of Turkish peoples in geographically diverse geographies. These interactions have led to the evolution of the language's vocabulary, grammatical structure and grammar over time. In this process, Turkish has taken words from a large number of languages and sometimes changes in language structure have been observed. As a result of the Turks' acceptance of Islam, the Turkish language was also influenced by Arabic and many Arabic words entered the Turkish vocabulary. Although it is seen that the Arabic influence has started to decrease gradually compared to the past with the simplification movement in the language as a result of the alphabet reform carried out in the Republic of Turkey, it continues to exist as the most effective foreign language in the Turkish language. However, although some of these words have remained the same with their meanings in Arabic, some of them have undergone different semantic changes in Turkish. In this study, Arabic-origin words in Turkish spoken by Oghuz Turkmen residents in the Syrian Euphrates shield (Northern Syria) region, which is geographically closest to Turkey but politically very distant from Turkey, are analysed.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Arabic, Syrian, Turkmen, Dialect.

Giriş

Farklı dilleri konuşan halklar arasındaki siyasi, ticarî, sosyal ve kültürel ilişkiler zaman içinde dillerin birbirinden etkilenmesine ve diller arasında kelime geçişlerine yol açmaktadır. Bu durum Arapça ile Türkçe arasında da vuku bulmuştur. Araplar ile Türklerin din, tarih ve kültür gibi pek çok alanda ortak noktası bulunmaktadır. Tüm bu faktörler Arapça ve Türkçe arasında kelime

alışverişi noktasında karşılıklı bir etkileşimin oluşmasına yol açmıştır.¹ Ancak Arapça konuşmayan Müslüman halkların dillerini etkileme konusunda Kur'ân dili olması hasebiyle Arap dili baskın hale gelip birçok Arapça kelime diğer dillere girmiştir. Türklerin Müslüman olması sebebiyle de Türkçeye Arapçadan çok sayıda kelime girmiştir.²

Türk ve Arap halkları arasındaki doğrudan ilişkiler, Râşid halifeler, -özellikle Halife Ömer b. Hattab- döneminde, yani yedinci yüzyılın ilk yarısında, İran'ın fethinden ve İslam ordusunun Türklerin yaşadığı Buhârâ, Semerkant, Soğd gibi şehirleri barındıran ve Mâverâünnehir olarak bilinen bölgeye ulaşmaları sonucunda daha da yoğunlaşmıştır. Türkler tarafından kabul gören bu yeni din, bir kültür değişimini de beraberinde getirmiştir. Kültürü meydana getiren en önemli unsurlardan olan dil de bu değişim ve dönüşüm sürecinde birbiriyle etkileşim göstermesi elbette kaçınılmaz bir hale gelmiştir. 11. asırdan sonra İslam dininin etkisi ile birlikte Türk dilinde, Arapçanın tesiri giderek artmıştır.³

Bu tesir Suriye Türkmenlerinde de görülmektedir. Suriye topraklarında bin yılı aşkın bir geçmişi olan Türkmenler, tarih boyunca sağlam izler bırakmış bir topluluktur. Türklerin Suriye'yi ve diğer Arap ülkelerini yurt edinmeleri, bin yıldan daha uzun bir süre öncesinde kölemen ya da ücretli asker olarak Bağdat'taki Abbasi halifesinin ordularına ve alınmaları ile başlamıştı. Bu süre zarfında bölgeye Oğuzlar ve Tokuz Oğuzlar'ın başını çektiği Türkmen göçleri yoğun olarak yaşanmıştır.⁴ Abbasiler döneminde (750-1258) başlayan bu göçlerde binlerce Türk süvari, kendi komutanlarının liderliğinde Suriye başta olmak üzere Ortadoğu'nun birçok bölgesine yerleşmişti.⁵ Suriye Türkmenlerin en kalabalık olduğu bölge, Halep şehri ve kırsallarıdır. Şehir merkezindekiler

¹ Ali Yılmaz, *Türk İslam Edebiyatı* (Ankara: Grafik Yayınları, 2012), 118.

² Ali Yıldırım - Abdullah Hacıbekiroğlu, "Türklerin İslamiyet'i Kabulünden Sonra Arap Dilinin Türk Diline Tesiri", *Pearson Journal Of Social Sciences ve Humanities Dergisi* 8/25 (732), 717.

³ Yılmaz, *Türk-İslam Edebiyatı*, 118; Yıldırım - Hacıbekiroğlu, "Türklerin İslamiyet'i Kabulünden Sonra Arap Dilinin Türk Diline Tesiri", 717-732.

⁴ Ahmet Emin Dağ, "Modern Dönem Suriye ve Halep Türkmenleri", *Mutad Dergisi* 1/5 (2018), 49-72.

⁵ İbrahim Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1983), 141; 141-147; Dağ, "Modern Dönem Suriye ve Halep Türkmenleri", 49-72.

Hüllük, Şeyh Hıdır, Şeyh Fâris, Bostan Paşa, Haydariye, isimli mahallelerde yoğun olarak yaşarken, kırsal bölgelerdekiler Kilis ve Gaziantep illerinin hemen karşısına denk gelen yaklaşık 110 km'lik bir şeritte serpilmiş köylerde yaşamaktadırlar. Türkmenlerin mesken tuttuğu diğer ikinci bir bölge ise Hama, Humus ve Tartus şehirleridir. Bunun yanı sıra Hatay'ın sınır ötesinde Bayır bucak Türkmenleri yaşamaktadır. 1967 yılında *Nekse* olarak bilinen İsrail işgali altında kalan Golan tepelerinde, Şam'da Cebel Kasiyun bölgesinde sadece Türklerin yaşadığı bir Türk Mahallesi de (Hayyü'l-Etrak/ حي الأترك) mevcuttur.

Hâlihazırda, Suriye Türkmenleri arasında şüyu bulan Türkmen Türkçesi, ana Türkçedeki aslı kavramlarını korumaktadır. Eski Türkçe döneminin birçok özelliğini hâlâ koruması ve Oğuz grubu Türk lehçelerinden biri olmuş,⁶ Çağatay ve Kıpçak grubu lehçelerine has birçok dil özelliğine de sahip bir lehçedir.⁷

Bu çalışmada, Türkiye'nin güney komşusu olan Fırat kalkanı olarak bilinen Suriye bölgesinde Oğuz Türkmenlerine özgü Arapça kelimeler incelenmiştir. Çalışmamızın konusu Fırat kalkanı bölgesinde ikamet eden aynı zamanda Halep Türkmenleri olarak bilinen Türkmenlerin ağızlarına özgü kullandıkları Arapça kelimeler üzerine olduğu için bunun dışında kalan diğer Suriye Türkmenleri kapsam dışı bırakılmıştır. Çalışmada, kelime incelemesi yapılmış olup köken itibarıyla Arapçadaki aslı araştırılmış, harf geçişgenlikleri, ünlü-ünsüz değişimleri, telaffuzu aynı olmakla birlikte mana kayması, telaffuzun aynı kalması mananın değişmesi, mana ve telaffuzun değişmesi veya aynı kalması gibi konular ele alınarak nitel bir yöntem izlenmiştir. Kelimeyi ele alırken sadece yöreye mahsus sözcükler üzerinde durulmuş diğer Arapça ve Türkçe müşterek kelimeler dikkate alınmamıştır. Konuyla ilgili Kelime tahlilinde verilen örnekler bölgede yaygın olan şive üzerinden gösterilmiştir. Bu çalışma, Suriye'nin Halep bölgesinde yaşayan Türkmen topluluklarının ağızlarında yer alan ve Arapça kökenli kelimeleri inceleyerek, hem Türk dili araştırmalarına hem de Arapça-Türkçe dil ilişkileri literatürüne önemli katkılar sunmaktadır. Mevcut

⁶ Hülya Arslan Erol - Atanur Özdemir, "Suriye Türkmen Türkçesi Ağızlarında Sınırlandırma ve Karşılaştırma Bildiren Gadan/ Gadak/ Gaçek Edatları", *Asya Studies Dergisi* 7/3 (2023), 37-46.

⁷ Konuyla ilgili bk. Engin Gökçür, "Türkmen Türkçesinde Korunan Fonetik Unsurlar", *Turkish Studies Dergisi* 11/10 (2016), 269-292; Arslan Erol - Özdemir, "Suriye Türkmen Türkçesi", 37-46.

literatürde Türkiye Türkçesi ağızları ve Türkiye dışındaki Türk topluluklarının ağızları üzerine çeşitli çalışmalar bulunmakla birlikte, Halep Türkmen ağızlarına yönelik araştırmalar sınırlı sayıdadır. Özellikle bu ağızlarda görülen Arapça kökenli kelimelerin tespit edilmesi, sınıflandırılması ve fonetik/morfolojik düzeyde değerlendirilmesi, literatürde önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Çalışmanın özgünlüğü, hem coğrafi hem de sosyolinguistik bağlamda özel bir alana odaklanmasıyla ortaya çıkmaktadır. Halep Türkmenleri, uzun yıllar boyunca Arapça ile yoğun bir temas içinde yaşamış olup, bu durum dilsel anlamda çift yönlü bir etkileşimi beraberinde getirmiştir. Bu etkileşim sonucu ortaya çıkan kelime alıntıları, sadece söz varlığına değil, aynı zamanda ağızların yapısal özelliklerine de yansımıştır. Çalışma, bu süreci ayrıntılı bir şekilde inceleyerek, dil içi ve diller arası etkileşim bağlamında yeni veriler sunmaktadır.

Türkiye’de bu çalışmaya benzer çalışmalar şunlardır: Yakup Göçemen’in kaleme almış olduğu “*Kilis Ağzına Özgü Bazı Kelimeler Ve Arapça Kökenleri*” adlı çalışmasıdır. Göçemen, bu çalışmada, Kilis ağzına özgü bazı kelimeler ele almıştır, bu kelimelerin Arapça kökenleri incelenerek sözcüklerin orijinal anlamlarını koruyup koruyamadığına veya uğradığı anlam değişikliklerine işaret etmiştir. Suriye Türkmen Türkçesini çeşitli perspektiflerden ele alan diğer yayınlar arasında ise “*Suriye Türkmen Türklerinde Hastalık veya Belayı Kovmada Kullanılan Yöntemler ve Bunların Adlandırılması*”⁸, “*Göç Bağlamında, Suriye Türkmen Türkçesi ve Türk Dili Tarihindeki Yeri*”⁹ ve “*Suriye Türkmen Türkçesi Ağızlarında Sınırlandırma ve Karşılaştırma Bildiren GadAn/ GadAk/ gaçek Edatları*”¹⁰ adlı çalışmalar yer almaktadır.

Yazarın bölge insanının bir ferdi olarak bölgede doğmuş, büyümüş ve yaşamış olması, veri toplama sürecinde önemli avantajlar sağlamıştır. Araştırmacının bölgeye olan aşinalığı, hem fiziksel hem de sosyal çevrenin daha derinlemesine anlaşılmasına olanak tanımıştır. Yerel dil ve ağız özelliklerine hâkimiyet ise katılımcılarla daha doğal ve samimi bir iletişim kurulmasını mümkün

⁸ Gökçür, “Türkmen Türkçesinde Korunan Fonetik Unsurlar”, 269-292.

⁹ Hülya Arslan Erol, “Göç Bağlamında, Suriye Türkmen Türkçesi ve Türk Dili Tarihindeki Yeri”, *Mediterranean Journal of Humanities dergisi* 8/2 (2018), 32-40.

¹⁰ Hülya Arslan Erol - Atanur Özdemir, “Suriye Türkmen Türkçesi Ağızlarında Sınırlandırma ve Karşılaştırma Bildiren GadAn/ GadAk/ Gaçek Edatları”, *Asya Studies Dergisi* 7/3 (2023), 37-46.

kılmış; bu durum, yazarın sözcük tespiti ve kaynaklara erişimi noktasında kayda değer ölçüde kolaylık sağlamıştır.

1. Suriye Türkmen Ağzında Geçen Bazı Arapça Kökenli Kelimeler

Coğrafi yakınlık, farklı kültürlerin birbirine bağlanmasına neden olan en önemli faktörlerden biri olarak her zaman kabul edilmiştir. Bu, dil, ritüeller, gelenekler ve daha fazlası gibi unsurlar aracılığıyla gerçekleşmiştir. Fırat kılkını olarak bilinen bölgede ikamet eden Suriye Oğuz Türkmenleri aynı kader coğrafyasına mensup olan Araplar ile temas halinde olmuşlardır. Türkmenlerin Araplarla aynı kaderi paylaşmaları dil ve kültür etkileşimi sonucunu doğurmuştur. Genel olarak Türkçe- Arapça müşterek kelimeler dışında Suriye Türkmen ağızı daha birçok kelimeyi Arapçadan alarak kendi diline dâhil etmiştir. Bu kelimeler farklı başlıklar altında tasnif etmek mümkündür.

1.1. Kişisel Vasıflar ile İlgili Kelimeler

Suriye Türkmen ağzında kişisel vasıflar ile ilgili pek çok Arapça kökenli sözcük bulunmaktadır. Bu kelimelerden bir kısmı, Arapçadaki aslî telaffuzları ve anlamlarında kullanılmakla birlikte bir diğer kısmı ise ya telaffuz farklılığı ya da anlam kaymasına veya anlam daralmasına uğramıştır. Konuyla ilgili kelimeler şu şekilde tasnif edilmiştir.

‘Atele: Bu kelime, Suriye Türkmen dilinde bir işe karşı istek duymayan veya misafir olduğu evde kalıp kalmama konusunda tereddüt içinde kalan kimse anlamında kullanılmaktadır. Örneğin “*Orda öyle ‘atele ‘atele durma ya otur ya da get (git)*” şeklinde kullanılmaktadır. Bunun yanı sıra sağlam yapılmamış duvar veya yerine güzel bir şekilde monte edilmemiş eşya için de söylenmektedir. *فَعْلَة*/Fe’ale vezninde ‘atele kelimesi, Arapçada “demirden veya çelikten yapılmış, ağaç sökümünde, taş çıkarmada veya duvar yıkımında kullanılan “levye” demektir”¹¹ Verilen bilgiye göre Suriye Türkmen ağzında zikredilen mana üzerinden yerleştiği düşünülen bu kelime, anlam kaymasına uğramıştır.

¹¹ Ahmed Muhtar Ömer, *Mu’cemu’l-lugati’l-Arabiiyyeti’l-muâsıra* (Kahire: Dâru’l-Kütüb, 2008), 2/1455.

Ayrıca kelimenin Arapça sözlüklerde farklı bir şekilde kullanıldığı görülmektedir.¹²

‘Ayâl: Arapça’da bir kişinin “geçimiyle sorumlu olduğu kişiler” anlamına gelen ayâl kelimesi, Türkmen dilinde “kişinin hanımı” anlama gelmektedir.¹³ Örneğin, “*Dün akşam arkadaşım ‘ayeli ile bizi ziyaret ettiler.*” cümlesinde bu anlamda kullanılmaktadır. Ancak Arapçada (عِيَال) şeklinde kelimenin başında yer alan ع/ayn harfi esreli iken Türkmen dilinde fetha tebdil edilmiştir. Bu şekilde telaffuz değişikliğinin yanında anlamda da küçük farklılık oluşmuştur.

‘Attâl Battâl: Arapça’da “işsiz kalan işçi”¹⁴ anlamına gelen bu kelime, bölge ağzında bu manaya yakın bir şekilde “tembel, hiçbir işi beğenmeyen genç” anlamında kullanılmaktadır. Örneğin bir baba, “*Bizim oğlan bu yaşa gelmiş, ‘attal battal gizî (geziyor)*” diyerek şikâyetini dile getirir. Kelimede telaffuz aynı olsa da anlamda değişiklik olduğu görülmektedir.

‘Aciyen: Esasen (عَجِي) kelimesinin çoğulu olan (عَجِيَان) kelimesi, Arapçada “çocuk ve başka anneden süt emen çocuk” anlamına gelmektedir.¹⁵ Bu kelime bölge dilinde aynı manayı ifade eden Arapçadan geçmiştir.¹⁶ Ancak çoğul olan (عَجِيَان) kelimesi, bölge dilinde tek çocuk için de kullanılmaktadır. Örneğin “*Bizim oğlan daha ‘aciyen, aklı yetmez bu şeylere*” şeklinde kullanılmaktadır.

‘İrbed: Yörede “Çirkin, ahlaksız ve şerli ” anlamına gelen bu kelime, Arapça ’da “ “Kırmızı erkek yılan,¹⁷ kötü ahlaklı kimse, çorak toprak,¹⁸ başkalarına dili ile zarar veren, ağzı bozuk insan” şeklinde farklı anlamlara gelmektedir.¹⁹ Kelimenin Arapçadaki kullanımıyla Türkmen dilindeki kullanımında bir fark bulunmamakla birlikte bölge dilinde anlam daralmasına uğramıştır.

¹² Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü’l-luga* (Beyrut: Dârü’l-İhyâ et-Turâsî’l-Arabî, 2001), 15/160.

¹³ Alî b. İsmâîl ed-Darîr el-Mürsî İbn Sîde, *el-Muhkem ve’l-muhîtü’l-a’zam* (Beyrut: Dârü’l-Kitâbî’l-İlmiyye, 2000), 2/245.

¹⁴ Rinhard Bitir, *Tekmiletü’l-meâcimi’l-Arabîyye* (Irak: Vizâratü’s-Sekâfe, 2000), 7/236.

¹⁵ Ya’kûb b. İshâk es-Sikkî, *el-Kenz’ül-lügavî* (Kahire: Mektebetü’l-Mütenebbî, 1431), 83.

¹⁶ Ahmed b. Fâris b. Zekerîyyâ b. Muhammed b. Fâris, *el-Mücmel fi’l-luga* (Beyrut: Müessesetü’l-Risâle, 1986), 650.

¹⁷ Ezherî, *Tehzîbü’l-luga*, 3/225.

¹⁸ Mürsî, *el-Muhkem ve’l-muhîtü’l-a’zam*, 2/258.

¹⁹ Ahmed Rida, *Mu’cemu Metn’il-luga* (Beyrut: Mektebetü’l-Hayat, 1959), 3/13.

‘**Akis:** Yöre ağzında “İnatçı çocuk” anlamında kullanılan bu kelime, Arapça ‘da “ “nesnenin başını sonuna çevirmek,²⁰ sabrı taşan kimse,²¹ yansıtmak,²² zıt-muhaliif ” demektir.²³ Telaaffuzunda değişiklik herhangi bir değişiklik Kelime, anlam daralmasına uğradığı görülmektedir.

‘**Ammel:** kelimesinin müfredi olan (عَامِل) Arapçada, “işçi” anlamına gelmektedir.²⁴ Bölge ağzında aynı manayı taşısa da tekil manasında kullanılmaktadır. Örneğin, birine baban ne iş yapıyor diye sorulduğunda “‘Ammel; önüne gelen her işi yapar” şeklinde yanıtlanmaktadır. Ancak kelimenin başında yer alan ötreli ayn (ع) harfi fetha ile tebdil edilmiştir.

‘**Allek:** Suriye Türkmen dilinde “ Kıvrak, kimseyi beğenmeyen, çok konuşan kadın” anlamına gelen bu kelime, Arapçada çiğnemek anlamındaki (عَلَك) kökünden gelmiştir.²⁵ Mübalağa kalıplarından biri olan (فَعَال) veznine sokularak (عَلَاكَ) halini alan kelime, Arapçadaki anlamından farklı bir şekilde kullanıldığı görülmektedir.²⁶

‘**Arsa:** Suriye Türkmen dilinde “Kıskançlık duygusunu kaybetmiş, namus konusunda hassas olmayan kimse” anlamına gelen (عَرَصَة) kelimesi, Arapçada “Evin avlusu, boş arazi” demektir.²⁷ Ancak kelime, Arapçadaki anlamından tamamen uzaklaşarak yöre ağzında anlam başkalaşmasına uğramıştır.²⁸

Aşgar: Kelime, Suriye Türkmen dilinde “ Sarı saçlı, beyaz tenli” kimse için kullanılmaktadır. Arapçada ise “ Teni beyaza çalmakla birlikte insandaki saf kıızılık” anlamına gelen (أَشْفَر) kökünün ism-i tafdili olan (أَشْفَر) kelimesinden

²⁰ Ahmet Bin Ali el-Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr fî garîbi's-Şerhi'l-kebîr* (Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, 1431), 2/224.

²¹ Rida, *Mu'cemu Metn'il-luga*, 4/174.

²² Ahmed Muhtar Ömer, *Mu'cemü's-sevâbi'l-lugavî* (Kahire: Âlemü'l-Kütüp, 2008), 1/541.

²³ Ömer, *Mu'cemu'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-muâsıra*, 2/1535.

²⁴ Ömer, *Mu'cemu'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-muâsıra*, 2/1554.

²⁵ Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâr'u Sâdir, 1414), 10/470.

²⁶ Yakup Göçemen, “Kilis Ağzına Özgü Bazı Kelimeler ve Arapça Kökenleri”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 999-132.

²⁷ Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbü'l- 'Ayn* (Kahire: Dârü'l-Halil, 1431), 3/313.

²⁸ Göçemen, “Kilis Ağzına Özgü Bazı Kelimeler ve Arapça Kökenleri”, 1024.

türemiştir.²⁹ Kelime her ne kadar renk ifade etse de renk çeşidi yönünden farklı mana vermektedir.³⁰

Ehrez: Dilsiz anlamına gelen sözcük, yöre diline Arapçada dilsiz, büyük kova, koyu süt anlamına gelen (خَرَسَ) filinin ism-i tafidili (أُخْرَسَ) kelimesinden geçmiştir.³¹ Mana açısından farklılık olmasa da kelime hem mana daralmasına uğramış hem de kelimenin sonunda yer alan س/sîn harfinin ز/ze sesine dönüşmüştür.³²

Behlül: Arapçada “ cömert,³³ şakacı,³⁴ deli, ahmak, akli noksan kimse³⁵” anlamına gelen (بَهْلُول) kelimesi, Türkmen dilinde “akılsız, zihinsel engelli” demektir. Telaaffuzunda değişiklik olmayan sözcüğün anlamında daralma olduğu aşikârdır.

Cahal: Yöre ağzında “ evlilik çağına gelmiş ancak henüz evli olmayan genç” anlamına gelen bu kelime, Arapça ‘da (جَاهِل) fiilinin ism-i faili olan (جاهل), “ bilgisiz, eğitim görmemiş kimse” demektir.³⁶ Telaaffuzunda değişiklik görülen bu kelime, mana kaymasına da uğramıştır.

Celep: Yöre dilinde “komik, yakışsız, yersiz konuşulan söz” anlamına gelen kelime, Arapçada (جَلَبَ) fiilinin mastarı olan (جَلْب), “getirmek” demektir.³⁷ Hal böyleyken sözcüğün Arapçadaki aslî manasından farklı kullanıldığı görülmektedir.

Deyyis: Suriye Türkmen ağzında “bir kadının iffetsizliğine göz yuman, kıskançlık duygusunu kaybetmiş kimse” demektir. Sözcük her ne kadar

²⁹ Muhammed b. Elhasan İbn Düreyd, *el-Cemhere*, (Beyrut: Dâru'l-Meleyîn, 1987), 2/730.

³⁰ Göçemen, “Kilis Ağzına Özgü Bazı Kelimeler ve Arapça Kökenleri”, 1012.

³¹ Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ, *Mu'cemü mekâyîsi'l-luga* (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1979), 2/167.

³² Göçemen, “Kilis Ağzına Özgü Bazı Kelimeler ve Arapça Kökenleri”, 1012.

³³ Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn*, 3/313

³⁴ Rinhart, *Tekmiletü'l-meâcimi'l-Arabiyye*, 7/236.

³⁵ Ömer, *Mu'cemu'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-muâsıra*, 1/256.

³⁶ Frâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn*, 3/389.

³⁷ İsmail İbn Abbâd, *el-Muhît fi'l-Luga*, (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1994), 7/113.

telafluz bakımından değışikliğe uğrasa da Arapçadaki (دُيُوث) kelimesiyle aynı manayı taşımaktadır.³⁸

Dihl: Kelime, yöre ağızında “ darda kalan bir kimsenin başka bir kimseye sığınması” anlamında kullanılmaktadır. Örneğin, birileri tarafından öldüröl-
mek istenilen kişi için “*Filan adamın evine dihl düşmüştür.*” denilmektedir. Arapça’da (دَحَل) fiilinin sıfat-ı müşebbehesi olan (دَحِيلٌ) kelimesi, “yabancı, ajan ” anlamına gelmektedir.³⁹ Sözcük, hem telafluz hem de mana bakımından ciddi değışikliğe uğramıştır.

Dellâl: “Satılık bir malın alım-satımında müşteri ile satıcının arasında aracı olup pazarlığı sonuçlandıran kimse” demektir. Kelime, Arapça ‘da “yol göstermek, rehberlik etmek” anlamına gelen (دَلَّ) fiilinin mübâlağalı ism-i fâili olan (دَلَّال) kelimesinden alınmıştır.⁴⁰ Gerek Arapça ‘da gerekse Türkmen ağızında aynı manayı içeren kelime, kalıp açısından da hiçbir değışikliğe uğramamıştır.

Ehlez: Esasen Arapça ‘da “gizli gülmek, gizli konuşmak” anlamına gelen (أَهْلَسَ) kelimesi,⁴¹ Türkmen ağızında “cılız, halsiz güçsüz kimse ” demektir. Örneğin bir anne çocuğuna “*Git yüzünü yu (yık), ehlez, ehlez durma.*” diyerek tepkisini dile getirmektedir. Sözcük, anlam kaymasına uğramıştır, aynı zamanda kelimenin sonunda yer alan س/se sesinin yerine ز/ze sesi verilmiştir.

Ecnebi:Yöre ağızında “batılı kişi” anlamına gelen bu kelime, Arapça ‘da “yabancı, uzak, garip, akrabalık bağı olamayan kimse” anlamına kullanılan (أَجْنَبِي) kelimesinden gelmiştir. Telafluzu aynı kalan sözcüğün mana kaymasına uğradığı görölmektedir.⁴²

el-’Ame: Arapçada (الْعَمَى) “körlük, görme kaybı”⁴³ anlamında kullanılan kelime, yöre ağızında “kör ol” demektir. Mesela bir baba gürültü yapan çocuklarına “*Ulan beş dakika uyutmadınız beni, el-’ame, , el-’ame.*” diyerek sözün sonuna

³⁸ Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım el-Enbârî, *ez-Zâhir fî me’ânî kelimâtî’n-nâs* (Beyrut: Mûsesetü’l-Risâle, 1992), 2/144.

³⁹ Ömer, *Mu’cemu’l-lugati’l-Arabîyyeti’l-muâsıra*, 1/729.

⁴⁰ Ömer, *Mu’cemu’l-lugati’l-Arabîyyeti’l-muâsıra*, 1/273.

⁴¹ Ezherî, *Tehzîbü’l-luga*, 6/87.

⁴² Enbârî, *ez-Zâhir fî me’ânî kelimâtî’n-nâs*, 2/292; İbn Abbâd, *el-Muhît fî’l-luga*, 7/127.

⁴³ Ebû’l-Hasen Alî b. İsmâîl ed-Darîr el-Mürsî İbn Sîde *el-Muhassas* (Beyrut: Dârü’l-İhâ et-Turasi’l-Arabî, 1996), 1/102.

bunu ekleyebilir. Sözcük aynı zamanda “şaşıрма” ifadesidir. Örneğin tuhaf bir durumla karşılaşan kişi “el-‘ame” diyerek şaşkınlığını ifade eder. Suriye am-mice Arapçasına bakıldığında ne telaffuzunda ne de manasında bir değişiklik görülmemektedir.

Felten: Bu kelime, Suriye Türkmen ağzında “alakasız, işini sağlama almayan, gelecekle ilgili hiçbir hedef belirlemeyen genç” anlamında kullanılmaktadır. Örneğin “*senin bu iş başından sonuna kadar felten*”. Arapçada, (فلتان) kelimesi her ne kadar kadim klasik sözlüklerde “yürekli, aktif adam, hızlı koşan at”⁴⁴ manasını ifade etse de modern sözlüklerde yukarıda verilen anlama yakın bir şekilde “düzensiz, kural-kanun tanımayan” kimse demektir. Bu durum dikkate alındığında söz konusu kelime, Arapça anlamı ile yakın anlamda kullanılmaktadır⁴⁵

Fez’a: Yöre dilinde “bir insanın imdadına koşmak” manasını veren bu kelime, Arapçada “korkmak, ürmek”⁴⁶ anlamını ifade eden (فزع) fiilini mastarı olan (فرغة) kelimesinden gelmiştir. Sözcük, telaffuz bakımından aynı kalsa mana yönüyle anlam kaymasına uğramıştır.

Fihere: Bu kelime, yöre ağzında, “saf, fakir, kimseye zararı dokunmayan kimse” anlamında kullanılmaktadır. Örneğin “*filanın kimsesi yok fihere bir adam*” veya “*bizim komşu kendi halinde fihere bir insan*”. Şeklinde söylenmektedir. Kelimenin asli anlamı, Arapça ‘da aynı anlamı ifade eden (فقير) isminin çoğulu olan (فُقراء) kelimesidir. Buna göre sözcük, telaffuz yönüyle değişikliğe uğramışsa da mana bakımından aynı kalmıştır. Ancak bölge ağzında mana zenginliği ile birlikte anlamca tekil olarak kullanılmaktadır.

Fellah: Arapça ‘da çiftçi anlamına gelen (فلاح) kelimesi Suriye Türkmenlerine göre hayatını şehirde sürdüren, köy ile hiçbir bağı olmayan kimsedir. Bu kelime “*filan adam fellah bir kadın ile evlenmiştir.*” şeklinde ifade edilerek kültür farklılığı kaygısı dile getirilmektedir.⁴⁷ Fellah denmesinin sebebiyse bu

⁴⁴ Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Fâris, *el-İtbâ‘ ve’l-Müzâvece* (Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1431), 32.

⁴⁵ Ömer, *Mu‘cemu’l-lugati’l-Arabiyyeti’l-muâsıra*, 3/1773.

⁴⁶ Rida, *Mu‘cemu metni’l-luga*, 4/207.

⁴⁷ Ömer, *Mu‘cemu’l-lugati’l-Arabiyyeti’l-muâsıra*, 3/1738.

insanların yüzyıllar boyunca toprak ağaların yanında ırgat olarak çalışmaları ve daha sonra yerleşik hayata geçmeleridir.⁴⁸

Fesed: Bu kelime, Türkmen ağızında “söz getirip götüren, kötü niyetle devlete bilgi götüren veya ihbar işi ile uğraşan kimse” anlamında kullanılmaktadır, Mesela, “*Dünkü konuşulan işi filan adam filana fesedlemiş.*” şeklinde dile getirilir. Bu kelime, Arapça’daki (فساد) kelimesinden alınmıştır. Ancak sözcükteki med harfi elif olmadan e sesi ile telaffuz edilmektedir. Bu durum dikkate alındığında kelimenin hem telaffuzunda hem de anlamında farklılık görülmektedir.⁴⁹

Gasefet: Bu kelime, yöre ağızına göre “meymenetsiz, nursuz, suratsız kimse” anlamına gelmektedir. Nitekim uykudan yeni uyanan kimseye “*kalk yüzünü yu (yık) yüzünün gasefeti gitsin*” denilir. Kelime, Arapça ‘da “Şiddetli, merhametsiz” anlamını veren (قسا), (يَقْسُو) filinin mastarı olan (قساوة) kelimesinden gelmiş olup hem mana hem de telaffuz değişikliğine maruz kalmıştır.⁵⁰

Garîm: Aslı, Arapça ‘da “borç veren kimse”⁵¹ anlamına gelen (غريم) kelimesi, Suriye Türkmen ağızında “beddua” olarak söylenmektedir. Örneğin, suçlanan bir kimse, “*Kur’an bana garîm olsun ki ben yapmadım*” veya “*Şu nimet bana garîm olsun, bu sözü ben söylemedim (söylemedim)*” şeklinde yemin ederek kişi kendini savunur. Sözcüğün lafzı aynı kalsa da mana açısından kayma yaşanmıştı. Ayrıca bu kelime Suriye ammicesinde “hasım” olarak ta kullanılmaktadır.

Geremet: Yöre ağızında “iftira” manasında kullanılan kelime, Arapçada “vergi, ceza”⁵² anlamı taşımaktadır. Kelime, gerek mana gerekse telaffuz yönünden yöre dilinde farklı kullanılmaktadır.

⁴⁸ Hüseyin Türk, “Nusayrilerde Hızır İnancı”, *Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 54/54 (2010), 225-242.

⁴⁹ Ömer, *Mu’cemu’l-lugati’l-Arabiyyeti’l-muâsıra*, 3/3.

⁵⁰ Ömer, *Mu’cemu’l-lugati’l-Arabiyyeti’l-muâsıra*, 3/1814.

⁵¹ Rida, *Mu’cemu metni’l-luga*, 4/288.

⁵² Rinhard, *Tekmiletü’l-meâcimi’l-Arabiyye*, 7/401.

Gayret: Arapçada kıskançlık anlamına gelen⁵³ (غيرة) kelimesi,⁵⁴ yöre ağzına göre “bir kişinin; zor zamanlarda kardeşinin, yakınının veya arkadaşının yanında yer alması ve onu her türlü savunması” anlamına gelmektedir. Her iki manaya baktığımızda “savunmak, korumak” anlamı görülmektedir. Dolayısıyla anlam farklılığı yoktur. Ancak Türkçede olduğu gibi, kelimenin sonu kapalı “tâ” (ة) ile bittiği için Türkmen ağzında açık “tâ” (ت) sesi verilmekte ve “gayret” olarak ifade edilmektedir. Türkçede bu kelime çabalamak çalışmak anlamına gelmektedir.

Ganemet: Bu kelime, Suriye Türkmen ağzında “çok kazandı, zenginleşti, fayda gördü” manasında kullanılmaktadır. Örneğin “Bizim gonşu (komşu) bu işin arkasından genemet oldu.” veya “Bizim oğlan yaz boyunca yanında çalıştı, beni ganemet etti.” şeklinde söylenmektedir. Kelimenin aslı (غنيمة) olup, Arapçada “savaşta elde edilen mal” demektir.⁵⁵ Sözcük, her iki kullanımda birbirine yakın olsa da telaffuz bakımından bariz bir değişime uğramıştır.

Garıb: Kelime, Türkmen ağzında “yabancı kimse” anlamında kullanılmaktadır, mesela “Bizim bağda garıb bir adam var.”, Arapçada (غريب), “vatanından uzak kimse,⁵⁶ anlaşılmayan söz, tuhaf,⁵⁷ ” manasını veren bu sözcükte, telaffuz yönüyle kelimedeki *i* ünlüsünün *ı* sesine dönüşmüştür. Diğer bir taraftan kelimedeki anlam yönüyle de daralma olmuştur.

Gıyamat: Arapçada (قِيَامَة) fiilinin mastarı olan (قيامة) kelimesinin anlamı “diriliş, kalkmak, dünyanın sonu” demektir.⁵⁸ Yöre ağzına göre “zor, çetin, başa çıkılmaz kimse” anlamına gelmektedir. Mesela, alışverişte zorluk çıkararak kimseye “kanmaz, gıyamat bir adam” denilir. Suriye Türkmen ağzına bu mana üzerinden yerleştiği tahmin edilen kelimenin anlam kaymasına maruz kalarak, Arapça aslının ve günlük kullanımlardaki anlamından farklı bir biçimde kullanıldığı görülmektedir.

⁵³ Muhammed b. Ebû Bekir Râzî, *Muhtârü's-Sihâh* (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1999), 231.

⁵⁴ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer Zemahşerî Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa*, (Beyrut: Dâru'l-Kütüb'il-İlmiyye, 1998), 1/117.

⁵⁵ Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn*, 4/426.

⁵⁶ Rida, *Mu'cemu metni'l-luga*, 4/276.

⁵⁷ Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn*, 4/409.

⁵⁸ Ömer, *Mu'cemu'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-muâsıra*, 3/1414.

Girt: Bu kelime, Arapça'da "maymun" anlamına gelen (قرد) kelimesinden ödünç alınmıştır. Yöre dilinde "yaramaz çocuk" için kullanılmaktadır. Maymunun yaramazlığına bakarak kelimenin mecazen insanlar için kullanıldığı söylenebilir.

Hacciye: Aslı, Suriye Ammice Arapçasında "düğünlerde para karşılığı oynayan dansöz" anlamında kullanılan (حجّية) kelimesi, Suriye Türkmen ağzına Arapça'dan geçmiştir. Ancak günümüz Suriye Arapçasında bu anlamda kullanılan kelimeye Arapça kadim ve modern lügatlerde rastlanılamamaktadır.

Hanek: Suriye Türkmen ağzında "laf, sohbet, söz" anlamına kullanılan kelime Arapçada "damağın üst bölümü" anlamına gelen (حنك) kelimesinden ödünç alınıp, ağızdan çıkan laf için mecazen kullanılmıştır. Bu bağlamda kelime anlam değişikliğine uğramıştır.⁵⁹

Havvame: Kelimenin aslı Arapça'da "bir şeyin etrafında dolaşmak" manasındadır. Kelime (حام) kökünden türemiş mübâlağalı ism-i fâil olup, yöre ağzında ve Suriye Ammicesinde "çok gezen kadın" anlamına gelmektedir.⁶⁰ Örneğin bir anne komşuya çok giden kızı için "*Havvame gibi fırlanıyor (geziyor) obalarda*" şeklinde sitemini dile getirir. Kelime, aslı anlamıyla ödünç alınmış olsa da kelimenin anlamında gerçekleşen genişlemeyle sadece kadın için değil herkes için kullanıldığı görülmektedir. Nitekim bayram günü evlerden şeker toplayan çocuklara (Havvâmetü'l-Îd / حواماة العيد) denilmektedir.⁶¹

Haşermek: Arapçada, (حشّر) "bir araya toplanmak"⁶² anlamına gelen kelime, yöre ağzında "bir grup çocuğun bir araya gelerek yaramazlık yapmaları" manasında kullanılmaktadır. Örneğin "*Akşam bizim yeğenler geldi, sabaha kadar haşerdiler.*" şeklinde kullanılmaktadır. Her iki kullanımda "bir araya toplanmak" anlamı olsa da yöre ağzında yaramazlık yapma anlamıyla mana genişlemesine uğramıştır.

⁵⁹ İbn Düreyd, *el-Cemhere*, 1/564; Göçemen, "Kilis Ağzına Özgü Bazı Kelimeler ve Arapça Kökenleri", 1026.

⁶⁰ İbn Düreyd, *el-Cemhere*, 1/574.

⁶¹ İbn Düreyd, *el-Cemhere*, 1/574.

⁶² İbn Düreyd, *el-Cemhere*, 1/334.

Hayf: Suriye Türkmen ağzında “öç almak, can havli, intikam” gibi anlamlarda kullanılan sözcük, Arapça aslında “zulmetmek, hüküm verirken adaleti gözetmemek”⁶³ gibi anlamlara gelmektedir. Kelime, (حاف) fiilinin mastarı olan (حَيْفٌ) kelimesinden alınmıştır. Telaffuzunda herhangi bir değişiklik görülmeyen kelime, anlam kaybına uğradığı açıktır.

Haşim: Yöre ağzında “acemi” anlamında kullanılan kelime, Arapçada aynı manayı ifade eden (غشيم) kelimesinden alınmıştır.⁶⁴ Mesela tarla işini pek bilmeyen kimse için “ekini haşım haşım ekmiş” şeklinde ifade edilerek kişni bu alanda pek becerisi olmadığı anlaşılır. Sözcüğün başında yer alan g/غ sesi, h/ح sesi ile tebdil edilse de kelime mana yönüyle hiçbir farklılık göstermemektedir.

Herif: Yöre dilinde “kadının kocası, adam” anlamında kullanılan kelime Arapçadaki “sanatkâr, meslek erbabı, meslektaş” (حَرِيف) isminden alındığı anlaşılan sözcüğün mana kaymasına uğradığı görülmektedir.⁶⁵

Hıra: Yörede “Cılız, çelimsiz, zayıf” anlamına gelen kelimenin aslı, Arapçada aynı manayı ifade eden (الخرءاء) kelimesidir.⁶⁶ Mesela bölgede bir kişiyi tarif ederken “uzun boylu, esmer, hıra bir adam.” gibi vasıflar kullanılır. Anlam yönüyle herhangi bir farklılık göstermeyen kelimenin, telaffuz itibariyle de aynı kaldığı görülmektedir.

Hıcıl: Kelime, Suriye Türkmen ağzında “mahcubiyet, utangaçlık” anlamını ifade etmektedir. Örneğin; misafir varken çocuğuna kızan babaya, “*Tamam tamam, uşağı (çocuğu) hıcıl ettin yahu.*” denilerek ona sitem edilir. Aynı anlamı ifade eden kelimenin Arapçadaki aslı (الْحَجَل) sözcüğünden alınmıştır.⁶⁷

Hulk: Bölge ağzında “tahammül” manasında kullanılan sözcük, asli anlamı itibariyle Arapçada “haslet, fıtrat” anlamına gelen (خُلُقٌ) kelimesinden gelmiştir. Mesela, sabırlı, anlayış gösteren kimse için “*İyi, hulku bol bir adam.*”

⁶³ İbn Düreyd, *el-Cemhere*, 1/557; İbn Side, *el-Muhkem ve'l-muhîttü'l-a'zam*, 3/450.

⁶⁴ Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs* (Kuveyt: Vizâratü'l-İrşâd, 2001), 28/396.

⁶⁵ Ömer, *Mu'cemu'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-muâsıra*, 1/477.

⁶⁶ Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn*, 4/303.

⁶⁷ Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, 33/174.

denilmektedir.⁶⁸ Telaffuzu aynı kalmasına rağmen, anlam yönüyle Arapçadaki anlam genişliğini yitiren kelime, daralmaya uğrayarak sadece “tahammül” anlamına indirgenmiştir.⁶⁹

İhbal: Kelime, yöre ağzında “baht, şans, talih, ” anlamında kullanılmaktadır. Örneğin, kocasından şiddet gören, işleri iyi gitmeyen, mutluluk nedir bilmeyen genç kızın annesi “*Ah benim ihbalı kötü kızım ah.*” diyerek içindeki acıyı dile getir. Kelimenin aslı, Arapçada “gelmek, gelecek, rağbet görmek ” manasını ifade eden (إقبال) kelimesidir. Kelime hem telaffuz hem de mana bakımından değişime uğramıştır.

İrhet: Türkmen dilinde “İyi, iyileşti, sağlığına kavuştu” anlamını veren kelime, Arapçadaki rahatlık ifade eden (راحة) kelimesinden ödünç alınmıştır. Mesela, birine yakınının durumu sorulduğunda “*Çok şükür, irhet bu gönlerde.*” şeklinde cevap verilir. Ancak kelime her bakımdan değişime uğrayarak asli manasından kopmuştur.

Ket: Esasen Arapçada “yorgunluk, işte çaba göstermek”⁷⁰ anlamını veren (كد) kelimesi, Suriye Türkmen dilinde “yorulmak, bitkin düşmek ” manasında kullanılmaktadır. Örneğin, ev işlerinden yorulmuş bir kadın “*Bugün hiç durmadan akşama kader evi pekledim (temizledim), ket düştüm vella.*” şeklinde yorgun halini dile getirir. Sözcüğün mana ve telaffuzunda herhangi bir farlılık görülmemektedir. Ancak kelimenin sonunda yer alan ünsüz harf, başka bir ünsüz ile değiştirilerek *d* sesi yerine *t* sesi verilmiştir.

Külfet: Yöre dilinde “aile ” anlamında kullanılan bu kelime, Arapçada “maliyet” anlamını ifade eden (كُلفَة) kelimesinden alınmıştır.⁷¹ Kelime telaffuz şeklini korusa da mana kaymasına uğrayarak Arapçadaki asli anlamından uzaklaşmıştır.

Lehad: aslen Arapçada “ kabrin zemin kısmına bir kişi sığacak kadar eşilen çukur” anlamında kullanılan (الحد) kelimesi,⁷² yöre ağzında “yazıklar olsun, öl

⁶⁸ Göçemen, “ Kilis Ağzına Özgü Bazı Kelimeler ve Arapça Kökenleri”, 1026.

⁶⁹ Feyyûmî, *el-Mişbâhu'l-münîr*, 1/180.

⁷⁰ Ferâhîdî, *Kitâbü'l-‘Ayn*, 5/273.

⁷¹ Ömer, *Mu‘cemu'l-lugati'l-Arabîyyeti'l-muâsıra*, 3/1951.

⁷² İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-muhîtü'l-a‘zam*, 3/261

daha iyi” manasında kullanılmaktadır. Örneğin, karanlık korkusundan dışarıya çıkamayan çocuğa veya kolay bir işi bitiremeyen kişiye “*Lehad sağ (sana).*” denilerek kınamalı tepkiler gösterilir. Kelime, kullanım şekli farklı olsa da mana olarak mecazen aynı maksadı ifade ettiği için sözcükte lafız ve anlam farklılığı görülmemektedir.

Mabal: Arapçada “kötü sonuç” anlamına gelen (وَبَالٌ) kelimesi, yöre ağzına göre “günah” demektir.⁷³ Örneğin, yanlış iş yapan kimseye “*Benden söölemesi, (söylemesi) mabalı (vebali) boynuya (boynuna)*” şeklinde uyarıda bulunulur. Dolayısıyla kelime hem anlam hem telaffuz itibarıyla değişime uğramıştır.

Mehsim: Bu kelimenin Arapçada aslı, “suçsuz günahsız, korunmuş” (مَغْصُومٌ) kelimesidir.⁷⁴ Yöre dilinde ise aynı anlamla kullanılan “günahsız, suçsuz çocuk” demektir. Örneğin, yetişkin biri, küçük bir bu çocuğa zarar verdiğinde “*Bu mehsimin ne suçu var ki?*” şeklinde korunmaya çalışılır. Sözcük telaffuz ve kullanım açısından değişikliğe uğrasa da manaya yönüyle bir değişime uğramamıştır.

Miskilim: Yöre dilinde “güzelim,” anlamını ifade eden kelimenin kökeni Arapçada “aşırı fakir” anlamına gelen (مَسْكِينٌ) kelimesidir.⁷⁵ Örnek olarak şöyle söylenilir: “*Şu miskilim eve bak, ne hale gelmiş.*”. Ancak kelime Arapçadaki anlamından tamamen koparak yöre ağzında anlam başkalaşmasına uğramıştır.

Meret: Kelime, esas itibarıyla Arapçada “asi, zalim şeytan” anlamına gelen (مَرَدٌ) kelimesidir.⁷⁶ Yöre dilinde ise “can sıkıcı, uğursuz, kötü” demektir. Örneğin, “*Şu meret koyun sabağa (sabaha) kadar meledi.*” şeklinde kullanılmaktadır.

Mekir: Bu kelime, yöre dilinde “arkadan vuran, kendinden her an kötülük beklenen kimse” anlamında kullanılmaktadır. Kelimenin aslı, Arapçada “hile düşünen” anlamına gelen (مَكْرٌ) fiilin ism-i faili olan (مَكْرٌ) kelimesidir.⁷⁷

⁷³ Ferâhîdî, *Kitâbü'l-‘Ayn*, 8/337.

⁷⁴ Ferâhîdî, *Kitâbü'l-‘Ayn*, 1/313.

⁷⁵ Enbârî, *ez-Zâhir fî me‘ânî kelimâtî'n-nâs*, 1/127.

⁷⁶ Hasan ez-Zeyyât vd. *el-Mu‘cemü'l-vasîf* (Kahire: Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye, 1972), 2/861.

⁷⁷ Ferâhîdî, *Kitâbü'l-‘Ayn*, 5/370.

Sözcüğün telaffuzunda ufak bir değişiklik yaşansa da mana bakımından yöre ağızına yakın bir anlam ifade etmektedir.

Meheyyef: Arapçada “susuzluğa sabredemeyen kimse” anlamına gelen (مُهَيِّف) kelimesi, Suriye Türkmen dilinde ve Suriye Ammicesinde “yalancı” demektir. Örneğin bir anne çocuğunun yalan söylediğini anlayınca “*Sus, seni yalınçı (yalancı) meheyyef*” şeklinde kızabilir. Kelimenin Arapçadaki asli anlamından uzak olduğu açıkça ortadadır.⁷⁸

Muhannek: Yöre dilinde telaffuzu aynı olan, kalıpta anlam kaymasına uğrayarak “kurnaz, ağızlı laf yapan kimse” anlamına gelen kelimenin aslı, Arapçada “tecrübe sahibi deneyimli kişi” manasında kullanılan (مُحَنَّك) kelimesidir.⁷⁹

Mihyat: “İşini sağlam yapan, titiz, malına sahip çıkan, gözeten” anlamlandırını ifade eden bu kelime, Arapçada “kuşatılmış” manasını veren (مَحَاط) kelimesinden gelmektedir.⁸⁰ Buna göre kelime telaffuz ve mana açısından farklılık arz etmektedir.

Nacar: Yöre ağızında “marangoz” anlamında kullanılan kelime, Arapçada aynı anlamı ifade etmektedir. Ancak (فَعَال) kalıbında mübâlağalı ism-i fail olan (نَجَّار) kelimesinin ortasındaki c/ـ seslerinden biri düşerek ünsüz tekleşmesi gerçekleşmiştir.⁸¹ Aynı zamanda kelimenin telaffuzunda kalınlaşma müşahede edilmektedir.

Nefese: “Yeni doğum yapmış kadın (loğusa)” anlamına gelen kelime, Arapçadaki aynı manayı ifade eden (نَفْسَاء) sözcüğünden ödünç alınmıştır.⁸² Kelimede mana aynı kalsa da telaffuzda iç seste yer alan *ü* ünlüsü, *e* ünlüsü ile yer değiştirmiştir. Ayrıca kelimenin sonunda yer alan hemze ve elif seslilerinin hذف edildiği görülmektedir.

⁷⁸ Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn*, 4/96.

⁷⁹ Ebü't-Tâhir Muhammed b. Ya'kûb, *el-Firûzâbâdî, el-Kâmûsü'l-muhîr ve'l-Kabesü'l-vasîr*, (Beyrut: Müesseset'ür-Risale, 1986), 937.

⁸⁰ Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn*, 3/276.

⁸¹ Göçemen, “Kilis Ağızına Özgü Bazı Kelimeler ve Arapça Kökenleri”, 1013.

⁸² Ebû Hâtîm Sehl b. Muhammed es-Sicistânî, *el-Fark beyne'l-âdemiyyîn ve beyne külli zî rûh* (Irak: Mecelletü'l-Mecmau'l-İlmî, 1996), 247.

Nutuk: Arapçada “söz” anlamında kullanılan (نُطْق) kelimesi bölge dilinde “nefes, hal, güç, takat” demektir. Örneğin, kişi “Ona bu meseleyi anlatana kader nutkum kurudu.” denilerek yorgunluğunu, tükenmişliğini dile getirir. Telaffuz yönüyle herhangi bir değişiklik yaşamayan bu kelime Arapçadaki aslı anlamından tamamen uzaklaşmıştır.

S’iluvva: Arapçada “siyah, kalın saçlı, şişman, insan eti ile beslenen, uzun boylu hayali bir cadı kadın” anlamına gelen (السُّلُوءَة) kelimesi Suriye Türkmen dilinde “bakımsız kız” demektir. Buna göre teşbih bakımından sözcük, her iki dilde aynı anlamı ifade etmektedir.⁸³

Süme: Yörede “şekil, yüz” anlamını ifade eden kelimenin Arapçadaki “sîmâ/yüz” anlamını veren (سِيمَا) kelimesinden alıntılanmıştır. Örnek verilecek olursa, bir kişi hoşlanmadığı insana karşı “sümesine bak sen şunun” şeklinde söyleyerek nefretini dile getirir.

Sehi: Yörede “zeki” anlamı veren kelime, esasen Arapçada “uyanık, uykudan uyanmak, sarhoşluk etkisinin geçmesi, rahatlamak” anlamını ifade eden (صَاحِي) kelimesinden ödünç alınmıştır. Telaffuz aynı kalmasına rağmen anlam bakımından Arapçadaki genişliği kaybeden kelime, sadece “zeki” anlamına indirgenmiştir.

Şarmûta: Ammice Arapçasında “dansöz, hayat kadını” manasında kullanılan (شَرْمُوطَة) kelimesi Suriye Türkmen dilinde de aynı anlamı ifade etmektedir. Ancak Arapça kökenli olmayan bu kelimenin Farsçadan geçtiği tahmin edilmektedir.⁸⁴

Talep: Arapçada “istek, dilekçe, arz” anlamında olan (طَلَبٌ) kelimesi yöre dilinde bir şahısın kendi hakkında başkaları tarafından kötü bir şey işitmesi ve bunun üzerine bu sözü söyleyen kimsenin yanına gitmesi anlamına gelmektedir. Kelime, telaffuz itibarıyla aynı kalsa da Arapçadaki aslı anlamından farklı mana vererek tamamen uzaklaşmıştır.

Tebe’at: Arapçada “fitrat, huy, Ahlak” anlamında gelen (طَبِيعَة) kelimesi Türkmen dilinde “kötü huy” demektir. Örneğin bir kimseden rahatsız edici bir

⁸³ Butros Cebail, *Mecellet’ül-lugat’il-Arab’yyeti’il-İrakiyye* (Bağdat: Vizâratü’s-Sekâfe, 1431), 5/196.

⁸⁴ Göçemen, “Kilis Ağzına Özgü Bazı Kelimeler ve Arapça Kökenleri”, 1013.

durum görüldüğünde “*Bu iyi bir tebe’at del (değil)vaz geç bundan.*” denilerek tepki verilir.⁸⁵

Zen’at: Yöre dilinde “iş, meslek” anlamında olan kelime, Arapçada (صناعة) kelimesinden gelmiştir. Örneğin bir baba okul derslerini ihmal eden çocuğuna “Oku! oku! eline bir zen’at de yok ki çalışasın” söyleyerek nasihat eder. Sözcüğün başında yer alan s/س harfi her ne kadar z sesi ile değişmiş olsa da meslek öğrenme itibariyle anlam bakımından aynı kalmıştır.

İncelenen Arapça kökenli kişisel vasıf kelimeleri tematik olarak değerlendirildiğinde, bu sözcüklerin büyük ölçüde toplumsal normlar, ahlaki değer yargıları ve bireysel tutumlarla ilgili olduğu görülmektedir. Söz konusu kelimeler, bireyin toplum içindeki yerini belirleyen nitelikler üzerinde yoğunlaşmakta; “edep”, “sabır”, “akıl”, “ıffet” gibi kavramlar, hem dinsel hem kültürel bağlamda öne çıkan değerleri yansıtmaktadır. Bu da Arapça’nın sadece bir iletişim aracı değil, aynı zamanda ahlaki ve sosyal normların taşıyıcısı olarak işlev gördüğünü göstermektedir. Fonetik açıdan bakıldığında, bu kelimelerin büyük bir kısmı Suriye Türkmen ağzında ses uyumlarına ve yerel telaffuz özelliklerine göre değişime uğramıştır. Özellikle boğumlu ve hırıltılı Arapça seslerin (ح, غ, ع gibi) yerel ağızda ya yumuşatıldığı ya da sadeleştirildiği dikkat çekmektedir. Bu durum, kelimelerin ağız içinde daha kolay telaffuz edilmesini sağlayarak fonetik uyumu artırmaktadır. Semantik olarak ise kelimelerin anlamlarında zamanla daralma veya genişleme gözlenmektedir. Örneğin “Hıcıl” kelimesi, klasik anlamındaki nezaket ve terbiyenin ötesinde, bazı bölgelerde daha çok kişisel durumlarla ilgili mahremiyet kurallarıyla ilişkilendirilmiş olabilir. Bu tür anlam kaymaları, yerel kültürün ve toplumsal ihtiyaçların dil üzerindeki etkisini açıkça ortaya koymaktadır. Sonuç olarak, bu kelimeler hem anlam hem de biçim açısından Türkmen ağzına adapte olurken, Suriye Türkmenlerinin kültürel kimliğiyle de bütünleşmiş ve yerelleşmiştir. Bu durum, dilin sadece bir iletişim aracı olmadığını; aynı zamanda kültürel kimliği şekillendiren ve taşıyan dinamik bir yapı olduğunu göstermektedir.

⁸⁵ Zeyyâd, *el-Mu ‘cemü’l-vasît*, 2/550.

1.2. Vakit ve Mevsimler İle İlgili Kelimeler

Suriye Türkmen ağzında vakit ve mevsimler ile pek çok Arapça kökenli sözcük bulunmaktadır. Bu kelimelerden bir kısmı, Arapçadaki aslî telaffuzları ve anlamlarında kullanılmakla birlikte, bir diğer kısmı ise ya telaffuz farklılığı ya da anlam kaymasına veya anlam daralmasına uğramıştır. Konuyla ilgili kelimeler şu şekilde tasnif edilmiştir.

Behûr: Bahûr, 1- 4 Ağustos tarihleri arasında toplam dört gün süren bir zaman dilimidir. Bu 4 günde havaların serin olduğunda veya rüzgârın batıdan estiği (garbî hava) görüldüğünde, kışın yağmurlu olacağı dolayısıyla bereketli olacağının müjdesi olarak düşünülmektedir. Ancak havaların sıcak olması veya rüzgârın doğudan esmesinin (şark rüzgârı) kışın yağmursuz geçeceği anlamına geldiği dolayısıyla yılın verimsiz olacağı endişesini yorumlanmaktadır.

Erzen: Yöre dilinde “ezan” manasındaki kelime Arapçadaki (أذان) kelimesinden alınmıştır. Sözcüğün iç sesine *r* sesinin eklenmiş ve telaffuz yönüyle farklılaşmıştır. Her iki kelime, mana bakımından herhangi bir farklılık arz etmemektedir.

Mösüm: Arapçada “dönem, zaman” anlamında olan (موسم) kelimesi, Suriye Türkmen dilinde “hasat sonunda elde edilen mahsul” demektir. Örneğin, bir baba “*Bu sene mösüm iyi gelirse bizim oğlamı evereceğim.*” der. Sözcükte telaffuz şeklinin değişmesinin yanı sıra anlam kayması da yaşanmıştır.

Sa’d’u-Debah/سعد ذبح: Kelime, Suriye Türkmen dilinde, “1 ila 13 Şubat tarihleri arasında 12 buçuk gün süren ve yoğun yağan yağmurlarla, şiddetli soğukların olacağını bildiren bir zaman dilimini ifade etmektedir. Kelimenin Arapçadaki aslı, şahıs ismi “sa’d/سعد” ile “kesmek” anlamına gelen “zebah/ذبح” terkîbinin bir araya gelmesiyle oluşmuştur. Hikâyenin aslı şöyledir: Havanın soğuk ve yağmurların şiddetli olması sebebiyle hayvanlarını otlatan, “sa’d” adlı bir şahıs, devesini kesip karnını yarararak postunun içine girmiştir. Buradan haerekle bu zaman dilimine bu isim verilmiştir.⁸⁶

⁸⁶ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *Kitâb’ul-Enva’ fî mevâsimi’l-Arap* (Kahire: Dâr’ül-Kütübî’l-Mariyye, 1919), 76; Göçemen, “Kilis Ağzına Özgü Bazı Kelimeler ve Arapça Kökenleri”, 1016.

Sa'du-Bela'/سعد بلع: Yöre dilinde, " 13 ila 25 Şubat tarihleri arasında 12 buçuk gün süren, yerin yoğun yağmur sularını yutma vaktinin geldiğini ifade eden bir zaman dilimidir" kelimenin Arapçadaki aslı anlamı, şahıs ismi "sa'd/سعد" ile yuttu anlamına gelen "bela'/بلع" terkibinin bir araya gelmesidir.⁸⁷

Sa'du Suûd/سعد سعود: Yöre dilinde, 25 Şubat tarihinde başlayıp 10 Mart gününün öğlen vakti biten, 12 buçuk gün süren, yağmur sularının ağaç dallarına işleme vaktinin geldiğini ifade eden bir zaman dilimidir."⁸⁸

Sa'du'l-Habâye/سعد الخبايا: Bu terkip 10 Mart tarihinde başlayıp 22 Mart gününün öğlen vakti biten, 12 buçuk gün süren, kış mevsiminin sona erip yılanların, akreplerin ve sair hayvanat ve haşaratın kış uykusuna girdiği deliklerinin çıktığını ifade eden bir zaman dilimidir.⁸⁹

Zamharı: Arapçada "aşırı soğuk" anlamını ifade eden (زمهرير) kelimesi, yöre dilinde 20 Aralık ile 1 Şubat arasında toplam 40 gün süren, havaların iyi-deni iyiye soğuduğunu ifade eden bir zaman dilimini anlatmaktadır.⁹⁰

1.3. Mekân İle İlgili Kelimeler

Suriye Türkmen ağızında mekân ile ilgili pek çok Arapça kökenli sözcük bulunmaktadır. Bu kelimelerden bir kısmı, Arapçadaki aslı telaffuzları ve anlamlarında kullanılmakla birlikte, bir diğer kısmı ise ya telaffuz farklılığı ya da anlam kaymasına veya anlam daralmasına uğramıştır. Konuyla ilgili kelimeler şu şekilde tasnif edilmiştir.

'Atebe: Arapçada "kapının üst veya alt kısmı" anlamına gelen (عتبة) kelimesi Suriye Türkmen dilinde de aynı anlamı ifade etmektedir. Bu bakımdan sözcük hem telaffuz hem de mana yönüyle kendini korumuştur.⁹¹ Örneğin, "kapın atebesini engin olmuş" denilerek kapının kötü yapıldığı anlatılmaktadır.

Bellu'a: Suriye Türkmen ağızında "belli bir yerde birikmiş pis kokan, rengi değişmiş pis atık su" manasını ifade eden sözcük, Arapçada "evin kirli suyunun veya yağmur suyunun toplandığı yer" anlamına gelen (بالوعة) kelimesinden

⁸⁷ İbn Kuteybe, *Kitâbu'l-Enva*, 77.

⁸⁸ İbn Kuteybe, *Kitâbu'l-Enva*, 78.

⁸⁹ İbn Kuteybe, *Kitâbu'l-Enva*, 79.

⁹⁰ Muhammed Hasan Cebel, *el-Mu'cem'il-iştikâki* (Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 2010), 2/192.

⁹¹ Râzî, *Muhtârü's-Sihâh*, 199.

alınmıştır.⁹² Sözcüğün Arapçadaki asıl anlamıyla Suriye Türkmen ağzındaki kullanımında bir farklılık görülmemektedir.⁹³

Curun: Yöre ağzında “çimento/taştan oyulmuş su deposu veya suyunu çıkarmak suretiyle, üzüm, nar ve zeytin gibi ürünlerin tepelendiği yer” anlamına gelen sözcüğün aslı, Arapçada aynı anlamı ifade eden (جُرْن) kelimesidir. Bu kelimenin aslının Yunanca olduğu da söylenmektedir.⁹⁴

Dereç: Suriye Türkmen dilinde “merdiven” anlamını ifade eden kelime, Arapçada telaffuz ve anlam olarak aynı olan (درج) kelimesinden alınmıştır.⁹⁵

Düven: Yöre ağzında “mağaza, dükken” anlamına gelen kelimenin Arapçada aslı, aynı anlamı ifade eden (دُكَّان) kelimesidir. Sözcük telaffuz bakımından ciddi bir değişikliğe uğramadığı gibi mana yönüyle de aynı kalmıştır.⁹⁶

Gerbi: “Batıdan esen serin ve rutubetli rüzgâr” anlamına gelen kelime hem yöre dilinde hem de Arapçada aynı anlamı ifade etmektedir. Bu rüzgâr tipi özellikle çiftçiler tarafından sevinçle karşılanmaktadır. Örneğin “*Boyon (bugün) güzel gerbi vardı tam da yolma (hasat) zamanı.*” cümlesi sıkça duyulmaktadır.

Gurna: Suriye Türkmen ağzında “evin iç kısmında kalan köşe” anlamına gelen kelime, Arapçada “kılıç ucu, rahim çıkıntısı, bir şeyin görünen uç kısmı” manasını ifade eden (قُرْنَة) kelimesinden alınmıştır. Telaffuzunda değişiklik olmayan kelimenin anlamında değişmesine uğradığı görülmektedir.⁹⁷

Havuş: Yöre ağzında “müstakil daire, evin avlusu” anlamında kullanılan kelimenin aslı, Arapçada “evin avlusu, sert yürekli adam, vahşi develer ve toplamak” anlamına gelen (حَوْش) kelimesinden alınmıştır.⁹⁸ Yörede kelimenin sadece “müstakil daire ve avlu” anlamına indirgenmek suretiyle anlam

⁹² Ömer, *Mu'cemu'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-muâsıra*, 1/241.

⁹³ Göçemen, “Kilis Ağzına Özgü Bazı Kelimeler ve Arapça Kökenleri”, 1014.

⁹⁴ Rida, *Mu'cemu metni'l-luga*, 1/516.

⁹⁵ Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn*; 6/74. Göçemen, “Kilis Ağzına Özgü Bazı Kelimeler ve Arapça Kökenleri”, 1021.

⁹⁶ Ömer, *Mu'cemu'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-muâsıra*, 1/760.

⁹⁷ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâr'u Sâdir, 1414), 13/513.

⁹⁸ *Zeyyât el-Mu'cemu'l-vasîl*, 1/207.

daralmasına uğradığı anlaşılmaktadır. Bölgede bu kelimeyi “*Hûş-Arabî*” şeklinde de kullanan kişilere rastlanmaktadır.

Ma’sara: Bu kelime, yörede üzüm, zeytin gibi ürünlerin ezilerek yağını veya suyunu çıkartmak için kullanılan tesis anlamında kullanılmaktadır. Kelimenin aslı Arapçada “sıkılan yer” i ifade eden, (مَصْرَة) kelimesidir. Sözcüğün hem telaffuz hem de mana bakımından kendini koruduğu görülmektedir.⁹⁹

Mahmil: Kelime, Suriye Türkmen dilinde oda içinde duvara gömülü yapılan ve içerisine para ve özel eşya gibi şeyleri saklamak için kullanılan mini depo anlamına gelmektedir. Kelime, Arapçada taşımak anlamındaki (حَمَلَ) fiilini ism-i mekânı olan (مَحْمَل) kelimesinden alınmıştır. Arapçada “kılıç, silah vb.” araç gereç gibi eşya taşıyan her şeye (مَحْمَل) adı verildiği gibi depolanarak evin eşyasını taşıyan bu dolaba aynı ismin verildiği görülmektedir.¹⁰⁰

Matbah: “Mutfak” anlamına gelen kelime Arapçada aynı anlamı ifade eden ism-i mekân olan (مَطْبَخ) kelimesinden alınmıştır.

Sitâra: Arapçada “kapalı kadın, kapının veya pencerenin önüne çekilmiş perde, gece karanlığı ve örtü” gibi birçok anlamda kullanılan (سِتَارَة) kelimesi,¹⁰¹ yörede “bir metre yüksekliğinde taş veya tuğladan dam üzerine yapılan duvar” demektir. Kelime telaffuz bakımından aynı kalsa da anlam daralmasına uğramıştır.

Şark: Yöre dilinde “doğu yönü, doğudan esen hava” anlamına gelen bu kelime, Arapçada aynı manayı veren (الشَرْق) kelimesinden alınmıştır. Doğu cihetinden esen havanın kuru olması, tarım için hiç fayda arz etmediği gibi bölge insanı tarafından da sevimli karşılanmamaktadır. Örneğin bir çiftçi “*Tarlaya gittim, şark ekini (mahsulü) mahvetmiş.*” diyerek duymuş olduğu üzüntüyü ifade eder.

Genel olarak, vakit ve mevsimlere dair Arapça kökenli kelimelerin Suriye Türkmen ağzındaki varlığı, doğal çevre koşullarının dil üzerindeki etkisini yansıtmaktadır. Bu kelimeler, yalnızca zamanı ifade etmekle kalmayıp, topluluğun gündelik yaşam pratiğini, doğayla olan etkileşimini de dile taşımaktadır.

⁹⁹ Ömer, *Mu’cemu’l-lugati’l-Arabiyyeti’l-muâsıra*, 2/1508.

¹⁰⁰ Göçemen, “Kilis Ağzına Özgü Bazı Kelimeler ve Arapça Kökenleri”, 115.

¹⁰¹ Ferâhîdî, *Kitâbü’l-’Ayn*, 7/236; Rinhart, *Tekmiletü’l-meâcimi’l-Arabiyye*, 1/277.

Dolayısıyla, bu sözcükler dilin kültürel taşıyıcılığı açısından önemli bir işlev üstlenmektedir.

1.4. Tarım ile İlgili Kelimeler

'Afara: Arapça da "tozlu yüz, toprak, belli bir ağaç ismi gibi"¹⁰² anlamlar ifade eden bu kelime yöre dilinde sadece "harman yerinde toprağa karışıp kalan taneler veya bahçe ve bostanlardaki kalıntı, bir şeyin en son kalan döküntüsü" manasında kullanılarak anlam daralması meydana gelmiştir.

Daman: Suriye Türkmen ağzında "üzüm veya fıstık meyvelerini ağaçların üzerindeyken ücreti karşılığında satmak" anlamına gelen bu kelime (الضمان), köken itibariyle Arapçada "kefil olmak, taahhüt ve garanti verme"¹⁰³ anlamlarına gelmektedir. Sözcük telaffuz itibariyle hiçbir değişikliğe uğramasa da manana bakımından farklı anlamda kullanılmaktadır.

Felhân: Yöre dilinde "verimli kırmızı toprak" anlamına gelen bu kelime, Arapçada "toprağı sürmek" anlamında olan (فلح) kelimesinden gelmektedir. Ancak Arapçadaki aslıyla kök harfleri ve temel anlamı itibariyle örtüşen bu kelimenin telaffuzu, bu kökten türetilmiş hiçbir kelimeyle bağdaşmamaktadır.¹⁰⁴

Hazın: Yöre dilinde "yağan yağmur sonucu toprak altında biriken nem tabakası" anlamına gelen kelime, Arapçada "depolama, biriktirme ve hazine" anlamı veren (خزينة) kelimesinden alınmıştır. Anlam yönüyle daralmaya uğrayan bu kelime, telaffuz bakımından da değişiklik göstermiştir.¹⁰⁵

¹⁰² İbn Abbâd, *el-Muhît fi'l-luğa* 2/29; Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn*, 7/236

¹⁰³ İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-muhîtü'l-a'zam*, 8/214; Ömer, *Mu'cemu's-sevab'il-lugavî* 1/498.

¹⁰⁴ Göçemen, "Kilis Ağzına Özgü Bazı Kelimeler ve Arapça Kökenleri", 1014.

¹⁰⁵ Ömer, *Mu'cemu's-sevab'il-lugavî*, 1/498.

Mevvat: Yöre dilinde “belli bir para karşılığında bir veya iki yıl süreyle tarla kiralamak” anlamında kullanılan sözcüğün aslı, Arapçada ölüm anlamı veren (الموت) kelimesinden alınmıştır. Zira her yıl paradan bir miktar azalması ölüme benzetildiği için mecazen azalan paraya da ölü olarak bakılmıştır. Arapçadaki “arazinin mülkiyet veya kullanım hakkını kazanma amacıyla imar ve ıslah edilmesi”¹⁰⁶ maçıyla verilen arziye “ihyaül mevaat”¹⁰⁷ denilmektedir.¹⁰⁸ Telaffuzunda değişiklik olmayan kelimenin anlamında farklılık olduğu görülmektedir.

Naht: Arapçada “paranın iyisini kötüsünden ayırmak, peşin ödemek, alış-veriş yapmak ve eleştirmek”¹⁰⁹ gibi manalar ifade eden (النَّهْثُ) kelimesi, Suriye Türkmen ağızında “parayı peşin ödemek” anlamında kullanılmaktadır. Telaffuzunda değişiklik yaşanan kelime anlam daralması da görülmektedir.

Re'bın: Kelime, Arapçada “kaparo, teminat, ön ödeme”¹¹⁰ anlamını ifade eden (عربون/غربون) kelimesinden alınmıştır. Kullanım olarak aynı anlamı ifade veren sözcüğün telaffuz bakımından ciddi değişiklik geçirdiği ortadadır. Zira kelimenin başındaki ‘a ünlüsüyle r ünsüzü arasında yer değişikliği meydana geldiği gibi, ortadaki u sesi ı sesine geçerek başka bir ünsüz değişmesi yaşanmıştır.¹¹¹

Sîc: Yöre ağızında “bir tarlayı ikiye bölen büyük taş yığını” anlamında kullanılan kelimenin Arapçada aslı, aynı manayı ifade eden (سياج) sözcüğüdür.¹¹² Kelimde mana aynı kalsa da telaffuzda değişiklik görülmektedir.

Tahım: Suriye Türkmen ağızında “tarla, arsa ve bahçe gibi yerlerin etrafına taş ve toprağın yükseltilmesiyle oluşturulan sınır” anlamında kullanılan kelimenin aslı, Arapçada aynı anlama gelen (التَّحُوم/الطُّخُوم) kelimesidir.¹¹³ Mana

¹⁰⁶ Muhammed Hasan Revvas Kala’ci, *Mu’cemu’l-lugati’l-fukaha* (Beyrut: Dârü’n-Nefâis, 1988), 48.

¹⁰⁷ Hamza Aktan, “İhyâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22/7-9.

¹⁰⁸ Sa’dî Ebû Cîb, *el-Kâmûsü’l-fikhî* (Dimaşk: Dârü’l-Fikr, 1988), 108.

¹⁰⁹ Ömer, *Mu’cemu’l-lugati’l-Arabîyyeti’l-muâsıra*, 3/2425; Ferâhidî, *Kitâbü’l-‘Ayn*, 5/118.

¹¹⁰ Ömer, *Mu’cemu’l-lugati’l-Arabîyyeti’l-muâsıra*, 2/1478.

¹¹¹ Göçemen, “Kilis Ağzına Özgü Bazı Kelimeler ve Arapça Kökenleri”, 1025.

¹¹² İbn Abbâd, *el-Muhît fi’l-luga*, 7/145.

¹¹³ Muhammed b. Hasan es-Sagâi, *et-Tekmile* (Kahire: Dârü’l-Kütüb, 1438), 6/78.

yönüyle aynı anlamda kullanılan sözcükte, telaffuz itibariyle büyük farklılık yaşandığı görülmektedir.

Urupçu: Arapçada “çeyrek” anlamına gelen (ربع) kelimesi, asıl itibariyle Suriye Türkmen dilinde de aynı anlamı ifade etmektedir. Anlam yönüyle bir değişime uğramayan kelimenin telaffuzunda büyük değişiklik olmuştur. Zira sözcüğün her iki hecesinde yer alan ünlülerle ünsüzler kendi aralarında yer değiştirerek, her iki hecede de göçüşme meydana gelmiştir. Urupçu ise, tarla sahibiyle anlaşarak ekiminden biçimine kadar çalışan ve en sonunda elde edilen hasadın %25 alan kişi demektir.¹¹⁴

Tarımla ilgili Arapça kökenli kelimeler, Suriye Türkmen ağzında yalnızca birer teknik terim olarak değil, aynı zamanda bölgenin sosyoekonomik yapısını ve tarihsel kültürel etkileşimlerini yansıtan unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Tematik açıdan değerlendirildiğinde, bu kelimelerin büyük bölümü üretim süreçlerini, doğa döngülerini ve tarımsal emeği betimlemektedir. Sonuç olarak, Suriye Türkmen ağzındaki tarımla ilgili Arapça kökenli kelimeler yalnızca birer dilsel unsur değil, aynı zamanda bölgenin tarihî, ekonomik ve kültürel dokusunu yansıtan canlı izlerdir. Bu kelimeler, hem Türkçe hem Arapça'nın iç içe geçtiği bir söz varlığını şekillendirerek, yerel ağızda özgün ve zengin bir ifade alanı yaratmaktadır.

1.5. Yiyecek İçecek, Gıda ve Bitki ile ilgili Kelimeler

Behdeniz: Suriye Türkmen ağzında “maydanoz” anlamına gelen sözcüğün telaffuzu Yunancadan Arapçaya geçen (مقدونس/معدونس) kelimenin bozularak (بقدونس) halini alan sözcükten gelmektedir.¹¹⁵ Kelime yöre ağzının özelliklerinden iç seste ünsüz değişmesine göre *k* sesinin *h* sesine dönüşmesi ve son seste ünsüz değişmesine göre de *s* sesi *z* sesine dönüşmesinin gerçekleştiği görülmektedir.

Kızbara: “Kişniş” anlamı ifade eden kelimenin aslı Arapçada aynı anlamda kullanılan “كزبرة” sözcüğünden ödünç alınmıştır. Kelimede mana

¹¹⁴ Göçemen, “Kilis Ağzına Özgü Bazı Kelimeler ve Arapça Kökenleri”, 1025.

¹¹⁵ Rinhart, *Tekmiletü'l-meâcimi'l-Arabiyye*, 10/91; Göçemen, *Kilis Ağzına Özgü Bazı Kelimeler ve Arapça Kökenleri*, 1017.

bakımından aynı kalan kelimenin iç sesinde *ü* ünlüsü, *ı* ünlüsüyle değiştirilmiş ve telaffuz farklılığı oluşmuştur.¹¹⁶

Kehke: Suriye Türkmenleri tarafından özellikle Ramazan Bayramına yakın bir zamanda yapılan “Hatay Gömmesi”ne kehke denilmektedir. Bu kelimenin aslı Arapçada “un, şeker, süt ve tereyağından yapılan bir tür tatlı” anlamındaki “كعكة” sözcüğünden gelmektedir.¹¹⁷ Anlam itibarıyla Arapçadaki aslına yakın olan sözcük, ‘ayn sesi yerine iç seste ünsüz değişimine uygun olarak *h* sesi getirilmiştir.

İcce: Yöre ağızında “un, yumurta, maydanoz ve su ile karıştırılıp yağda kızartılan yemek” anlamında kullanılan kelimenin aslı, Arapçada aynı anlamı veren (عجة) kelimesinden alınmıştır. Bölgede yapılan “İcce” adlı yemekle Araplardaki ‘icce olarak yapılan yemeğin içeriğinde bazı farklılıklar olmakla birlikte kelimenin anlamında veya telaffuzunda bir farklılık bulunmamaktadır.¹¹⁸

Sımit: Suriye Türkmen ağızında “ufak öğütülmüş bulgur” anlamında kullanılan kelimenin aslı, Arapçada “makarna yapımında kullanılan bir tür beyaz iri un, irmik” anlamını ifade eden (سميد) kelimesidir. Kelimenin Suriye Türkmen ağızındaki telaffuzunda, son seste *d* sesi *t* sesi olarak sert sessize dönüşmüştür.¹¹⁹

Temmin: Yöre dilinde devletin insanlara aylık olarak yapmış olduğu gıda yardımı anlamına gelen bu kelime, Arapçada aynı anlamı ifade eden (تموين) kelimesinden alınmıştır.¹²⁰ Anlam itibarıyla aynı kalan sözcüğün telaffuzunun iç sesindeki *i* sesi, *ü* sesi ile değiştirilmiştir.

Fonetik açıdan bu kelimeler, Türkmen ağızına geçerken yerel ses yapısına uyum sağlayacak biçimde basitleştirilmiş, kimi zaman da Türkçeleşmiştir. Arapçadaki boğaz sesleri ya düşürülmüş ya da Türkçe’ye yakın seslerle ikame edilmiştir. Semantik açıdan ise bazı kelimelerin anlamlarında yerleşme, daralma veya genişleme görülmektedir. Bazı Arapça kökenli gıda terimleri yerel

¹¹⁶ Ömer, *Mu’cemu’l-lugati’l-Arabîyyeti’l-muâsıra*, 3/1928.

¹¹⁷ Ömer, *Mu’cemu’l-lugati’l-Arabîyyeti’l-muâsıra*, 1/95.

¹¹⁸ Ömer, *Mu’cemu’l-lugati’l-Arabîyyeti’l-muâsıra*, 2/1458.

¹¹⁹ Ömer, *Mu’cemu’l-lugati’l-Arabîyyeti’l-muâsıra*, 2/1458; Göçemen, “Kilis Ağızına Özgü Bazı Kelimeler ve Arapça Kökenleri”, 1019.

¹²⁰ Ömer, *Mu’cemu’l-lugati’l-Arabîyyeti’l-muâsıra*, 2/1458.

kullanımlarda özgün anlamlarının ötesine geçerek, yalnızca belirli tarifleri veya tüketim şekillerini ifade edebilir hâle gelmiştir. Sonuç olarak, yiyecek, içecek ve bitki adlarına dair Arapça kökenli kelimeler Suriye Türkmen ağzında hem bir söz varlığı hem de kültürel bir miras olarak yer edinmiştir. Bu kelimeler aracılığıyla yalnızca maddi tüketim unsurları değil, aynı zamanda tarihi etkileşimler, geleneksel bilgi, inanç sistemi ve topluluk belleği de dile yansımaktadır.

1.6. Kıyafet, Eşya ve Araç-Gereçlerle İlgili Kelimeler

Asbab: Bölgede “günlük hayatta kişinin üzerine giydiği elbise” anlamında kullanılan sözcüğün Arapçada aslı “elbiseler” anlamına gelen (أثواب) kelimesidir.¹²¹ Kelime Arapçada çoğul ifade etse de yörede tekilde anlamında kullanılır. Örneğin, “*Bu gün yağmur yağdı, serdiğim asbab/ asbablar kirlendi.*” Kelimenin telaffuzunda iç seste yer alan ötümlü ünsüz değişmesine uygun olarak *v* sesi, *b* sesine dönüşmüştür.

Galle: Suriye Türkmen ağzında “Kasa, para kutusu” anlamı ifade eden sözcüğün Arapçada aslı “tarla mahsulü, gelir, yıllık ürün” manası veren (غلة) kelimesidir. Kelime, anlam zeminini korumakla birlikte anlam daralması ve başkalaşmasına uğramış ve telaffuzda da hiç bir değişikliğe uğramamıştır.¹²²

Halle: Yöre Ağzında “oldukça geniş, bulgurluk buğday (hedik), kaynatmakta kullanılan siyah renkli kap” anlamındaki kelimenin aslı Arapçada “içinde yemek pişirilen herhangi bir kap” manasında kullanılan (حلة) sözcüğüdür.¹²³ Telaffuzunda herhangi bir değişiklik yaşamayan kelimenin, yörede anlam daralmasına uğramış bir biçimde kullanıldığı görülmektedir.

Harbıl: Suriye Türkmen ağzında “kalbur” anlamında kullanılan sözcük, aslı itibariye Arapçada aynı mayayı ifade eden (غربال) kelimesinden ödünç alınmıştır. Ancak baştaki *ğ* sesinin *h* sesine dönüşmesiyle ön seste ünsüz

¹²¹ Ömer, *Mu'cemu'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-muâsıra*, 1/334; Göçemen, “Kilis Ağzına Özgü Bazı Kelimeler ve Arapça Kökenleri”, 1020.

¹²² Ömer, *Mu'cemu'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-muâsıra*, 1/628; Göçemen, “Kilis Ağzına Özgü Bazı Kelimeler ve Arapça Kökenleri”, 1022.

¹²³ Ömer, *Mu'cemu'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-muâsıra*, 1/550; Göçemen, “Kilis Ağzına Özgü Bazı Kelimeler ve Arapça Kökenleri”, 1021.

değişmesine uğrayan kelimenin telaffuzu, Arapça aslına göre az da olsa farklılık göstermektedir.¹²⁴

Hûse: Yöre ağızında “gereksiz görüntü kirliliğine sebep olan eşya” anlamında kullanılan kelimenin Arapçada aslı, “gece karanlığında saldırı düzenlemek, şişman deve, evin içinde dolaşmak” gibi farklı anlamlar ifade eden (حوس) sözcüğüdür. Mana değişikliğine uğrayan kelimenin telaffuz bakımından aynı kaldığı görülmektedir.¹²⁵

Küp: Yöre dilinde “buzdolabının bulunmadığı yerlerde içerisindeki suyun soğuk tutulması için kullanılan topraktan yapılmış kap” anlamına gelen kelimenin Arapçada aslı camdan yapılmış “kadeh, bardak, kupa” manası veren (كوب) kelimesinden alınmıştır. Sözcük, anlam daralmasına uğradığı gibi telaffuzunda da küçük çaplı değişiklik görülmektedir.¹²⁶

Mecmû’a: Yörede “içine televizyon, kap kaçak konulan” vitrin anlamına gelen kelimenin kökeni Arapçada “toplamak” manasındaki (جمع) fiilinden türeyen ve “toplanmış” anlamında kullanılan ism-i mekân veya menf’ûl olan (مجموعة) kelimesidir. Kelimenin Arapçadaki “toplanan her şey” anlamı dikkate alındığında Suriye Türkmen ağızında telaffuz aynı kalsa da anlam daralmasına uğradığı görülmektedir.

Melhafe: Suriye Türkmen ağızında “yorgan kılıfı” anlamında gelen sözcüğün, Arapçada aslı “bir şeyle örtmek, örtünmek, giydirmek” anlamına gelen, (لحف) fiilidir. Bu kelimenin ism-i aleti de “yorgan, yatağa örtülen çarşaf, örtü, kirlenmesini önlemek için yorganın üzerine dikilen örtü” gibi anlamları ifade eden (ملحفة) kelimesidir. Buna göre kelimenin yöre ağızında anlam daralmasına uğradığını ve Arapçadaki anlamlarından sadece birine indirgendliğini söylemek mümkündür.¹²⁷

Meşefe: Yöre ağızında “havlu” anlamında kullanılan kelimenin Arapçada aslı “kurumak veya kurutmak” anlamlarındaki (نشف / نشف) fiilinin ism-i aleti

¹²⁴ İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-muhîtü'l-a'zam*, 6/91; Göçemen, “Kilis Ağzına Özgü Bazı Kelimeler ve Arapça Kökenleri”, 1021.

¹²⁵ Zeyyât, *el-Mu'cemü'l-vasîf*, 1/206; Rida, *Mu'cemu metni'l-luga*, 2/195.

¹²⁶ Zeyyâd, *el-Mu'cemü'l-vasîf*, 2/803.

¹²⁷ Cevherî, *es-Sihâh fi'l-luga*, 1/4628; Ferâhidî, *Kitâbü'l-'Ayn*, 3/232; Göçemen, “Kilis Ağzına Özgü Bazı Kelimeler ve Arapça Kökenleri”, 1022.

olup aynı anlamı veren (منشفة) kelimesidir. Telaffuz yönüyle n sesinin düşmesiyle kelimenin iç sesinde ünsüz düşmesine uğradığı görülmektedir.¹²⁸

Süllüm: Suriye Türkmen ağzında “tahtadan yapılmış merdiven” anlamında kullanılan sözcüğün aslı, Arapçada aynı anlam ve telaffuza sahip olan (سُلَّم) kelimesidir. Ancak kelimede ünlü uyumunun sağlanabilmesi için ünlü değişmesinin meydana geldiği, bu çerçevede iç sesteki e ünlüsünün ü ünlüsüne dönüştüğü görülmektedir.¹²⁹

Şehede: Arapçada “kesin bilgi, görmek, görülen şey, şahitlik yapmak, şehadet, ehliyet, diploma” gibi anlamlarda kullanılan (شهادة) kelimesi, bölge ağzında sadece “ehliyet ve diploma” manasında kullanılmaktadır. Telaffuzu aynı kalmasına rağmen, anlam yönüyle Arapçadaki genişliğini yitiren kelime, daralmaya uğrayarak sadece zikredilen anlama indirgenmiştir.¹³⁰

Teşt: Yöre ağzında “içinde çamaşır yıkanan, sap-saman işlerinde kullanılan büyük leğen” anlamına gelen kelime, Farsçadan Arapçaya geçmiş olup (طشت) sözcüğünden alınmıştır. Mana yönüyle aynı anlamı ifade eden kelimenin başında yer alan ta/ط sesi te/ت sesiyle değiştirilmiştir.¹³¹

Sonuç olarak, kıyafet, eşya ve araç-gereçlerle ilgili Arapça kökenli kelimeler Suriye Türkmen ağzında yalnızca işlevsel sözcükler değil, aynı zamanda kültürel aidiyetin ve tarihsel sürekliliğin dilsel yansımalarıdır. Bu kelimeler aracılığıyla, bölgedeki Türkmen topluluğunun yaşam tarzı, üretim biçimi ve sosyal yapısı dile aktarılmış, dil aracılığıyla korunmuştur.

1.7. Diğer Konularla ilgili Kelimeler

‘Akbili: Suriye Türkmen ağzında “güzel bir başarı veya bir mutluluktan sonra, “Dilerim ki bu güzel duruma sen de kavuşasın.” anlamında söylenen bu kelimenin Arapçadaki aslı, “ceza, her şeyin sonu, dönüş” gibi anlamlar veren

¹²⁸ Ömer, *Mu’cemu’l-lugati’l-Arabiyyeti’l-muâsıra*, 3/2215; Göçemen, “Kilis Ağzına Özgü Bazı Kelimeler ve Arapça Kökenleri”, 1023.

¹²⁹ Göçemen, “Kilis Ağzına Özgü Bazı Kelimeler ve Arapça Kökenleri”, 1023.

¹³⁰ Râzî, *Muhtârü’s-Sihâh*, 169; Ömer, *Mu’cemu’s-sevab’il-lugavî*, 1/111.

¹³¹ Ömer, *Mu’cemu’l-lugati’l-Arabiyyeti’l-muâsıra*, 2/1400; Göçemen, “Kilis Ağzına Özgü Bazı Kelimeler ve Arapça Kökenleri”, 1023.

(العُقْبَى لـ) kelimesidir.¹³² Arapçada bir kelime, bir harf-i cer ve bir ismin bir araya gelmesinden ibaret isim cümlesi olan bu yapı, yöre ağzına tek kelime olarak geçmiştir.

Dıbık: Yöre ağzında “tatlı, reçel bulaşığı gibi yapış yapış eden her şey” anlamına gelen bu sözcüğün Arapçada aslı, “kuş, fare, yılan avlanması için kullanılan yapışkan bir madde” manasını ifade eden (دَبَقٌ) kelimesidir. Köken bakımından aynı anlama sahip olan kelime, Suriye Türkmen ağzında aynı mana ekseninde anlam genişlemesine uğramıştır.¹³³

Ellam: Yöre ağzında “galiba, sanırım ki” anlamında kullanılan kelimenin Arapçada aslı “Allah en iyi bilendir.” (الله أعلم) cümlesidir. Gerek cümlelerin ilk kelimesi olan “Allah” lafzı, gerekse ikinci kelimesi olan “a’lem” lafzı, telaffuz yönüyle büyük değişikliklere uğramış, kelimelerin birleşimiyle hece kaynaşması meydana gelmiştir.¹³⁴

Habbe: Arapçada “tane” anlamına gelen (حبة) kelimesi yöre ağzında “hiç” demektir, örneğin, “*Bağa (bağa) gittim habbe üzüm göremedim.*” şeklinde “hiç” anlamında kullanılır. Bu durum dikkate alındığında, telaffuzu aynı kalan kelime anlam farklılığına uğramıştır.

Heket: Suriye Türkmen ağzında “gece vakti çocuklara uymadan önce söylenen masal” anlamında kullanılan kelime, aslı itibarıyla Arapçada aynı anlamı ifade eden (حكاية) kelimesinden alınmıştır. Kelimenin, Arapça aslındaki iç seste yer alan *ya* harflerinin düşmesiyle bu yapıya kavuştuğu anlaşılmaktadır.¹³⁵

Köme: Arapçada “hüyük, yükseklik, taş birikimi, toplamak” anlamı ifade eden (كومة) kelimesinden ödünç alınan kelime, bölge ağzında “toplam” anlamına gelmektedir. Örnek: “*Düğüne kömesi on adam gelmiştir.*” veya “*Köme param budur.*” Telaffuzu aynı kalan kelimeye mana yönüyle kayma yaşadığı görülmektedir.¹³⁶

¹³² Rida, *Mu’cemu metni’l-luga*, 4/156; Ömer, *Mu’cemu’l-lugati’l-Arabiyyeti’l-muâsıra*, 2/1525.

¹³³ Ömer, *Mu’cemu’l-lugati’l-Arabiyyeti’l-muâsıra*, 1/722.

¹³⁴ Göçemen, “Kilis Ağzına Özgü Bazı Kelimeler ve Arapça Kökenleri”, 1026.

¹³⁵ Göçemen, “Kilis Ağzına Özgü Bazı Kelimeler ve Arapça Kökenleri”, 1026.

¹³⁶ Ömer, *Mu’cemu’l-lugati’l-Arabiyyeti’l-muâsıra*, 3/1972.

Lef: Arapçada “sarmak, toplamak, dolanmak, bağlamak” gibi manalara gelen (لَفَّ) kelimesi, Suriye Türkmen dilinde “gelin duvağı” anlamında kullanılmaktadır.¹³⁷ Buna göre kelimenin yöre ağzında anlam daralmasına uğrayarak, Arapçadaki anlamlarından sadece birine indirgendliğini söylemek mümkündür

Mihettere: Arapçada “hayatını tehlikeye attı” anlamını ifade eden (خاطر) fiilinin mastarı olan (مخاطرة) kelimesi, Suriye Türkmen ağzında “tehlikeli” manasında “mihettere” şeklinde kullanılmaktadır.¹³⁸ Örneğin, yoğun bakımda yatan bir hastanın durumu sorulduğunda “*mihettereyi atlattı çok şükür.*” şeklinde cevap verilir. Telaffuzu bozulan sözcük mana bakımından da farklılık ifade etmektedir.

Suhra: Arapçada “hizmetkâr, zorunlu hizmet, ücretsiz iş yapmak”¹³⁹ anlamına gelen (سُحْرَة) kelimesi, Suriye Türkmen ağzında mana daralmasına uğrayarak sadece “ücretsiz iş yapmak” anlamına indirgenmiştir.¹⁴⁰

Zaar: Suriye Türkmen dilinde “herhalde, sanırım” manasına gelen sözcüğün aslı, Arapçada “görünmek, belirtmek” anlamındaki (ظهر) fiilinin ism-i fâili olan ve “görünen o ki, açık, dış, sözünden anlaşıldığına göre” gibi manalarda kullanılan (ظاهر) kelimesidir. Arapçada ifade ettiği anlamlardan sadece birine indirgenerek anlam daralmasına uğrayan kelimenin telaffuzunda ciddi anlamda ünlü değişmesi gerçekleşmiştir.¹⁴¹

Zeffe: Yöre ağzında “gelini baba evinden damadın evine götürmek” anlamında kullanılan kelime, Arapçadaki aslı, “bir defa, hızlı koşmak, grup grup gelini veya sünnet olan çocuğu gezdirerek mutluluğu ilan etmek, rüzgâr hortumu” gibi manalar ifade enden (زفة) sözcüğünden alınmıştır. Telaffuzu aynı kalan sözcük anlam daralmasına uğramıştır.¹⁴²

¹³⁷ Ömer, *Mu'cemu'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-muâsıra*, 3/2023.

¹³⁸ Ömer, *Mu'cemu'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-muâsıra*, 1/661.

¹³⁹ Ebu İbrâhîm İshâk b. İbrâhîm Fârâbî, *Dîvânü'l-edeb* (Kahire: Müessesetü Dâru's-Ş'ab, 2003), 1/167.

¹⁴⁰ Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn*, 4/196; Ömer, *Mu'cemu'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-muâsıra*, 2/1045.

¹⁴¹ Göçemen, “Kilis Ağzına Özgü Bazı Kelimeler ve Arapça Kökenleri”, 1027.

¹⁴² İbn Düreyd, *el-Cemhere*, 1/129; Rinhart, *Tekmilatü'l-meâcimi'l-Arabiyye*, 5/334; Rida, *Mu'cemu metni'l-luga*, 3/41; Ömer, *Mu'cemu'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-muâsıra*, 2/988.

Zılgıt: Suriye Türkmen ağızında “kadınların düğünlerde ve sevindiklerinde attıkları şenlik nidaları” manasına gelen sözcük, Arapçada aynı manada kullanılan (زغرد) filinden alınmıştır. Kelimenin anlamı aynı kalsa da telaffuzunda büyük değişiklikler yaşanmıştır. İç seste *gr* sesinin *rg* sesine dönüşmesiyle yakın ünsüzler arasında göçüşme, *r* sesinin *l* sesiyle ünsüz değişmesi ve sonda yer alan *d* sesinin *t* sesine dönüşmesiyle ötümsüzleşme yaşanmıştır.¹⁴³

Sonuç

Dillerin birbirine bağlılığı çok eski zamanlardan beri var olmuştur ve hiçbir dil kendisini dilsel alışverişin dışında tutamamıştır. Bir dilin kelime dağarcığı, temas halinde olduğu diğer dillerden etkilenmiştir. İnsanların fikirlerini ifade etmelerini ve kültürlerini dünyaya yaymalarını sağlayan bir araç olmuştur. Her dilin kendine has özellikleri olduğu gibi, ticârî ,siyasi, sosyal ve dini nedenlerle yakınlaşma yoluyla diğer dillerle paylaştığı özellikleri de vardır. Arap dili, İslam'ın dili olduğu için İslam dinini benimseyen halkların dilleri üzerinde büyük bir etkiye sahip olmuştur. Bu diller arasında Türk dili de bulunmaktadır. Arapçanın Kur'an-ı Kerim'in dili olması nedeniyle Türk Müslümanlar tarafından öğrenilmesi bir görev kabul edilmiştir. Arapça, Türkçenin üzerinde etkisini asırlarca sürdürmüştür, Ancak 1928'deki “harf devrimi” sonrasında Arapça kelimelerin kullanımının azalması ve Latin harflerinin benimsenmesiyle ciddi anlamda azalma yaşanmıştır. Ancak buna rağmen Arapça, Türkçeyi etkileyen en önemli yabancı dil olma özelliğini korumuştur. Özellikle Türklerin İslâm'a girmeleriyle birlikte, Türk dili ile Arapça arasında karşılıklı geniş çaplı bir etki ve etkileşimin gerçekleşmiştir. Gaziantep, Kilis sınır hattında bin yılı aşkın bir süreden beri ikamet eden ve şimdiki adıyla Fırat kalkanı olarak bilinen Suriye Oğuz Türkmenleri aynı kader coğrafyasına mensup olan Araplar ile temas halinde olmuşlardır. Türkmenlerin Araplarla aynı kaderi paylaşmaları dil ve kültür etkileşimi sonucunu doğurmuştur. Dil etkileşimin bir sonucu olarak Suriye Türkmen dili daha çok fasih Arapçadan ödünç kelimeler almıştır. Bunun yanı sıra az da olsa bölgede konuşulan bozulmuş ammi Arapçadan da etkilenmiştir. Bu çalışma, Suriye Halep Türkmen ağızlarında kullanılan Arapça

¹⁴³ Göçemen, “Kilis Ağzına Özgü Bazı Kelimeler ve Arapça Kökenleri” , 1028; Zeyyât, *el-Mu‘cemü'l-vasît*, 1/206.

kökenli kelimeleri sistematik biçimde ele alarak, bölge ağızlarının söz varlığına dair önemli bir boşluğu doldurmayı hedeflemiştir. Derlenen veriler, yalnızca dilsel etkileşim boyutunu ortaya koymakla kalmamış, aynı zamanda bu kelimelerin tematik dağılımı, fonetik uyumu ve semantik değişimleri üzerinden Türkmen ağzının özgün yapısını ve Arapça ile kurduğu derin kültürel ilişkiyi de görünür kılmıştır. Suriye Türkmen ağızları üzerine yapılan çalışmalar oldukça sınırlı olduğundan, bu makale Türkmen kimliğinin dilsel yansımalarını belgeleyen özgün bir kaynak niteliği taşımaktadır. Ayrıca, saha gerçekliğine dayalı bu tür çözümlemeler, hem Türk lehçeleriyle Arapçanın temas noktalarını somut örneklerle gösterme hem de ağız araştırmalarına yerel bağlamda kültürel derinlik kazandırma açısından önemlidir. Bu yönüyle çalışma, hem ağız araştırmaları hem de temas diller bağlamında söz varlığı incelemeleri için önemli bir başlangıç noktası ve referans olma özelliği taşımaktadır. Köken itibarıyla, Yunanca, Farsça olan bazı sözcüklerin, Arap topraklarının bazı bölgelerinde konuşulan lehçeler üzerinden Arapçaya geçtiği, Arapçadan da Suriye Türkmen ağzına intikal ettiği görülmüştür. Yine aynı şekilde her iki dil arasında daha çok sözcüksel etkileşim olduğu görülmüştür. Kişisel vasıflar, eşya, araç-gereç, tarım, zaman-mekân ve diğer kelimeler şeklinde yapılan inceleme sonucunda Arapça kökenli sözcüklerin “kişisel ve tarım ile ilgili kelimeler” başlıkları altında yoğunlaştığı görülmüştür. Bu sözcüklerin bazılarının Arapçadaki aslı telaffuzları ve anlamlarında kullanıldığı, bazılarının da telaffuz farklılığı veya anlam yönüyle daralma, genişleme ve başkalaşma gibi anlam değişimlerine uğradığı tespit edilmiştir. 2011 yılı Arap baharı olarak bilinen bir devrim kalkışmasından sonra Suriye Türkmenlerin ağzında yeni Arapça kelimelerin söylendiği de görülmüştür.

Son olarak şu hususu belirtmekte fayda vardır; Dilsel dönüşümler, yalnızca fonetik kolaylıklarla açıklanamayacak kadar çok boyutlu ve karmaşık süreçlerdir. Bu dönüşümler, bir yandan sesbilimsel (fonetik) süreçlerin etkisiyle biçimlenirken, öte yandan kültürel etkileşimler, toplumsal değişimler ve tarihsel olaylar gibi sosyokültürel faktörlerden de yoğun biçimde etkilenmektedir. Fonetik kolaylık, konuşucuların dilsel üretim sırasında sesleri daha hızlı ve daha az çaba harcayarak üretme eğiliminden kaynaklanır. Bu durum, zamanla bazı seslerin yitirilmesine, değişmesine ya da yer değiştirmesine neden olabilir. Ancak dildeki değişimlerin yalnızca bu fizyolojik temele dayandırılması

yetersiz kalır. Kültürel etkileşimler, özellikle farklı dil topluluklarının uzun süreli temas halinde olduğu durumlarda, dilsel dönüşümlerde belirleyici bir rol oynar. Ticaret, göç, evlilik, eğitim ve medya gibi etkileşim alanları, diller arasında kelime alışverişini ve yapı değişimlerini beraberinde getirir. Bu tür etkileşimler, yalnızca sözcük düzeyinde değil, aynı zamanda dilin sözdizimi, biçimbilgisi ve kullanım bağlamlarında da dönüşümlere neden olabilir. Dolayısıyla, dilsel dönüşümlerin yalnızca fonetik kolaylıkla açıklanması indirgemeci bir yaklaşım olur.

Kaynakça

- Aktan, Hamza. "İhyâ'". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/7-9. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Arıslan Erol, Hülya. "Göç Bağlamında, Suriye Türkmen Türkçesi ve Türk Dili Tarihindeki Yeri". *Mediterranean Journal of Humanities dergisi* 8/2 (2018), 32-40.
- Arıslan, Hülya. "Suriye Türkmen Türkçesi Ağızlarında Sınırlandırma ve Karşılaştırma Bildiren GadAn/ GadAk/ gaçek Edatları". *Asya Studies Dergisi* 7/3 (2023), 37-46.
- Bitir, Rinhart. *Tekmiletü'l-Me'âcimi'l-Arabiyye*. Irak: Vizâratü's-Sekâfe, 2000.
- Cebel, Muhammed Hasan. *el-Mu'cem'il-İştikâkî*. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 2010.
- Cebrail, Butros. *Mecellet'ül-Lugat'il-Arab'il-'İrakiyye*. Bağdat: Vizâratü's-Sekâfe, 1431.
- Dağ, Ahmet Emin. "Modern Dönem Suriye ve Halep Türkmenleri". *Mutad Dergisi* 1/5 (2018), 49-72.
- Ebû Cîb, Sa'dî. *el-Kâmûsü'l-Fıkhî*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1988.
- Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım. *ez-Zâhir fî me'ânî kelimâti'n-nâs*. Beyrut: Müessesetü'l-Risâle, 1992.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed el-. *Tehzîbü'l-Luga*. Beyrut: Dâru'l-İlhâ et-Turasî'l-Arabî, 2001.

- Fârâbî, Ebu İbrâhîm İshâk b. İbrâhîm. *Dîvânü'l-edeb*. Kahire: Müessesetü Dâru's-Ş'ab, 2003.
- Ferâhîdî, Halil bin Ahmed el-. *Kitâbü'l- 'Ayn*. Kahire: Dâru'l-Halil, 1431.
- Feyyûmî, Ahmet Bin Ali el-. *el-Mişbâhu'l-münîr fî ġarîbî's-Şerhi'l-kebîr*,. Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, 1431.
- Göçemen, Yakup. "Kilis Ağzına Özgü Bazı Kelimeler ve Arapça Kökenleri". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 999-132.
- Gükçür, Engin. "Türkmen Türkçesinde Korunan Fonetik Unsurlar" 11/10 (2016), 269-292.
- İbn Abbâd, İsmail. *el-Muĥîţ fi'l-luġa*,. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1994.
- İbn Düreyd, Muhammed b. Elhasan. *el-Cemhere*. Beyrut: Dâru'l-Meleyîn, 1987.
- İbn Fâris, Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ. *el-İtbâ' ve'l-müzâvece*. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1431.
- İbn Fâris, Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed. *el-Mücmel fi'l-luġa*. Beyrut: Müessesetü'l-Risâle, 1986.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ. *Mu'cemü meġâyîsi'l-luġa*. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn. Kuteybe, Ebü Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *Kitâb'ul-Enva' Fî Mevâsim'ül-Arap*. kahire: Dâr'ül-Kütübi'l-Mariyye, 1919.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâr'u Sâdir, 1414.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. Beyrut: Dâr'u Sâdir, 1414.
- İbn Sîde, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl ed-Darîr el-Mürsî, el-Muĥaşşas,. *el-Muĥaşşas*. Beyrut: Dâru'l-İhâ et-Turasi'l-Arabî, 1996.
- Kafesoğlu, İbrahim. *Türk Milli Kültürü*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1983.
- Kala'ci, Muhammed Hasan Revvas. *Mu'cem'ul-Luġat'il-Fukaha'*. Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1988.

- Mürsî, Alî b. İsmâîl ed-Darîr el-. *el-Muḥkem ve'l-muḥîṭü'l-a'zam*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 2000.
- Ömer, Ahmed Muhtar. *Ahmed Muhtar Ömer, Mecmau'l-Lugati'l-Arabiyyeti'l-Muâsira* (Kahire: Dârü'l-Kütüb, 2008). 2/1455. Kahire: Dârü'l-Kütüp, 2008.
- Ömer, Ahmed Muhtar. *Mu'cemü's-Sevâbi'l-Lugavî*. Kahire: Âlemü'l-Kütüp, 2008.
- Râzî, Muhammed b. Ebû Bekir. *Muhtârü's-Sihâh*. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1999.
- Rida, Ahmed. *Mu'cemu Metn'il-Luga*. Beyrut: Mektebetü'l-Hayat, 1959.
- Sagai, Muhammed b. Hasan es-. *et-Tekmile*. Kahire: Dârü'l-Kütüb, 1438.
- Sicistânî, Ebû Hâtim Sehl b. Muhammed es-. *el-Farḡ beyne'l-âdemîyyîn ve beyne külli zî rûḥ*. Irak: Mecelletü'l-Mecmau'l-İlmî, 1996.
- Sikkît, Ya'kûb b. İshâk, *el-Kenz'ül-Lügavî*. Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbî, 1431.
- Türk, Hüseyin. "Nusayrilerde Hızır İnancı". *Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 54/54 (2010), 225-242.
- Yıldırım, Ali. "Türklerin İslamiyet'i Kabulünden Sonra Arap Dilinin Türk Diline Tesiri". *Pearson Journal Of Social Sciences ve Humanities Dergisi* 8/25 (732), 717.
- Yılmaz, Ali. *Türk İslam Edebiyatı*. Ankara: Grafik Yayınları, ts.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed ez-. *Tâcü'l-Arûs âcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kāmûs*. kuveyt: Vizâratü'l-İrşâd, 2001.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer Zemahşerî. *Esâsü'l-belâga*. Beyrut: Dârü'l-Kütüb'il-İlmiyye, 1998.
- Zeyyât, Hasan, *el-Mu'cemü'l-vasîṭ*. Kahire: Mecmau'l-Lugati'l-Arabiyye, 1972.



tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2025, c. 11, s. 1: 831-859

Kur’ân Okumanın, Dinlemenin ve Anlamaya Çalışmanın Hasenât Açısından Değeri
The Value of Reciting, Listening to and Understanding the Quran in Terms
of Good Deeds

Lokman BEDİR

Dr, Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri ABD,

Dr, Bilecik Şeyh Edebali University,

Faculty of Islamic Sciences Department of Basic Islamic Sciences

lokman.bedir@bilecik.edu.tr

ORCID: 0000-0002-7735-5171

DOI: 10.47424/tasavvur.1649159

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 1 Mart / March 2025

Kabul Tarihi / Date Accepted: 24 Haziran / June 2025

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2025

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Bedir, Lokman. “Kur’ân Okumanın, Dinlemenin ve Anlamaya Çalışmanın Hasenât Açısından Değeri”. *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 11/1 (Haziran 2025): 831-859. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.1649159>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.
CC BY-NC 4.0



Öz

Kur'ân-ı Kerim'in orijinal metninin kıraatinin ibadet değeri taşıyıp taşımadığı meselesi güncelliğini koruyan kadim bir tartışmadır. Makalenin genelinde daha çok tarama yöntemi kullanılacak, sonuçta ise değerlendirme yapılacaktır olup Kur'an tilavetinin ve dinlemenin karşılıksız kalmayacağını ortaya konulması amaçlanmaktadır. Bu nedenle çalışmada okuma, dinleme ve anlama şeklinde olmak üzere mü'minin Kur'an'la işigalinin hasenât açısından önemi ele alınmıştır. Birtakım çevrelerce, özellikle hatim okuma gibi eylemlere yöneltile eleştirilere cevap olması ve konuya açıklık getirilmesi amacıyla çalışmada okuma ve dinleme üzerinde daha fazla durulmuştur. Kur'ân'da, insanın söz ve fiilleri; sevap/günah ekseninde olmak üzere "hasenât/seyyiât", "sâlihât/seyyiât", "hayr/şer", "tayyibât/habîsât" ve "ma'rûf/münker" gibi kavramlar eşliğinde temelde iki ana grupta toplanmıştır. Kur'ân okumanın, bahsi geçen kavram gruplarının ilk kısmına gireceğinde bir tereddüt yaşanmaması gerekirken; Kur'ân'ı okumanın bir değerinin olmadığını veya önemsiz olduğunu, aslolanın manasını anlamak olduğunu söyleyen kimseler mevcuttur. Kur'ân, manası anlaşılıp hayata aktarılacak üzere indirildiğinden bu kesimin söylediklerinin bir nebze tutarlılığı olabilir. Ancak Kur'ân aynı zamanda ibadet kitabıdır ki; namazda okuduğu sure veya âyetin anlamını bilen ve bilmeyen her mü'min için namazda kıraat farzdır. Namazın, hasenât grubu içerisinde yer alacağı şüphesizdir. Allah Teâlâ her bir haseneye mükâfat vereceğini beyan etmiştir. Hasenâtın geçtiği birçok âyette; iyiliklerin kötülükleri gidereceği de ifade edilmiştir. Netice itibarıyla namazın içinde veya dışında olması fark etmeksizin anlamını bilerek veya bilmeyerek hasenât/sâlihât/hayr/tayyibât/ma'rûf niyetiyle Kur'ân okunması durumunda okuyan kimse adına hasenât olacağı gibi, günahlarının affına vesile olması ve mükâfata nail olması umulur.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân'ı Okumak, Dinlemek, Anlamak, Hasenât, Mükâfat.

Abstract

The issue of whether the recitation of the original text of the Holy Quran has a worship value or not is an ancient debate that still maintains its current status. The article will primarily uses scanning method and an evaluation will be made at the end, with the aim of revealing that recitation and listening to the

Quran will not go unrewarded. For this reason, the study addresses the importance of the believer's occupation with the Quran in the forms of reading, listening and understanding in terms of good deeds (ḥasanāt). In order to respond to the criticisms directed by certain circles, especially at actions such as khatm (entirely recitation of the Quran in Arabic), and to clarify the issue, more emphasis has been placed on reciting and listening in the study. In the Quran, man's words and actions are basically grouped into two main groups, with concepts such as “ḥasanât/sayyiât”, “şâlihât/sayyiât”, “khayr/sharr”, “ṭayyibât/khabîsât” and “ma’rûf/munkar”. While there should be no hesitation that reciting the Quran will fall into the first group of the aforementioned concept groups; there are those who say that reciting the Quran in Arabic (even without understanding) has no value or is unimportant, and that what matters is understanding its meaning. Since the Quran was revealed to be understood and applied to life, there may be some consistency in what this group claims. However, the Quran is also a book of worship; recitation in prayer (ṣalât) is obligatory for every believer, whether s/he knows the meaning of the chapter or verse s/he recites in prayer or not. There is no doubt that prayer will be included in the group of good deeds (ḥasanât). Allah Almighty has declared that He will reward every good deed. In many verses where the word of ḥasanât is mentioned, it is also stated that good deeds (ḥasanât) will eliminate evil deeds. As a result, regardless of whether it is inside or outside of prayer, if the Quran is recited with the intention of ḥasanât/şâlihât/khayr/ṭayyibât/ma’rûf, knowing or not knowing its meaning, it will be good deeds for the reciter, and it is hoped that it will be a means for the forgiveness of his/her sins and that s/he will be rewarded.

Keywords: Tafsîr, Recitation of the Quran, Listening, Understanding, Good Deeds, Reward.

Giriş

İndiği günden beri Müslümanların hayatlarının odak noktasında yer alan Kur’ân-ı Kerim -anlamı bilinsin veya bilinmesin- dillerden düşmemektedir. Kâh ibadet maksatlı kâh araştırma maksatlı olarak daima ellerde ve dillerde yerini almıştır. İslam dışı kesimler açısından ise Kur’ân’ın, en azından araştırma

maksatlı olarak sürekli göz önünde olduğu bilinmektedir.¹ Ulûmu'l-Kur'ân'ın inşasından ve tasnifinden itibaren ise başta tefsir olmak üzere, fıkıh, kelam ve diğer temel islam bilimlerinde Kur'ân-ı Kerim, ilmî araştırmaların merkezinde yer almış ve daima güncelliğini korumuştur. Dolayısıyla nüzulünden bu yana tüm zamanların en çok okunan kitabı olduğunu söylemek mümkündür. İngiltere merkezli World Culture Score Index'in (Dünya Kültürü Puan Endeksi) 2017 tarihli verileri de Kur'ân-ı Kerim'in yeryüzünde en çok okunan kitap olduğunu² teyit etmektedir.

Şurası muhakkak ki; her dilden insanlar Kur'ân-ı Kerim'i okumayı öğrenbilmekte ve hatta ezberleyebilmektedirler. Ülkemizde de başta Kur'ân Kursları olmak üzere, İmam Hatip Ortaokulları, İmam Hatip Liseleri, İslami İlimler ve İlahiyat Fakülteleri³ gibi resmi kurumlar ve birçok sivil kurum ve kuruluş aracılığıyla Kur'ân-ı Kerim'i yüzünden okuma ve hafızlık eğitimi yoğun bir şekilde devam etmektedir. Bazı kimseler Kur'ân'ın orijinal metninden okumanın adeta boş bir uğraşı olduğu yönünde fikir beyan etmektedirler. Ancak böyle bir okuyuşun boş bir uğraşı olduğunu söylemek; hafızlığın ve Kur'ân eğitiminin ilk halkasını oluşturan Hz. Peygamber ve ashabı başta olmak üzere zamanının bir kısmını Kur'ân okumağa teksif eden tüm mü'minlere tahkir anlamı taşımaktadır.

Kur'ân, Arapça nazil olduğundan ana dili Arapça olmayan insanlar için yabancı dilde yazılmış bir metin konumundadır.⁴ Bu nedenle Arapça bilmeyen

¹ Şu yazarları ve eserlerini örnek vermek mümkündür: Theodor Nöldeke, *Geschichte des Qurans*; Ignaz Goldziher, *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung*; Arthur Jeffery, *Foreign Vocabulary of the Quran*.

² TRT Haber, <https://www.trthaber.com/haber/kultur-sanat/dunyada-en-cok-kitap-okunan-ulkeler-412861.html> (Erişim 16 Nisan 2024).

³ Ülkemizde talep olması halinde cezaevlerinde dahi Kur'an eğitimi verilmektedir bk. Abdullah Demir, "Ceza İnfaz Kurumlarında Din Eğitimi", *Diyanet İlmî Dergi* 45/4 (2009), 37-60.

⁴ Ferzende İdiz bu konuda şöyle bir değerlendirmede bulunur; Dünyada 1.6 milyar Müslüman bulunmaktadır. Bunların yaklaşık olarak üçte ikisi Arap olmayan Müslümanlardan oluşmaktadır. Arap olmayan Müslümanların çoğu Arapça bilmediklerinden dolayı, kendi kitapları ve Allah'ın kelâmı olan Kur'ân'ı okumak için ya Arapça öğrenmeli ya da hiç okumamalı, öyle mi? Böyle bir anlayış akla uygun düşmeyeceği açıktır. Bkz. Ferzende İdiz, "Anlamını Bilmeden Kur'ân Okumak", *Akademik Akıl*, 2020, (Erişim 18 Ekim 2024).

insanların Kur'ân'ı anlayabilmek için Arapça öğrenme konusunda yoğun çaba sarfetmeleri gerekmektedir. Kaldı ki; Kur'ân'ı yüzünden okumayı öğrenen veya hafızlık yapanların birçoğu anlamını bilmediği halde Kur'ân okumalarını başta namazlarında olmak üzere ömür boyu sürdürmektedirler. Özellikle ortalama iki-üç yıl süren yüzünden okuma ve hafızlık eğitimi esnasında öğrencilerin biricik meşguliyetleri Kur'ân okumaktır. Anlama yönelik bir çabanın hemen hemen hiç olmadığı bu sürecin bir değerinin olmadığını düşünmek, Kur'ânî verilere de akla da aykırı bir durumdur. Bu hususa, ileride etraflıca değinilecektir. Hafızlık eğitimi alan ve Kur'ân-ı Kerim'i yüzünden okumayı öğrenen birçok insanın ise mühendislik, doktorluk, müteahhitlik, esnafılık, çiftçilik gibi alınan Kur'ân eğitiminin anlam boyutunu belki de doğrudan ilgilendirmeyen alan dışı⁵ meşguliyetlerde bulunduğu da bir gerçektir. Zira Kur'ân, manasıyla ve lafzıyla birlikte hayat kitabıdır. Bunun içindir ki; her mü'min, ne işle meşgul olursa olsun Kur'ân'ı hayat kitabı haline getirmelidir. Ancak Kur'ân, mü'minin dünya hayatıyla da sınırlı değildir. Şöyle ki Kur'ân; ilk bulunduğu İlm-i Ezeliden mahşere değin tüm zamanları kapsamaktadır.

Kur'ân-ı Kerim'in bulunduğu yer ve safhaları şöylece sıralamak mümkündür: ilm-i ezelide Kur'ân, Levh-i mahfuz'da Kur'ân, yazıda Kur'ân, dilde Kur'ân, zihinde/akılda Kur'ân, kalpte Kur'ân, duygularda Kur'ân, ibadette (özellikle namazda) Kur'ân, hayatta Kur'ân, amel defterinde Kur'ân, âhirette Kur'ân.

Kur'ân-ı Kerim, evvela Allah Teâlâ'nın sınırsız olan ezelî ilminde⁶ mevcut ki, öncelikle ezelî ilminden levh-i mahfuza⁷, oradan da Cebrail (a.s.) aracılığıyla Hz. Peygambere inzal olmuştur. Hz. Peygamber inen her bir âyeti vahiy

⁵ Her Müslüman namazını kılabilcek kadar Kur'ân-ı Kerim'i yüzünden okumayı öğrenmek ve bir namazın sıhhatine yetecek kadar ezber yapmak durumundadır. Dolayısıyla Kur'ân-ı Kerim'i okuyabilmek sadece din görevlilerine değil, namazda kıraat yapabilmek için - anlamını bilsin ya da bilmesin- her Müslümana farzdır.

⁶ Hadid 57/3. âyette zikredilen el-Evvel isminden anlaşılacağı üzere mahlukat yokken Allah Teâlâ vardır. el-Kehf 18/109. âyette de ifade edildiği üzere O'nun ilmi sınırsızdır. Dolayısıyla sonradan elde edilmeyen, ayrıca geçmişi ve geleceği kuşatan bu ilminin içinde Kur'ân'ın olmaması düşünülemez.

⁷ Vâkıa 56/77-79 âyetlerinde, üzerine yazı yazılan bir levhadan ve bir kitaptan söz edilmesi, Hz. Peygambere vahyedilmeden önce, (levh-i mahfûzda) bir şekilde yazı ile kayıt altına

kâtiplerine yazdırmış,⁸ inen âyetleri hem namazda hem de namazın dışında kendisi okumuş ve ashabına da okutmuştur.⁹ Başta kendisi olmak üzere birçok sahabe inen âyetleri ezberlemişlerdir. Böylece inen Kur'ân âyetleri, bir taraftan zihinlere yerleşirken bir taraftan da gönüllerde yerini almıştır. Sahabe dönemi başta olmak üzere inen her bir âyet yürekleri titretip imanların artmasına ve Allah Teâlâ'ya tevekküle vesile olmuş, bıkip usanmaksızın okunmuş ve okunmaya da devam etmektedir: "Mü'minler ancak o kimselerdir ki; ... O'nun âyetleri kendilerine okunduğu zaman (bu) onların imanlarını artırır..."¹⁰ âyeti bu gerçeğe işaret etmektedir. İnen âyetler duygu dünyasını şekillendirmekte ve duygulara yön vermektedir.

Kur'ân-ı Kerim'in lafzından ziyade manasını esas alan birtakım insanlar - ki onlardan bazıları İslamî ilimler alanında uzman durumundadırlar- yukarıda saydığım maddelerden ekseriyet itibarıyla "Hayatta Kur'ân" maddesinin esas unsur olduğu, özellikle "Dilde Kur'ân" maddesinin ise daha az öneme sahip olduğu veya neredeyse önemsiz olduğu yönünde fikir beyan etmektedirler. Örneğin merhum Yaşar Nuri Öztürk (ö. 2016) hayatının son zamanlarında katıldığı bir televizyon programında, Kur'ân Kurslarını ve evlerde tertiplenen hatim programlarını alaya alır bir şekilde sunucu tarafından kendisine yöneltilen bir soru üzerine, okuduğunu anlamadan Kur'ân okumanın Allah Teâlâ katında kabul olmayacağını ifade ediyor ve buna ilaveten şöyle diyor: "Okuduğunu anlamadan okuyanı Kur'ân lanetliyor."¹¹ Bir başka programda ise Öztürk, Kur'ân'ın şöyle dediğini iddia ediyor: "Anlamını bilmeden okuyarak namaz

alındığı ve bir kitap hüviyetinde olduğu fikrini vermektedir. M. Zeki Duman, "Levh-i Mahfuz'dan Mushaf-ı Şerif'e Kelamullah", *zekiduman.com* (Erişim 31 Mart 2025).

⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi 'u's-şâhih*, "Fezâ'ilü'l-Kur'ân", 3 (No: 4986), nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (B.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001).

⁹ Peygamber, Kur'an-ı Kerim'i öğrenmeyi ve öğretmeyi teşvik bağlamında şöyle buyurmuştur: *خَيْرُكُمْ مَنْ تَعَلَّمَ الْقُرْآنَ وَعَلَّمَهُ* "Sizin en hayırlınız Kur'an-ı öğrenen ve öğretenidir" bk. Buhârî, "Fezâ'ilü'l-Kur'ân", 21 (No: 5027); Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî* (Riyâd: Mektebetü'l-maârif, ts.), "Sevâbu'l-Kur'ân", 15 (No: 2907).

¹⁰ Enfâl 8/2. Aynı mana Zümer suresi 23. âyette de vurgulanır.

¹¹ Yaşar Nuri Öztürk, "Kur'ân'ı anlamadan okuyanları, Kur'ân lanetliyor", Facebook (20 Ekim 2018, 10:51).

kılanlara lanet olsun.”¹² Günümüz tefsir hocalarından Mehmet Okuyan ise ideal olanın Kur’ân’ı anlayarak okumak olduğunu anlatmaya çalıştığı bir programdaki konuşmasında, esas olanın manasını bilerek Kur’ân’ı okumak olduğunu üzerinde durmakta ve anlamadan Kur’ân okuyan kimseden Şeytanın rahatsız olmayacağını iddia etmektedir.¹³ Ancak aynı konuşmasının devamında, anlamadan Kur’ân okumanın ve hatta okumasını bilmeyenin Kur’ân’a bakmasının bile sevap olduğunu, ayrıca kendisinin de günde beş cüz Kur’ân okuduğunu ve okurken de her yerin manasını düşünmediğini dile getirmektedir.¹⁴ Bu durumda iki ifadesi birbirini nakzetmektedir. Zira Şeytanın insanlar için düşman olduğu Kur’ân’da defalarca geçmektedir.¹⁵ Yani bir yandan anlamını bilmeden de olsa Kur’ân okumanın ve hatta okumayı bilmeyen kimsenin Kur’ân’a bakmasının sevap olduğunu söylemek bir yandan da Şeytanın böyle şeylerden rahatsız olmayacağını iddia etmek bir çelişkidir. Zira Şeytan insanın apaçık düşmanıdır ve insanın her iyiliğinden rahatsızlık duyar ve engel olmak ister. – Anlamı bilinsin ya da bilinmesin- madem Kur’ân okumak bir hasenedir yani iyiliktir, öyle ise Şeytanın Kur’ân tilâvetine engel olmak isteyeceği de muhakkaktır.

Özetle söylemek gerekirse, Kur’ân’a dair yukarıda ilm-i ezelîde Kur’ân, Levh-i mahfuz’da Kur’ân, yazıda Kur’ân, dilde Kur’ân..., şeklinde saydığımız maddelerin hiçbir safhası önemsiz veya daha az öneme sahip görülerek küçümsenemez. Dolayısıyla önemini ortaya koymak adına bu çalışmamızda –boyutları bir makaleyi aşmamak suretiyle- yukarıdaki maddelerden özellikle “Dilde Kur’ân” maddesi, Kur’ân’ın amelleri değerlendirme kıstasları olan “hasenât/seyyiât” çerçevesinde irdelenecek olup, mesele iki başlık halinde ele alınacaktır. İlkinde genel anlamda Kur’ân’da hasenât ve seyyiât kavramları ele alınacak, ikincisinde ise -anlamını bilerek veya bilmeyerek- Kur’ân okumanın, dinlemenin ve anlamaya çalışmanın hasene oluşu ve faydaları üzerinde durulacaktır.

¹² Öztürk, “Anlamını Bilmeden Kuran Okumak Sevap Kazandırır mı?”, *You Tube* (17 Kasım 2021), 00:01:13-00:01:16.

¹³ Mehmet Okuyan, “Asıl Amaç Anlayarak Okumaktır”, *You Tube* (29 Nisan 2022), 00:04:01-00:04:22.

¹⁴ Okuyan, “Asıl Amaç Anlayarak Okumaktır”, *You Tube* (29 Nisan 2022), 00:05:08-00:16:43.

¹⁵ Bakara 2/36; En’âm 6/142; A’râf 7/22.

1. Kur'ân'da Hasenât ve Seyyiât Kavramları

Kur'ân-ı Kerim'de insanın söz ve fiilleri; "hasenât/seyyiât", "sâlihât/seyyiât", "hayır/şer", "tayyibât/habîsât", "ma'rûf/münker"¹⁶ gibi karşıt terimlerle ifade edilmek suretiyle günah/sevap ekseninde iki ana grupta toplanmaktadır. Bunlardan makalenin de başlığını teşkil eden söz konusu iki kelimedenden birisi olan "hasenât" kelimesi "hüsn" kökünden gelmekte olup, lügat anlamı itibariyle; çirkinliğin zıddı olan, yani güzel olan şey demektir.¹⁷ Bu kelime, hoşla gidip rağbet edilen her şey için kullanılır ki; bu da aklın hoşlanması, hevânın (nefsin) hoşlanması ve duyuların hoşlanması şeklinde tezahür edebilir. Ayrıca bu kelime, insanın ruhuna, bedenine ve hayatına dair elde etmesi neticesinde sevinmesine sebep olan bütün nimetleri de kapsar.¹⁸ İnsanın nail olabileceği en önemli nimet ise ebedî saadete yani cennetlere ulaşmasıdır. Bu nedenle insanın cennetlere erişmesini temin edecek olan her şey *hasene* demektir.

İyilik anlamına gelen "hasenât" kelimesi müştaklarıyla beraber Kur'ân-ı Kerim'de yaklaşık iki yüz yerde geçmektedir ki,¹⁹ bu da onun önemini ortaya koymaktadır. Allah Teâlâ onlardan bazılarında Kur'ân-ı Kerim'i²⁰ tavsif eder. Bazılarında ise Rasûlüllah'ın²¹ ve diğer peygamberlerin örnekliliğini dile getirir.²² Diğer bir kısmında ise sâlih amelleri,²³ Allah'ın dinine davet ederken kullanılan güzel ifadeleri,²⁴ davet esnasında ve hatta tartışma esnasında kullanılacak olan konuşma tarzını,²⁵ Allah yolunda infakta bulunmayı,²⁶ anne babaya iyi ve güzel davranmayı²⁷ *hasenât* kelimesi ve müştakları ile ifade eder. Allah

¹⁶ Âl-i İmrân 3/104; A'râf 7/157, 168; Hûd 11/114; Nûr 24/26; Furkan 25/70; Lokmân 31/17; el-Mü'min 40/58; Ahkâf 46/20.

¹⁷ Cevherî, Ebû Nasr, İsmail b. Hammâd, *eş-Şîhâh fi'l-luğa* (Beyrut: Dâru'l-ilm, 1990), 5/2099.

¹⁸ Hüseyin b. Muhammed b. Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi'ğaribi'l-Kur'ân* (Riyad: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, ts.), 1/155.

¹⁹ Muhammed Fuâd b. Abdilbâki b. Sâlih el-Mısri, *el-Mu'cemü'l-müfreh li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1945), 202-204.

²⁰ Zümer 39/23.

²¹ Ahzâb 33/21.

²² Mümtehin 60/4-6.

²³ Kehf 18/30.

²⁴ Fussilet 41/33.

²⁵ Nahl 16/125.

²⁶ Bakara 2/195; Mâide 5/12.

²⁷ Ankebût 29/8.

(c.c.) bu kelimenin müştaklarından olan *hüsnâ* kelimesi ile de cenneti tavsif eder.²⁸

Allah Teâlâ kendisinin hasenât/iyilik sahibi olduğunu hatırlatarak insanlardan da hasenât/iyilik sahibi olmalarını ister²⁹. Öyle ki insanın, kendisine yapılan bir kötülüğü bile iyilikle karşılmasını talep eder ve bu tutum sayesinde aralarında düşmanlık olan kimselerin dahi samimi birer dost olabileceğini hatırlatır.³⁰ Hasbelkader bir kötülük yapıp da ardından bir iyilik yapmaları durumunda insanları bağışlayabileceğini bildirir³¹ ve iyilik sahiplerini *muhsin* olarak niteler.³² Çeşitli açılardan insanların iyilik sahibi olabileceğini, iyilik sahiplerini sevdiğini,³³ onlara yakın olduğunu³⁴ ve hatta onlarla birlikte olduğunu haber verir.³⁵ Dahası, asla haseneleri (iyilikleri) zayi etmeyeceğini³⁶ ve hasene sahiplerini cennet ve ru'yetullah gibi³⁷ büyük mükâfatlarla³⁸ katbekat³⁹ ve hatta hesapsızca ödüllendireceğini kendisi müjdelediği⁴⁰ gibi Hz. Peygamberin de müjdelemesini ister.⁴¹ Bütün bu bahsi geçen şeyleri dile getirirken hasenât kelimesini veya müştaklarını kullanır. Kur'ân'ı okumanın ve dinlemenin de bir hasene olacağını ve yukarıda yer verilen mükâfatlara nâiliyete sebep olacağını söylemek abartı olmasa gerektir.⁴²

²⁸ Nisâ 4/95; Yûnus 10/26.

²⁹ Kasas 28/77.

³⁰ Fussilet 41/34.

³¹ Neml 27/11.

³² Mâide 5/85.

³³ Mâide 5/13, 93.

³⁴ A'râf 7/56.

³⁵ Nahl 16/128; Ankebût 29/69.

³⁶ Kehf 18/30.

³⁷ Yûnus 10/26; Necm 53/31.

³⁸ Âl-i İmrân 3/172.

³⁹ Nisâ 4/40.

⁴⁰ Zümer 39/10.

⁴¹ Hac 22/37.

⁴² Kur'ân okumanın sevap ve mükafata vesile olacağını dile getiren hadislerle örnek olması açısından bkz. Tirmizî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 16 (No: 2910).

Hasenât kelimesinin zıddı olan “seyyiât”⁴³ kelimesi ise “sû” kökünden gelmekte olup; dünyevî, uhrevî, ruhî, bedenî vb. açılardan insanı gam ve kedere sevk eden her şey için kullanılır.⁴⁴ Örneğin mal kaybına uğrama, bulunduğu konumu ve dostlarını kaybetme insanı üzen dünyevî şeylerdendir. Dolayısıyla bu gibi şeyler de “sû” yani seyyiât (kötülük) grubundan sayılmışlardır.⁴⁵ Ancak asıl mesele, insanı ebedî bir şekilde gam ve kedere sevk edecek olan cehennem azabıdır ki; Allah Teâlâ Kur'ân'da insanın cehenneme gitmesine sebep olabilecek her türlü şeyi *seyyiât* kelimesi ile veya *hatîe*, *zenb*, *ma'siyet*, *ism* vb. yakın anlamlı kelimelerle adlandırır. Böylelikle asıl seyyiâtın (kötülüğün) âhirette insanın ebedi hüsrana uğramasını sonuç veren şeyler olduğunu ortaya koyar.

Kötülük anlamına gelen “seyyiât” kelimesi müştaklarıyla beraber Kur'ân'da yüz yetmiş civarında geçer.⁴⁶ Allah Teâlâ bunlardan bazılarında doğrudan Şeytanı⁴⁷ ifade eder. Bunun dışında Allah'ın âyetlerini inkârı ve âyetleri alaya almayı,⁴⁸ şirki,⁴⁹ münafıklığı,⁵⁰ sapıran kimselerin yüklenecekleri günahları,⁵¹ bazı peygamberlerin inkâr ehli olan kavimlerini,⁵² inkâr ehlinin inanlarla bir tutulacaklarını zannetmelerini,⁵³ kötü zanda bulunmayı,⁵⁴ diri diri

⁴³ Râğıb, *el-Müfredat*, 253. Bu kelime aynı zamanda *sâlihât* kelimesinin zıddı olarak da Kur'an-ı Kerim'de kullanılmaktadır. Bu zıt kullanımlara örnek olması açısından bk. Fussilet 41/46; Câsiye 45/15.

⁴⁴ Mâide 5/101; Âl-i İmrân 3/120; Tevbe 9/50; Hüd 11/77; Ankebût 29/33; Mülk 67/27.

⁴⁵ Râğıb, *el-Müfredat*, 333.

⁴⁶ M. F. Abdilbâki, 368-370.

⁴⁷ Nisâ 4/38.

⁴⁸ A'râf 7/177.

⁴⁹ En'âm 6/136; Ankebût 29/4; Mücâhid Ebu'l Haccâc Mücâhid b. Cebr el-Kuraşî'l-Mahzûmî, *Tefsîru Mücâhid* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyyi, 2005), 193; Taberî Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir, *Câmiu'l-Beyân An Te'vil-i Âyi'l-Kur'an* (Kahire-Beyrut: Dâr-ı Hicr, 2001), 18/360.

⁵⁰ Mücâdele 58/15.

⁵¹ Nahl 16/25.

⁵² Enbiyâ 21/74, 77.

⁵³ Câsiye 45/21.

⁵⁴ Feth 48/12.

kız çocuklarını toprağa gömmeyi,⁵⁵ İsrailoğulları'nın erkek çocuklarını Fırvun'un katletmesini,⁵⁶ kavimlerin başlarına gelen felaketleri⁵⁷ ve felakete maruz kaldıkları günü,⁵⁸ her türlü kötü söz⁵⁹ ve ameli,⁶⁰ diğer günah çeşitlerini,⁶¹ bizzat günahın kendisini,⁶² bela ve musibetleri⁶³ "seyyiât" kelimesiyle veya müştaklarıyla niteler. Şeytanın⁶⁴ ve nefsin de insanlara yaptırmak istediği şey seyyiâttır, yani kötülüktür.⁶⁵ Allah Teâlâ bu kelimenin müştaklarından olan, *sûu'l-hisâb* ifadesi ile çok çetin geçecek bir hesabı ifade ederken⁶⁶ *seyyiât*,⁶⁷ *sâet masîrâ*⁶⁸ veya *sûu'd-dâr*⁶⁹ ifadeleri ile cehennemın varılacak en kötü yer olduğunu dile getirir. *Sûu*⁷⁰ veya *sûu'l-azâb* nitelemesi ile de oraya gidecek olanları çok kötü bir azabın beklediğini haber verir.⁷¹

Netice itibariyle insanlar dünya hayatlarında; hasenât ve seyyiât ile imtihana tabi tutulmuştur.⁷² Namaz, oruç, zekât, anne-babaya iyi davranmak, yakın ve uzak komşuya iyilik etmek gibi sâlih amellerin yanında anlamını bilerek veya bilmeyerek Kur'ân okumak da hasenât nevindendir. İman ehli olmak kaydıyla⁷³ iyilik sahiplerinin iyilikleri en az on katı ile⁷⁴ mükâfatlandırılacak ve asla

⁵⁵ Nahl 16/59.

⁵⁶ Basara 2/49.

⁵⁷ Furkân 25/40; Şuarâ 26/173.

⁵⁸ Sâffât 37/177.

⁵⁹ Nisâ 4/148.

⁶⁰ Mü'min 40/37.

⁶¹ Nisâ 4/22; Yûsuf 12/24; İsrâ 17/32; Feth 48/6.

⁶² Tâhâ 20/101.

⁶³ Âl-i İmrân 3/120, 174; Neml 27/62.

⁶⁴ Bakara 2/169.

⁶⁵ Yûsuf 12/53.

⁶⁶ Ra'd 13/18, 21.

⁶⁷ Zümer 39/48, 51; Mü'min 40/9.

⁶⁸ Nisâ 4/97, 115.

⁶⁹ Ra'd 13/25; Mü'min 40/52.

⁷⁰ Zümer 39/61.

⁷¹ En'âm 6/157.

⁷² A'râf 7/168.

⁷³ Âl-i İmrân 3/22; Mâide 5/53; A'râf 7/147.

⁷⁴ Geniş bilgi için bk. Muhammed Ersöz, "Tefsirlerde Amellerin Karşılığının On Kat Verilmesi Meselesi: Tematik ve Problematik Bir İnceleme", *Cumhuriyet Theology Journal* 26/2 (December/Aralık) (2022), 679–698.

haksızlığa uğratılmayacaklardır.⁷⁵ İşlenen kötülükler ise misli ile karşılık bulacaktır.⁷⁶ Dahası; Kur'ân okumak, namaz kılmak ve Allah yolunda infakta bulunmak gibi⁷⁷ yapılan iyilikler sebebiyle Allah Teâlâ bir kısım günahları da affedeceğini müjdelemektedir.⁷⁸

2. Kur'ân-ı Kerim'i Okumak, Dinlemek ve Anlamaya Çalışmak

Sâlih ve sahih bir niyetle olmak kaydıyla; Kur'ân'ı okuma, ezberleme, anlama, hayata aktarma vs. gibi durumların yukarıda değindiğimiz "hasenât" grubunda yer alacağı muhakkaktır. Öncelikle şunu belirtelim ki, kullukta nihai hedef Allah'ın rızasını kazanmaktır. Ancak bu nasıl gerçekleştirilecektir ve bu hedefe hangi vasıtalar ile ulaşılabilecektir? Tam da bu noktada Kur'ân'ı okumak ve anlamak bu hususun belki de temelini teşkil etmektedir. Zira kul ile Allah (c.c.) arasında iletişimi sağlayan iki ana unsurdan birincisi Kur'ân'dır.⁷⁹

2.1. Kur'ân-ı Kerim'i Okumanın, Dinlemenin ve Anlamaya Çalışmanın Hasene Oluşu

Nüzulünden bu tarafa Kur'ân-ı Kerim, Müslümanların hayatının tüm alanlarında yer almıştır. Kıraat, tilâvet ve tertil emrini alan Mü'minler, bir yandan Kur'ân adabına⁸⁰ uygun bir şekilde okumuşlar, o kadar ki okudukları Kur'ân'ın Hz. Peygamberden tevatüren nakledilmiş olmasını esas almışlar, lafzının muhafazası konusunda son derece gayret sarf etmişler ve hatta bunun sonucu olarak Allah Rasûlüne nispet edilen kıraatler tespit edilmiş, ortaya konulan eserler sayesinde ve bilhassa fem-i muhsîn aracılığıyla nesilden nesile aktarılacak günümüze ulaşmıştır. Diğer yandan ise Kur'ân'ın Mü'minlere yüklediği akletme, tefekkür, tedebbür ve tezekkür sorumluluğu gereği; anlamaya ve hayatlarına aktarmaya çalışarak bireysel ve sosyal hayatlarını bu minvalde tesis etmeye

⁷⁵ En'âm 6/160.

⁷⁶ Mü'min 40/40; Şûrâ 42/40.

⁷⁷ Fâtır 35/29-30.

⁷⁸ Bakara 2/271; Nisâ 4/31; A'râf 7/153.

⁷⁹ Allah (c.c.) ile kul arasında iletişimi sağlayan iki ana unsur Kur'an ve sünnettir. Ancak, Kur'an ve sünnet ekseninde olmak kaydıyla yazılan tefsir ve benzeri eserler de bu hususta yol gösterici olabilecektir.

⁸⁰ Kur'ân okuma adabı hakkında geniş bilgi için bk. Mustafa Özel, "Kur'ân-ı Kerim'i Okuma ve Adabı", *Diyanet İlmî Dergi* 43/2 (2007), 25-41; Akif Aydın, "Kur'an-ı Kerim Okumanın Ve Dinlemenin Fazilet ve Adabı", *Fırat Üniversitesi İhaliyat Fakültesi Dergisi* 7 (2002), 127-152.

özen göstermişlerdir. Böylece hasenât-seyyiât, hayır-şer ... kavramlarını hayatlarının merkezine alarak Allah'ın rızasını kazanma adına Kur'ân okumak da dâhil olmak üzere tüm hasenât çeşitlerinde pay sahibi olmaya ve tüm seyyiât çeşitlerinden de azami derecede uzak kalmaya çalışmışlardır. İslamın'ın ilk halkasını teşkil eden sahabenin Kur'ân'la olan ilişkileri bağlamında zikredilen bir hadiste onlardan bazıları Kur'ân okuduğu zaman meleklerin dinlemeye geldiği yer almaktadır. Şöyle ki; sahabeden Üseyd b. Hudayr'dan (ö. 20/641) aktarıldığına göre Üseyd, bir gece atını yakınında bir yere bağlamış, Kur'an okurken birden atı ürküp şahlanmaya başlar. Bunun üzerine Üseyd okumayı keser. O susunca at da sakinleşir. Üseyd tekrar okumaya başlar. Bu olay üç kez tekrarlanıp üçüncüsünde at yine hırçınlaşınca, Üseyd okumayı keser. Yakınında yatan oğlu Yahya'yı, atın zararı dokunmasın diye beriye çeken Üseyd, başını kaldırdığında, bulut gölgesine benzer bir şey içinde, bir takım cisimlerin parladığını görür. Ertesi gün durumu Allah Rasûlüne anlatan Üseyd'e Hz. Peygamber, onların melekler olduğunu ve kendisini dinlemeye geldiklerini haber verir.⁸¹ Hz. Osman'ın, kendisini şehit etmek üzere birtakım insanların toplandıklarını bildiği halde Kur'ân okumakla meşgul olması ve Kur'ân okumakta iken şehit edilmesi de⁸² ashabın Kur'ân'la iştigale verdikleri önemi ortaya koyma açısından büyük bir önemi haizdir.

Kur'ân okumanın, "hasenât" grubuna dâhil olduğu yerlerden biri namazdır. Namaz ise; tekbirleri, kıyamı, kıraati, rûkûu, secdesi, tahiyyâtı, selamı... ile tamamı bir ibadettir. Dolayısıyla namazda Kur'ân okumak ibadetin ta kendisidir. Bunun içindir ki, namazda okunan Kur'ân'ın, ibadetin içerisinde yer alacağından şüphe edilmemelidir. Kaldı ki kıraat farz olduğu için kıraatsiz bir namaz da geçerli olmayacaktır. Başka bir deyişle namazın içerisinde kıraat çıkarıldığı zaman, namaz adeta içi boş ritüellerden ibaret kalacaktır.

Kur'ân'da namazla alakalı olarak geçen "kötülükten alıkoyması"⁸³ gibi ifadelerin namazın içinde veya dışında icra edilen Kur'ân tilâveti için de geçerli olduğunu söylemek pekâlâ mümkündür. Zira kıraat namazın bir parçasıdır ve belki de en önemli unsurudur. Namazın en önemli rükunlarından olan kıraat

⁸¹ Buhârî, "Fezâ'ilü'l-Kur'ân", 15 (No: 5018).

⁸² İbni Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ* (Kahire: Mektebetü'l-hancı, 2001), 3/70.

⁸³ Ankebût 29/45.

(Kur'ân okumak) namazın dışında da hayatın en önemli umdelerinden olup insanın edep dairesinde kalmasını temin etmektedir. Zira Kur'ân'la hemhal olan kişi -tıpkı namazda olduğu gibi- kendini huzur-u ilahide hissedecek ve o huzura mugayir tutum ve davranışlardan uzak duracaktır.

Kur'ân'da namaz kılmak genellikle "salât" ve "ikâme" gibi bir kavramla ifade edilirken; Muzzemmil suresinin, gece namazını da konu edinen son âyetinde; "Artık, Kur'ân'dan kolayınıza geleni okuyun" ifadesi yer almaktadır ki; burada "okuyun" anlamında kıraat kökünden gelen "اَقْرَأْ" kelimesi kullanılmıştır. Müfessirlerin bir kısmına göre, geceleyin okunan Kur'ân'dan maksat özellikle akşam ve yatsı namazında yahut teheccüd namazında olmak üzere Kur'ân okunmasıdır.⁸⁴ Mâverdî'ye (ö. 450/1058) göre burada iki vecih vardır. Birincisi: "Artık, Kur'ân'dan kolayınıza geleni okuyun" ifadesinden maksat "artık, namazdan kolayınıza geleni kılın" demektir ki; kılınan namaz tilâveti de içerdiği için burada "Kur'ân" kelimesiyle ifade edilmiştir. İkincisi: Lafzın zahiri esas alınmak suretiyle "Kur'ân'dan kolayınıza geleni okuyun" anlamındadır.⁸⁵ Görüldüğü üzere Mâverdî'ye göre esas olan şey her iki halde de Kur'ân okumaktır.

Bu durumda akla şu soru gelebilir; namazın içerisinde yer alan bir şey (kıraat, secde vs.) namazın dışında olsa (hatim okumak, tilâvet veya şükür secdesi yapmak vb.) ibadetten sayılmaz mı? Yahut neticesiz kalıp da bir işe yaramaz mı? Öncelikle şunu belirtelim ki; insanın kulluk için yaratıldığı Kur'ân'da açık bir dille ifade edilmiştir.⁸⁶ Allah Teâlâ kılınan namazları kulluğun bir parçası olarak değerlendirirken⁸⁷ namazdaki kıraati kulluğun dışında tutacak değildir. Nasıl ki namazı namaz eden Allah rızası için niyettir. Aynen onun gibi Kur'ân tilâvetinin ibadete⁸⁸ dönüşmesi de Allah Teâlâ'nın rızası için okunmasına bağlıdır.

⁸⁴ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 23/395; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkindî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* (Dâru'l-Mizân, 2007), 16/223.

⁸⁵ Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn* (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 6/132.

⁸⁶ Zâriyât 51/56.

⁸⁷ Bk. Basara 2/43, 83, 110; Nisâ 4/77.

⁸⁸ Geniş bilgi için bk. Ali Yılmaz, "Kur'ân'ı Salt Okumanın Değeri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2004), 63-107; Güven Ağırkaya, "Kur'ân'ı Anlamadan Okumanın Bir Sevabı Yok mudur?", *Diyanet İlmî Dergi* 56/3 (2020), 677-720.

“Sâlih amel” kavramı Kur’ân’da her hangi bir amele tahsis edilmemiştir. Bu sebeple Allah’ın razı olacağı bütün amel, söz ve davranışlar sâlih amelin şümülünde sayılabilir. Şüphe yok ki, mü’minlerin Kur’ân’ı okuması ve hayata aktarmak üzere anlamaya çalışması da sâlih amel grubuna dâhildir. Dolayısıyla Kur’ân’da geçen “iman edip sâlih amel işleyenler” şeklindeki ifadeler, manasını bilerek veya bilmeyerek Kur’ân tilâvetinde bulunanları, dinleyenleri ve okuyup anlamaya çalışanları da kapsar. Ancak herhangi bir amelin kıymet kazanması için ön şart, iman olduğu gibi Kur’ân’la işgalin de sâlih amel kapsamında değerlendirilmesi ve bir kıymet kazanması yine iman ön şartına bağlıdır.

Kur’ân tilâvetinin, doğrudan hasene olduğunu dile getiren âyetlerin yanında birçok hadis-i şerif de mevcuttur. Onlardan bazılarına değinmek konumuzun vuzuha kavuşması açısından önem arz etmektedir.

Kur’ân’ı güzel okumasıyla bilinen ve bu yönüyle Hz. Peygamber tarafından övgüye mazhar olan⁸⁹ Ebû Mûsa el-Eş’arî’den (r.a.) nakledildiğine göre, Rasûlüllah (s.a.v.) Kur’ân okuyan mü’mini turunçgile, Kur’ân okumayan mü’mini hurmaya, Kur’ân okuyan münafığı reyhana, Kur’ân okumayan münafığı ise Ebû Cehil karpuzuna benzetir.”⁹⁰ Bu hadiste bahsi geçen dört grup insan da Kur’ân okuyup okumaması açısından değerlendirilmiştir ve adeta yukarıdan aşağıya, başka bir deyişle iyiden kötüye doğru bir değer sıralaması yapılmıştır. Bahsi geçen dört tip insandan ilk ikisi mü’mindir, diğer ikisi ise münafıktır.⁹¹ Yukarıdaki hadiste, Kur’ân okuyan mü’min; etrafa güzel kokular saçan ve tadı da güzel olan portakala benzetilir ki; bu ifade bir yandan Kur’ân okuyan mü’minin Kur’ân okumayan mü’minden daha faziletli olduğunu ortaya koyarken diğer taraftan her bir mü’mini Kur’ân okumaya teşvik etmektedir. Hz. Peygamberin, hasene (iyilik) olmayan bir şeyi teşvik etmesi ise düşünülemez. Demek Kur’ân okumak, dilini ve gönlünü Kur’ân’la meşgul etmek, Allah ve Rasûlünün memnuniyetini temin edecektir.

⁸⁹ Buhârî, “Fezâilü’l-Kur’ân”, 31 (No: 5048).

⁹⁰ Buhârî, “Kitâbu’l -Etî’me”, 30 (No: 5427).

⁹¹ Naif Yaşar, Kur’ân’ı anlamadan okumanın bir değerinin olmadığını anlatmaya çalıştığı makalesinde bu hadise atıfta bulunarak, Peygamber’in (a.s.), amel etmeyen kimseyi, Kur’ân’ı okusa bile münafık olarak tanımladığını söyler. bk. Naif Yaşar, “Kur’ân’ı Anlamadan Okumanın Sevabı Var mıdır?”, *The Journal of Academic Social Science Studies* 41 (2015), 433-450.

Hadiste bahsi geçen reyhan, kokusu güzel, fakat tadı hoş olmayan bir bitkidir. Rasûlüllah (s.a.v.) Kur'ân okuyan münafığı reyhana benzetmiştir ki, münafığın kalbi küfürle doludur ve tadı (imanı) yoktur. Okuduğu Kur'ân kendisine fayda sağlamasa da dinleyen kimselere fayda sağlayabilir. Tıpkı reyhanın güzel koku salarak insanları kokusundan faydalandırması gibi. Hadiste bahsi geçen Ebu Cehil Karpuzu ise kokusu da tadı da güzel olmayan ve hatta tadı acı olan bir bitkidir. Bu sebeple Hz. Peygamber, Kur'ân okumayan münafığı, kokusu ve tadı olmayan bilakis acı olan Ebu Cehil Karpuzuna benzetmiştir. Bu benzetme Kur'ân okumayan münafığa uygun düşmektedir. Zira böyle bir münafık, kalbinde tad (iman) olmadığı gibi dili ile de insanların faydalanacağı Kur'ân okuma özelliğine sahip değildir.⁹²

İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), söz konusu hadisi şerh ederken Kur'ân okuyan mü'minin turunçgile benzetilmesini, iman ve Kur'ân tilaveti bağlamında değerlendirmektedir. Ona göre burada turunçgilin tadı iman, hoş kokusu ise Kur'ân okumayı temsil etmektedir. El-Askalânî, mü'minin bu iki vasfı bir arada taşıdığını ifade eder. Ayrıca Kur'ân okuyan bir mü'minin, sadece tilavetle yetinmeyip ilahî emir ve nehiyleri de dikkate alacağını; bu bilinçle hareket ederek Kur'an'a aykırı davranmaktan kaçınacağını vurgulamaktadır.⁹³

Tirmizî'nin Abdullâh b. Abbas'a dayandırdığı bir hadise göre ise bir adam gelir ve Rasûlüllâh'a (s.a.v.) sorar: "Allah'ın en sevdiği amel hangisidir?" Bunun üzerine Rasûlüllâh (s.a.v.): "Kişinin Kur'ân'ı bitirdiği her defasında yeniden başlamasıdır" der.⁹⁴ Bu hadisteki tavsiye, ülkemizde uygulama haline gelmiştir. Şöyle ki; her hatimin bitiminde İhlas, Felak ve Nas surelerinin ardından yeniden başa geçerek Fatıha suresi ile Bakara suresinin ilk beş ayeti okunur, sonrasında hatim duası yapılır.

Bir başka hadiste ise Hz. Peygamber güzel Kur'ân okuyan kişiye gıpta edilebileceğini ifade edre.⁹⁵ Normalde hasedin kâfirleri niteleyen ne kadar çirkin

⁹² Yavuz Köktaş, *Ahlâk Hadisleri III* (Ankara: STS Yayınları, 2018), 17-18.

⁹³ İbn Hacer Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şaḥîḥi'l-Buḥârî* (Riyâd: Dâru's-Selâm, 2000), 9/84-85.

⁹⁴ Tirmizî, "el-Kırâât an-Rasûlillâh", 13 (No: 2948). Tirmizî, zikri geçen senetle İbni Abbas'tan gelen bu hadisi garip ve senedinin de zayıf olduğunu söyler, ancak aynı mananın nakledildiği bir başka senetle gelen hadisin sahih olduğunu ifade eder.

⁹⁵ Buhârî, "Fezâilü'l Kur'ân", 20 (No. 5025).

bir şey olduğu âyetlerde ifade edilirken⁹⁶ ve hadislerde ne kadar kötü bir şey olduğu ve işlenen sâlih amelleri yakıp yok ettiği dile getirilirken⁹⁷ -ki; onlardan birinde Allah Rasûlü bir kulun kalbinde iman ile hasedin bir arada olamayacağını bildirir.⁹⁸ Dolayısıyla burada Kur'ân okuyana haset (gıpta) edilebileceği ifade edilir.

Kur'an, okuyucusuna mütemadiyen Cenâb-ı Hakk'ı, büyüklüğünü, kudretini hatırlattığı gibi zatını ve sıfatlarını da hatırlatır.⁹⁹ Bu nedenle; Kur'ân'ı dinlemenin ve okumanın yanında anlamaya çalışmak da hasene olmaktadır¹⁰⁰ ki; bu da öncelikle iman ön şartına, sonra da Allah için olma niyetine bağlıdır. Zira makalemizin giriş kısmında denildiği gibi Mü'minlerin yanında -araştırma maksadıyla- gayr-i müslimlerin de Kur'ân'ı okudukları ve anlamaya çalıştıkları bilinmektedir.¹⁰¹ Dolayısıyla konumuz hasene olduğu için biz burada genel manada Kur'ân'ı okuyup anlamamanın değil de iman edip sâlih bir niyetle Kur'ân-ı Kerim'i okuyup anlamaya çalışmanın hasene oluşu üzerinde duracağız.

Kur'ân-ı Kerim bir şeyi teşvik ederse ona ibadet gözüyle bakılır. Kur'ân; kendisinin anlaşılmasını ister ve birçok âyet-i kerimenin fezlekesini (sonuç kıs-

⁹⁶ Nisâ 4/54.

⁹⁷ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen* (Riyâd: Beytü'l-efkârü'd-devliyye, 1999), "Kitâbu'l -Edeb", 44 (No: 4903); İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd, *Sünenü İbn Mâce* (Beyrût: Dâru'l-Marife, 1998), "Zühd", 22 (No: 4210).

⁹⁸ en-Nesâî Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali, *es-Sünen* (Riyâd: Mektebetü'l-maârif, 1996), "Cihâd", 25 (No: 3109).

⁹⁹ Hayati Aydın, "İlahi Vahiy İle İnsanlığın Ortak Ontolojik Gerçekliği Arasındaki İlişki", *Cumhuriyet Theology Journal* 28(1) (2024), 220-241.

¹⁰⁰ Geniş bilgi için bk. Zakir Demir, "Kur'ân'ın Mâhiyetini Tanımlayan Kolaylaştırılmış Kitap İddiasına Müfessirlerin Yaklaşımları ve Bunların Tahlili", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2024), 233-263.

¹⁰¹ Bazı oryantalistlerin çalışmaları için Bkz. Arthur Jeffery, *The Quran As Scripture*, R.F. Moore Co, New York 1952; Julie Scott and Paul Starkey, "Quran", *Arap Literatürü Ansiklopedisi*; Neal Robinson, "Western Attempts at Dabing the Revelations" in *The Quran*, (ed: Collin Turner); A. T. Wellsh, "Quran", *Encyclopedia of Islam*.

mını) onu anlamayı teşvik eden ifadelerle noktalar. Bunu yaparken de genellikle tefekkür,¹⁰² tezekkür,¹⁰³ tedebbür,¹⁰⁴ taakkul,¹⁰⁵ nazar¹⁰⁶ ve i'tibâr¹⁰⁷ kelimelerini kullanır. Öyle ise iman ehli olmak ve Allah rızasını esas almak kaydıyla Kur'ân-ı Kerim'i okuyup anlama yolunda yapılan tefekkür, tezekkür, tedebbür, taakkul, nazar ve i'tibâr¹⁰⁸ birer ibadet konumundadır. Bu ise hasenenin tâ kendisidir.

Kur'ân'da bahsi geçen kelimelerle insan düşünmeye davet edilirken; insan aklının önüne bazen Kur'ân âyetleri¹⁰⁹ bazen de kevnî âyetler¹¹⁰ serilir. Görüldüğü gibi insan, hem Kur'ân âyetleri üzerinde hem de kevnî âyetler üzerinde düşünmeye davet edilmektedir. İnsanın Kur'ân âyetleri üzerinde düşünebilmesi için onu anlaması gerekir. Bunun için de uzun bir zaman bu ilmin tahsili ile iştigali zaruridir. Yani zamanını Kur'ân'ı anlamaya ayırmak durumundadır ki, zaten Allah'ın kitabını anlamaya yönelik iştigal; Allah'ın kuldan istediği bir şeydir. Allah'ın istediği şeyle meşguliyet ise hasene olacaktır. Dolayısıyla Allah'ın rızasını netice verecektir.

Kur'ân-ı Kerim'in, kendisinin okunup anlaşılmasını istemesi gibi bu manayı vurgulayan hadisler de vardır. İlgili hadislere baktığımızda bireysel olarak Kur'ân okumayı teşvik eden hadislerin yanında bir araya gelmek suretiyle Kur'ân'ı okuyup anlamaya yönelik müzakereleri teşvik eden hadisler de mevcuttur. Onlardan birinde Hz. Peygamber mescitte sesli Kur'an okuyan ashabına şöyle buyurmaktadır: *"Sesinizle birbirinizi rahatsız etmeyin. Biriniz namazda veya namaz haricinde okurken sesini yükseltip, başkalarını etki altına almasın"*¹¹¹

¹⁰² Âl-i İmrân 3/197.

¹⁰³ Bakara 2/221.

¹⁰⁴ Nisâ 4/82; Mü'minûn 23/68.

¹⁰⁵ Âl-i İmrân 3/118.

¹⁰⁶ En'âm 6/46, 65; Gâşîye 88/17-20.

¹⁰⁷ Haşr 59/2.

¹⁰⁸ Nejdî Karakaya, "Kur'an'da Sembolik Eylemler -Düşünmeye Dair Kavramlar Bağlamında-", *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/1 (2016), 171-188.

¹⁰⁹ Nisâ 4/82; Nahl 16/44; Mü'minûn 23/68.

¹¹⁰ Âl-i İmrân 3/197; En'âm 6/50.

¹¹¹ Ebû Dâvûd, "Kitâbu't-tatavvu", 26 (No: 1332).

Bir başka hadiste ise Kur'ân'ın okunup müzakere edilmesi vurgulanır ki; o hadiste Allah'ın kitabını okuyup da aralarında müzakere ederlerin üzerlerine sekînet ineceği, onları rahmetin kaplayacağı ve meleklerin kuşatacağı müjdele-
nir.¹¹² Mescitlerde Kur'ân okumaya övgüde bulunan bu hadis aynı zamanda cami ve benzeri mahfillerde okunan Kur'ân'ı anlamak için müzakereye de teş-
vik etmektedir. Bütün bu âyet ve hadislerde mademki Kur'ân'ı okumaya, din-
lemeye ve anlamaya yönelik teşvik var; o zaman Kur'ân'ı okumak, dinlemek
ve anlamaya çalışmak birer hasene demektir, hiçbir hasene veya hayır da âhi-
rette karşılıksız kalmayacaktır.¹¹³

2.2. Kur'ân-ı Kerim'i Okumanın, Dinlemenin ve Anlamaya Çalışmanın Günahların Affına Vesile Oluşu

Bir mü'min için şüphesiz ki en önemli meselelerden birisi; hasbelkader iş-
lemiş olduğu ve pişmanlık duyduğu kötülüklerin ve günahların affedilmesidir.
Bu hususa dair çokça âyet ve hadis söz konusudur.¹¹⁴ Bazı âyetler var ki, her-
hangi bir sebebe bağlı kalmaksızın Allah Teâlâ'nın bağışlayıcı olduğunu dile
getirirken¹¹⁵ diğer bazılarında ise birtakım amel veya fiillerin,¹¹⁶ bir kısmında
ise tevberin affedilmeye sebep olacağına yönelik ifadeler söz konusudur.¹¹⁷ Bu
sebeplerdir ki bir mü'minin sâlih bir niyetle; -hasenât nevinden olduğu ön ka-
bulünden hareketle- okumak, dinlemek veya anlamaya çalışmak şeklindeki
Kur'ân'la iştigalinin mü'min için bağışlanma vesilesi olduğu söylenebilir. Zira
Allah Teâlâ namaz kılmayı emrettiği âyetin devamında iyiliklerin kötülükleri
gidereceğini müjdeler.¹¹⁸ İlgili âyetin baş tarafında namaz konu edinilirken
ikinci cümlesinde iyiliklerin kötülükleri gidereceğine değinilmiştir. Fakat "*na-
maz kötülükleri giderir*" yerine "*iyilikler kötülükleri giderir*" buyrulmuş ve iyilikler
namazla sınırlandırılmamıştır. Dolayısıyla bütün iyiliklerin kötülükleri gidere-
bileceği şeklinde mana umumi olarak bırakılmıştır. Başka bir deyişle namaz,

¹¹² Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-şâhih* (Riyad: Beytül-
efkârî'd-devliyye, 1998) "Kitâbu'z-zikir ve'd-dua", 11 (No: 2699); Ebû Dâvûd, "Kitâbu'l-vitr",
14 (No: 1455).

¹¹³ Zilzâl 99/7.

¹¹⁴ İsrâ 17/25; Hâdîd 57/28.

¹¹⁵ Bakara 2/284.

¹¹⁶ Âl-i İmrân 3/31; en-Neml 27/10-11; Nûr 24/22.

¹¹⁷ Tâhâ 20/82; Ahzâb 33/24.

¹¹⁸ Hûd 11/114.

iyiliklerden biri olarak âyetle bahse konu edilmiştir ki birçok müfessir de bu yönde görüş beyan etmişlerdir.¹¹⁹

Hasenâtın (iyiliklerin, sâlih amellerin), günahların affına vesile olacağını bildiren âyetlerde genellikle hangi iyiliğin buna vesile olacağı hususunda detay verilmez. Bu da ister istemez mananın umumiyetini akla getirmektedir. Dolayısıyla Kur'ân okumayı, dinlemeyi, anlamaya çalışmayı ve hatta başkalarına öğretmeyi de bu çerçevede değerlendirmek pekâlâ mümkündür. el-'Ankebût suresinde geçen; "*İman edip sâlih amel işleyenlerin kötülüklerini elbette örteceğiz...*"¹²⁰ âyetinde açıkça ifade edildiği üzere iman ön şartının ardından işledikleri sâlih ameller sebebiyle Allah Teâlâ kullarının günahlarını örteceğini başka bir değişle affedeceğini müjdelemektedir. Burada hangi sâlih amel sebebiyle affedeceği hususunda bir ayrıntı verilmemektedir. Dolayısıyla okumak, dinlemek ve anlamaya çalışmak gibi Kur'ân'la iştigali gerektiren her türlü eylem de sâlih amel kapsama girebilir.

İnsanın ağzından çıkan sözler, her an takipte olan iki melek tarafından kayda alınır¹²¹ ve ağzından çıkan güzel ifadeler Allah'ın (c.c.) katına yükseltilir.¹²² İnsanın dilinden dökülebilecek en güzel sözlerin Kur'ân âyetleri olduğu hususunda hiçbir şüphe bulunmamaktadır. Demek ki, insanın okuduğu Kur'ân Allah katına yükseltilmektedir. Kaldı ki; Allah Teâlâ, Kur'ân okunduğu zaman susup dinlenilmesini istiyor ve bunun, Allah'ın merhametle muamelesine vesile olacağının müjdesini veriyor.¹²³ Kur'ân okunduğu zaman susup dinlemek merhamete vesile olduğuna göre; onu bizzat okumak, okutmak gibi durumların da merhamete vesile olacağı anlaşılmaktadır.

Allah Teâlâ'nın birçok ismi Kur'ân'da yer alır ki onlardan biri de *günahları örtüp bağışlayan* anlamındaki Ğafûr kelimesidir. Allah'ın isimleri genellikle âyet sonlarında yer alır. Örneğin, el-Fâtır suresi 29-30. âyetlerde mü'minlerin üç

¹¹⁹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 12/611-613; Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 7/252; Mâverîdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, 2/509; ez-Zemahşerî Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî, *el-Keşşâf'an hakâiki ğavâmi'zi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl* (Riyâd: Mektebetü Abîkân, 1998), 3/243.

¹²⁰ Ankebût 29/7.

¹²¹ Kâf 50/17-18.

¹²² Fâtır 35/10.

¹²³ A'râf 7/204.

amelinden bahseder. Bunlar; Kur'ân okumak, namaz kılmak ve Allah yolunda infakta bulunmaktır. Bu vasıfların ardından Ğafûr isminin gelmesi; bahsi geçen niteliklere sahip olan kimselerin bağışlanabileceğine dair müjde anlamı taşımaktadır.

Âyette ifade edildiği üzere, Allah'ın kitabını okumak, namaz kılmak ve Allah yolunda infakta bulunmak asla zarar etmeyecek bir ticarete sebep olacak ve o kimselere mükâfatları tastamam verilecektir. Dahası âyetin sonunun Ğafûr ismi ile sona ermesi; bu kimselerin bağışlanacağına dair müjde niteliğindedir. Taberî de bu yönde görüş beyan eder.¹²⁴ Allah Teâlâ; isimlerini ayetlerin sonlarına rastgele değil de âyetin muhteviyatına uygun olacak şekilde getireceği muhakkaktır.

Yukarıda meâllerini verdiğimiz âyetler'de yer alan *Allah'ın kitabını okuyanlar* ifadesi tefsirlerde genel itibariyle Allah'ın kitabını anlasa da anlamasa da¹²⁵ okumaya devam etmek,¹²⁶ anlamak ve hayata aktarmak şeklinde yorumlanmış ve tilâvet (okumak) devre dışı bırakılmak suretiyle sadece anlama önem verilmiş, bilakis tilavet ve anlamaya çalışmak ayrı ayrı iyilik olarak yorumlanmıştır.¹²⁷

Günahların affı meselesi ile yakından ilgili ve aynı zamanda uhrevî hayatın gerçekliklerinden olan hususlardan birisi de şefaattir ki;¹²⁸ otuz küsur âyette yer alan bu mesele İslam düşünürleri arasında ehl-i sünnetin genel manada ka-

¹²⁴ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 19/366.

¹²⁵ el-Bikâî Ebü'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. Hasen er-Rubât el-Hırbâvî, *Nazmü'd-dürer min (fi) tenâsübi'l-âyy ve's-süver* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 16/49.

¹²⁶ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/155; Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm* (Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-Ârabî, ts.), 7/29; 4/540

¹²⁷ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021), 4/642.

¹²⁸ Harun Özçelik, "Hadislere Göre Günahların Bağışlanma Yolları II", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2011), 81-101.

bul ettiği bazı kesimlerin ise reddettiği bir konudur. Şefaitle ilgili âyetlerin bazılarına dayanarak peygamberlere,¹²⁹ meleklerle,¹³⁰ Kur'ân'a¹³¹ ... şefaati izni verileceği pekâlâ söylenebilir.

Şüphe yok ki namaz kılan hemen her mümin namazın son oturduğunda, Kur'ân'dan bir âyet olan; *"Yâ Rabb! Hesap gününde beni, anamı-babamı ve bütünü mü'minleri başışla"* meâlindeki *rabbenâğfirli* duasını okumaktadır. Bu da müminlerin birbiri hakkında mahşer günü için Allah'tan af talep etmesi, yani bir nevi şefaatte bulunması demektir. Ebû Ümâme'nin (r.a.) naklettiğine göre Rasûlullah (s.a.v.) Kur'ân okumayı teşvik etmiş ve Kur'ân'ın kıyamet gününde şefaati olarak geleceğini haber vermiştir.¹³² Allah Rasûlünün teşvik etmesi; Kur'ân okumanın uhrevî kıymetini ortaya koyması bağlamında son derece önemli bir hüccettir.

2.3. Kur'ân-ı Kerim'i Okumanın, Dinlemenin ve Anlamaya Çalışmanın Mükâfata Vesile Oluşu

Allah Teâlâ hasenât sahiplerinin bir takım özelliklerini Kur'ân'da dile getirir. İlgili âyetlerde; iman edip takva sahibi olan,¹³³ bollukta ve darlıkta infakta bulunan, öfkesine hâkim olup insanları affeden¹³⁴ tevbe edip manen temizlenen, takva ve tevekkül sahibi olan, sabreden, adaletle hükmeden, Allah yolunda savaşan¹³⁵ ve peygamberlere tabi olan Mü'minler¹³⁶ konu edilmektedir. Burada sayılanların hasenât sahipleri için birer numune sıfat olduğu açıktır. Zira hasenâtı/iylilikleri bu âyetlerde zikredilen vasıflar ile sınırlandırmak mümkün değildir. Dolayısıyla bir Mü'minin güzel bir niyetle Kur'ân okuması,

¹²⁹ Tâhâ 20/109.

¹³⁰ Enbiyâ 21/28; Necm 53/25-26.

¹³¹ Bk. Lokman Bedir, *İnsanın Hayat Yolculuğu* (İzmir: Duvar Yayınları, 2022), 147-148; Akif Akay, *İslam İnancında Şefaati* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2016), 137-138; Hüseyin Çelik, "Kur'an'da Şefaati" *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, III/1 (2015), 282-313.

¹³² Müslim, "Kitâbu's-salât", 42 (No: 804).

¹³³ Mâide 5/93.

¹³⁴ Mâide 5/13.

¹³⁵ Âl-i İmrân 3/76, 134, 146, 148, 159; Muhammed 47/9.

¹³⁶ Âl-i İmrân 3/148.

dinlemesi ve anlamaya çalışması da pekâlâ iyiliktir yani hasenedir. Bunun içindir ki; Mü'minin Kur'ân'a dair ortaya koyduğu bu gibi şeylerin karşılıksız kalacağı düşünülemez.

İyiliği ve iyi kimseleri seven Allah Teâlâ, Hz. Peygamberden de iyilik sahiplerini müjdelemesini ister: "...(*muhsinleri*) *iyilik sahiplerini müjdele*."¹³⁷ Allah Teâlâ sözünden dönmeyeceğine¹³⁸ göre verdiği müjdenin cennette karşılık bulacağı muhakkaktır. Mâtürîdî (ö. 333/944) âyetinde geçen *iyilik sahipleri* ifadesini; kendi özünde iyi olanlar, başkalarına iyi davrananlar yahut da fiil ve amelleri güzel olanlar şeklinde açıklarken¹³⁹ Taberî kısaca, Allah'a itaat edenler şeklinde yorumlar.¹⁴⁰ Merhum Ömer Nasuhi Bilmen *iyilik sahipleri* ifadesini; fiilleri ve ahlakı güzel olanlar diye tefsir eder.¹⁴¹ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır ise "*Kötülüğü, en güzel olan şeyle uzaklaştır*"¹⁴² âyetini delil getirerek; yapılan kötülüklerin iyilikle savılmasını da muhsinlerin özelliklerine dâhil eder.¹⁴³ Bu durumda Kur'ân'ı okumanın, dinlemenin veya anlamaya çalışmanın; muhsinlerin (iyilik sahiplerinin) özelliklerinden olmadığını söylemek; hiç de akla uygun gelmemektedir.

Şu bir gerçek ki; Kur'ân her bir meseleyi ayrıntılı olarak ele almaz. Başka bir ifadeyle, Allah Teâlâ'nın; "*namaz insanı kötülüklerden alıkoyar*"¹⁴⁴ şeklindeki beyanı, bu özelliğin yalnızca namaza özgü olduğu anlamına gelmez. Kur'ân'da diğer ibadet ve sâlih ameller söz konusu edildiğinde, onların da kişiyi kötülüklerden alıkoyduğu hususu her defasında ayrıca belirtilmez. Ancak bu durum, diğer ibadetlerin insanı kötülüklerden uzak tutma etkisine sahip olmadığı şeklinde yorumlanmamalıdır. Aksine, tıpkı namaz gibi diğer ibadetlerin de bireyin ahlaki arınmasına ve kötülüklerden uzak durmasına katkı sağlaması mümkün-

¹³⁷ Hac 22/37.

¹³⁸ Âl-i İmrân 3/9.

¹³⁹ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 9/381.

¹⁴⁰ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 16/571.

¹⁴¹ Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâl-i Âlîsi ve Tefsiri* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985), 1/192.

¹⁴² Mu'minûn 23/96.

¹⁴³ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021), 1/780.

¹⁴⁴ Ankebût 29/45.

dür. İnsanı kötülükten uzaklaştıran şeyler cehennemden de uzaklaştırır ve cennete girmesine de vesile olur kanaatindeyiz. Mü'minin Kur'ân okuması da bu çerçevede değerlendirilebilir.

Âhiretteki mükâfatlardan birisi; hiç şüphesiz ki merhamete nail olmaktır. Kur'ân okunduğu zaman susup da okunan Kur'ân'ı dinlemenin merhamete vesile olacağına yer veren âyetler vardır.¹⁴⁵

Bazı âyetlerde Kur'ân(dan) okunması, dinlenmesi veya anlamaya çalışılması emredilmektedir.¹⁴⁶ Allah (c.c.) Kur'ân'da bir şeyi emretmişse o emrin ifasına mükâfat da takdir etmiştir. Kaldı ki Allah Teâlâ kendisine itaat edenlerin kurtuluşa ereceklerini, cennete girdirileceklerini ve mükâfatlandırılacaklarını bazı âyetlerde açıkça müjdelemiştir.¹⁴⁷ O, sözünden dönmeyeceği¹⁴⁸ gibi müminlerin mükâfatını da zayi edecek değildir.¹⁴⁹

Konuyla ilgili birçok sahih hadis de mevcuttur. Hz. Peygamberin kendisinin okumasının yanında ashaptan da dinlediği vakidir. Örneğin; Peygamber (s.a.v.) Abdullâh b. Mes'ûd'dan (r.a.) Kur'ân dinlemiştir. Hatta Abdullâh en-Nisâ' 41. ayetine geldiğinde, Hz. Peygamber okuyuşunu durduruyor. O sırada Abdullâh Peygamber'in gözlerinden yaşlar aktığını görüyor.¹⁵⁰ Bu ve benzeri hadislerden anlaşıyor ki; Hz. Peygamber Kur'ân okumayı teşvik ettiği gibi dinlemeyi de bizzat uygulamalı olarak teşvik etmiştir. Bu da Kur'ân'ı okumanın ve başkaları okuduğu zaman da dinlemenin önemini ortaya koymaktadır. Hz. Peygamberin, Allah (c.c.) katında makbul olmayacak bir işle meşgul olması ve onu teşvik etmesi düşünülemez.

¹⁴⁵ A'râf 7/204.

¹⁴⁶ Mâide 5/13; Ankebût 29/45.

¹⁴⁷ Nisâ 4/13, 69, 80.

¹⁴⁸ Rûm 30/6; Zümer 39/20.

¹⁴⁹ Âl-i İmrân 3/171.

¹⁵⁰ Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 33 (No: 5050).

Kütüb-ü Sitte müelliflerinden bazılarının Hz. Osman'dan sahih olarak naklettikleri bir hadiste Hz. Peygamber; insanların en faziletliilerinin Kur'ân'ı öğrenen ve öğretenler olduğunu ifade eder¹⁵¹ ki; bu hadis Kur'ân tilâvetinin kıymetini net bir şekilde ortaya koymaktadır. Kütüb-ü Sitte sahiplerinden Nesâî'nin dışında kalan beş imamın zikrettiği bir hadiste, Hz. Peygamber Kur'ân'ı gereği gibi güzel okuyan kimsenin, vahiy getiren şerefli ve itaatkâr meleklerle beraber olacağını, Kur'ân'ı kekeleyerek zorlukla okuyan kimseye de iki kat sevap verileceğini müjdeler.¹⁵² Zikrettiğimiz bu hadisin metninde Buhârî'de, Kur'ân'ı gereği gibi güzel okuyan kimseler "حافظ" tabiriyle diğerlerinde ise "ماهر" kelimesiyle yer almaktadır. Netice itibariyle her iki kelime de Kur'ân okuma konusunda maharet sahibi olmayı ifade eder.¹⁵³

Tirmizî'nin (ö. 279/ 892) Abdullâh b. Mes'ûd'a dayandırdığı ve sahih olarak nitelediği bir hadis-i şerifte ise Hz. Peygamber, okunan her bir Kur'ân harfine karşılık on sevap yazılacağını ifade ediyor.¹⁵⁴ Bu hadiste ise Hz. Peygamber Kur'ân okumanın sevaba/mükâfata vesile olacağını açık bir dille ifade etmiştir.

Kur'ân'ı okumanın değerini ifade eden hadisler önemsiz görülecek veya azımsanacak gibi değildir. Ancak konunun vuzuha kavuşması açısından verdiğimiz örneklerin yeterli olduğu kanaatindeyiz.

Sonuç

İnsanın hem hayra hem de şerre meyilli olarak yaratıldığı gerçeği, bireyin özgür iradesiyle yaptığı her seçimin ilahi kayıt altına alındığını göstermektedir. Kur'an-ı Kerim, insana yol gösteren ilahi bir rehber olup, onun söz ve fiillerini iyilik (hasenât) veya kötülük (seyyiât) ekseninde değerlendirmektedir. Kur'an'ı

¹⁵¹ Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 21 (No: 5028); Ebû Dâvûd, "Salât", 14 (No: 1452); Tirmizî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 15 (No: 2908)

¹⁵² Buhârî, "Kitâbu't-tefsîr", 65 (No: 4937); Müslim, "Kitâbu's-salât", 6 (No: 798); Ebû Dâvûd, "Kitâbu'l-vitr", 14 (No: 1454); Tirmizî, "Kitâbu Sevâbi'l -Kur'ân", 13 (No: 2904); İbni Mâce, "Kitâbu'l-edeb", 52 (No: 3779).

¹⁵³ Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Necdet Çağır, "Sahih Bir Kur'an Tilâvetinin Başlıca Nirengi Noktaları", Diyanet İşler Başkanlığı (Erişim 13 Ekim 2024). Ayrıca bk. Muhammed Coşkun, "Kur'an'ı İndirildiği Gibi Okumak: Tilâvet Üslûbunun Aslı Kaynağı Üzerine", *Diyanet İlmi Dergi* 59/3 (25 Eylül 2023), 781-816.

¹⁵⁴ Tirmizî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 16 (No: 2910).

orijinal metninden okumak, anlamak ve hayata aktarmak, hem ibadet hem de kulluk sorumluluğunun bir parçasıdır.

Müslümanların yaşamında Kur'an'ın yeri ve önemi tartışılmaz bir gerçektir. Nüzulünden bu yana her türlü sosyal, bireysel ve ibadet hayatının merkezinde yer almış olan Kur'an, hem anlamı hem de lafzı itibarıyla, Müslümanların hayatlarına yön veren bir rehber olmuştur. Bu kutsal kitap, sadece ibadetlerde değil, aynı zamanda günlük hayatta da dikkate alınması gereken değerli bir kaynaktır.

Kur'an'ın okunması, dinlenilmesi ve anlamaya çalışılması, yalnızca dini bir görev değil, aynı zamanda bireysel ve toplumsal hayatın merkezine yerleştirilmiş bir hasenât olarak karşımıza çıkmaktadır. Müslümanlar, bu kutsal kitabı okumakla, sadece onun lafzını korumakla kalmamış, aynı zamanda içerdiği derin anlamları da hayatlarına aktarma çabasına girmişlerdir. Kur'an, bireylerin ruhunu besleyen, akıllarını açan ve vicdanlarını aydınlatan bir rehberdir.

İster anlamını bilerek ister bilmeyerek okunsun, Kur'an okuma ibadet sayılır ve bireye sevap kazandırır. Özellikle namazda Kur'an kıraati, her müminin yerine getirmesi gereken bir farzdır ve bu farz, sevapların günahları gideceği müjdesini de taşır. Neticede, Kur'an'ın anlaşılması ve okunması, bireyi hayra yönlendiren ve manevi olarak yükselten bir eylem olup, ahirette mükâfat vesilesi olabilir.

Namazda Kur'an okumanın farziyeti, ibadet olarak kabul edilmesi ve Allah'ın emri olarak ifa edilmesi, bu eylemin kutsallığını pekiştirmekte ve bireyin Allah'a yakınlaşmasına vesile olmaktadır. Ayrıca, Kur'an'ın tilâvetinin günahlardan arınmaya, kötü davranışlardan uzaklaşmaya ve Allah'ın rızasını kazanmaya yardımcı olduğu birçok âyet ve hadisle desteklenmektedir. Bu bağlamda, Müslümanların Kur'an'ı anlama ve ona göre yaşama sorumluluğu, hem bireysel hem de toplumsal boyutta büyük bir öneme sahiptir.

Sonuç olarak, Kur'an-ı Kerim'i okumak, dinlemek ve anlamaya çalışmak, Allah'a olan kulluğun bir yansıması olduğu gibi Kur'an'ı öğrenen ve öğreten kişinin en hayırlı insanlar arasında yer almasına vesile olacaktır. Bu eylemler, yalnızca dini bir vecibe değil, aynı zamanda insanın manevi ve ahlaki gelişimi için de bir vesiledir. Bu yüzden, Kur'an'la sürekli bir muhabbet içinde olmak,

bireyin hayatını güzelleştirecek ve onu doğru yolda ilerletecektir. Her Müslümanın, bu bereketli kaynaktan faydalanarak kendi hayatında hasenât kazanma gayretinde olması, dinin özündeki iyilikleri ve güzellikleri yansıtacaktır.

Kaynakça

- Ağrıkaya, Güven. "Kur'ân'ı Anlamadan Okumanın Bir Sevabı Yok mudur?" *Diyanet İlmi Dergi* 56/3 (2020), 677-720.
- Akay, Akif. *İslam İnancında Şefaat*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2016.
- Aydın, Akif. "Kur'an-ı Kerim Okumanın Ve Dinlemenin Fazilet Ve Adabı". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2002), 127-152.
- Aydın, Hayati. "İlahi Vahiy İle İnsanlığın Ortak Ontolojik Gerçekliği Arasındaki İlişki". *Cumhuriyet Theology Journal* 28(1) (2024), 220-241.
- Bedir, Lokman. *İnsanın Hayat Yolculuğu*. İzmir: Duvar Yayınları, 2022.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâl-i Âlîsi ve Tefsiri*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985.
- Bikâî, Ebû'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. Hasen er-Rubât el-Hırbâvî. *Naẓmü'd-dürer min (fi) tenâsübi'l-ây ve's-süver*. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *"eş-Şihâh fi'l-luğa"*. Beyrut: Dâru'l-İlm, 1984.
- Coşkun, Muhammed. "Kur'an'ı İndirildiği Gibi Okumak: Tilâvet Üslûbunun Aslî Kaynağı Üzerine". *Diyanet İlmi Dergi* 59/3 (25 Eylül 2023), 781-816.
- Çelik, Hüseyin. "Kur'an'da Şefaat" *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* III/1 (2015), 282-313.
- Demir, Abdullah. "Ceza İnfaz Kurumlarında Din Eğitimi". *Diyanet İlmi Dergi* 45/4 (2009), 37-60.
- Demir, Zakir. "Kur'ân'ın Mâhiyetini Tanımlayan Kolaylaştırılmış Kitap İddiasına Müfessirlerin Yaklaşımları ve Bunların Tahlili". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2024), 233-263.

- Duman, M. Zeki. "Levh-i Mahfuz'dan Mushaf-ı Şerif'e Kelamullah". *zeki-duman.com*. Erişim 31 Mart 2025. <http://zekiduman.com/assets/levh-i-mahfuz-dan-mushafa.pdf>
- Ebüssuûd. *İrşâdü'l-'akli's-selîm*. Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-Ârabî, ts.
- Ersöz, Muhammed. "Tefsirlerde Amellerin Karşılığının On Kat Verilmesi Me-selesi: Tematik ve Problematik Bir İnceleme". *Cumhuriyet Theology Journal* 26/2 (December/ Aralık) (2022), 679 – 698.
- Hüseyin b. Muhammed b. Râgıb el-İsfahânî. *el-Müfredât fî ġarîbi'l-Ḳur'ân*. Mek-tebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, ts.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şahîhi'l-Buḥârî*. 14 Cilt. Riyâd: Dâru's-Selâm, 2000.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağ-dâdî. *eṭ-Ṭabaḳâtü'l-kübrâ*. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-hanci, 2001.
- İdiz, Ferzende. "Anlamını Bilmeden Kur'ân Okumak". *Akademik Akıl*, 2020. <https://www.akademikakil.com/anlamini-bilmeden-kuran-okumak>
- Karakaya, Nejdet. "Kur'an'da Sembolik Eylemler -Düşünmeye Dair Kavramlar Bağlamında-". *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/1 (2016), 171-188.
- Köktaş, Yavuz. *Ahlâk Hadisleri III*. Ankara: STS Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî. *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2007.
- Mâverîdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *en-Nüket ve'l-'uyûn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyyi, tsz.
- Muhammed Fuâd b. Abdilbâkî b. Sâlih el-Mısrî. *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Ḳur'ânî'l-Kerîm*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1945.
- Muhammed Hamdi Yazır, Elmalılı. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021.
- Mücâhid, Ebu'l Haccâc Mücâhid b. Cebr el-Kuraşî'l-Mahzûmî. *Tefsîru Mücâhid*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyyi, 2005.

- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali. *es-Sünen*. Riyâd: Mektebetü'l-maârif, 1996.
- Özçelik, Harun. "Hadislere Göre Günahların Bağışlanma Yolları II". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2011), 81-101.
- Özel, Mustafa. "Kur'ân-ı Kerim'i Okuma ve Adabı". *Diyanet İlmi Dergi* 37/2 (2001), 25-41.
- Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, Ebû Dâvûd. *es-Sünen*. Riyâd: Beytü'l-efkârü'd-devliyye, 1999.
- Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir. *Câmiu'l-Beyân An Te'vil-i Âyi'l-Kur'an*. Kahire-Beyrut: Dâr-ı Hicr, 2001.
- Tirmîzî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünen-i Tirmîzî*. Riyâd: Mektebetü'l-maârif, 1996.
- Yaşar, Naif. "Kur'ân'ı Anlamadan Okumanın Sevabı Var mıdır?" *The Journal of Academic Social Science Studies* 41 (2015), 433-450.
- Yılmaz, Ali. "Kur'ân'ı Salt Okumanın Değeri". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2004), 63-107.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an hâkâ'iki gâvâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eķâvîl fî vücihi't-te'vîl*. Riyâd: Mektebetü Abîkân, 1998.



Tasavvur – Tekirdağ İlahiyat Dergisi Yayın İlkeleri

1. **Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi**, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip özgün makale, derleme makale, yayım değerlendirmesi ve bilimsel toplantı çalışmaları yayımlayarak ilahiyat alanında ulusal ve uluslararası bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır. Dergimizde Türkçe, Arapça ve İngilizce dillerinde ilahiyat (dinî araştırmalar ve İslâm araştırmaları) ve sosyal bilimler alanlarında özgün makalelerle birlikte derleme makale, yayım değerlendirmesi ve bilimsel toplantı tanıtımları yayımlanmaktadır.
2. **Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi**, yılda iki kez (30 Haziran – 31 Aralık) yayınlanan hakemli bir dergidir. Haziran sayısı için makale gönderim son tarihi 01 Nisan, Aralık sayısı için 01 Ekim olarak belirlenmiştir. Belirtilen tarihlerden sonra gönderilen çalışmalar, bir sonraki sayı için değerlendirmeye alınır. Dergiye gönderilen yazıların yayınlanıp yayınlanmayacağı konusunda son gönderim tarihinden itibaren en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.
3. **Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisinin** yayın dili Türkçedir. Ayrıca Arapça ve İngilizce bilimsel çalışmalar da yayınlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir. Makaleler, Türkçe olarak öz (en az 150 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram)’dan oluşmalı, ayrıca İngilizce başlık, İngilizce abstract (en az 150 kelime), keywords (en az 5 kavram)’tan oluşmalıdır. Makale İSNAD atıf sistemine göre hazırlanan kaynakça içermelidir.
4. Dergide yayınlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, kitap ve sempozyum tanıtım, eleştiri ve değerlendirmeleri de kabul edilir. Çeviri eserlerin yayınlanması için eseri yayınlayan kurumdan izin belgesinin ibrazı mecburidir.

5. Dergiye gönderilen çalışmalar, başka yerde yayınlanmış ya da yayınlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır. Bu durumdan kaynaklanacak sorunlarla ilişkili hukuki sorumluluk, yazara aittir.
6. Tebliğden üretilen makalelerin işleme alınabilmesi için yazarın “Çalışmam, yayınlanmamıştır veya yayınlanmayacaktır.” şeklinde ıslak imzalı taahhütname doldurarak sisteme yüklemesi gereklidir. Duplication / Tekrar Yayın / Bilimsel Yanıltma / Çoklu Yayın, suçtur. TÜBİTAK Yayın Etik Kurulu’na göre duplikasyon, aynı araştırma sonuçlarını birden fazla dergiye yayım için göndermek veya yayınlamaktır. Bir makale önceden değerlendirilmiş ve yayınlanmışsa bunun dışındaki yayınlar duplikasyon sayılır.
7. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayınlanabilir.
8. Yayınlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez.
9. Yazardan makale başvuru ücreti alınmaz.
10. Yazardan yayın ücreti alınmaz.
11. Yayınlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazar(lar)ına aittir.
12. Yayınlanan çalışma, daha önce sunulan bir tebliğ ise veya yazı tezden üretilmişse çalışmada bu durum mutlaka belirtilmelidir.
13. Yayınlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’ne aittir.
14. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, **Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi** Yayın Kurulu’na aittir.
15. Üniversiteler Yayın Yönetmeliğinin 6. maddesi uyarınca yazıların, dil, üslup ve içerik yönünden ilmî ve hukukî her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. Açıklanan görüşler, **Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi** Yayın Kurulunu herhangi bir şekilde bağlamaz.
16. **Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi**, atıf ve kaynakça yazımında İSNAD atıf sisteminin kullanılmasını şart koşturmaktadır.

17. **Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi'**nde yayımlanması kabul edilen yazıların telif hakkı Dergi Editörlüğü'ne devredilmiş sayılır.

18. **Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi'**nde yayınlanan makaleler iThenticate intihal tespit programıyla taranmaktadır.

19. Yayınlanmasına karar verilen makaleler için yazarlar tarafından ORCID numarası alınması gerekmektedir. (<https://orcid.org>)

20. Arap dilinde yazılan makalelerin, Arapça kaynakça yanında ikinci bir latine edilmiş kaynakçaya sahip olması zorunludur.

Makale yazım kuralları için bakınız:

<http://dergipark.gov.tr/tasavvur/writing-rules>

Tasavvur – Tekirdağ Theology Journal Publication Principles

1. Tasavvur / Tekirdag Theology Journal aims to contribute to the accumulation of national and international knowledge in the fields of theology and social sciences by publishing the original articles, compilation articles, publication evaluation and scientific meeting studies with national and international scientific qualities. In our journal, the original articles together with compilation articles, publication evaluation and scientific meeting presentations in the fields of the theology (religious researches and Islamic researches) and social sciences in Turkish, Arabic and English languages.
2. Tasavvur / Tekirdag Theology Journal is a refereed journal which is published twice a year (30th of June – 31th of December). Deadline to send articles for the June issue is 01th of April, and for the December issue the deadline is 01th of October. Studies sent after these dates are assessed for the next issue. Whether the articles sent to the journal are going to be published or not is decided in three months at the latest beginning from the deadlines, and then the owner of the study is informed.
3. The publication language of Tasavvur / Tekirdag Theology Journal is Turkish. Likewise, scientific studies in Arabic and English are published, too. Studies in other languages are decided by the editorial board. Articles have to consist of an abstract in Turkish (at least 150 words), key words (at least five concepts), also of an English title, English abstract (at least 150 words), keywords (at least five concepts). The articles have to include a bibliography that is prepared in the ISNAD citation style.
4. Articles to be published in the journal must be authentic and academic studies that are prepared with the research methods appropriate to their fields. Moreover; translations, book and symposium introductions, critiques and assessments that have the quality of a contribution to the scientific field are accepted, as well. For the publication of translation studies, the receipt of permission from the institution which published the study previously has to be presented.

5. The studies sent to the journal, should not be previously published in other journals or sent to be published in other journals. The author takes the legal responsibility related to the problems that may rise from this.
6. For processing the articles produced from paper, it is necessary to fill in the system by filling in a wet signed undertaking by author as "My work hasn't been published or will not be published." Dublication / reissue / scientific misleading / multicast is a criminal offense. According to the TUBITAK Editorial Ethics Board, duplication is to send or publish the same research results for more than one magazine publication. If an article has already been evaluated and published, any other publication is deemed duplication.
7. At most two study of an author (copyright or translation) can be published in an issue.
8. No copyright fee is paid to the author for the published articles.
9. Article application fee is not charced from the author.
10. No publishing fee is charged from the author.
11. All scientific and legal responsibility of the published study is incumbent on the author(s).
12. If the published study has been produced from a previously presented declaration or from a written dissertation, this must certainly be stated in the study.
13. All publication rights of the articles accepted to be published belongs to Tekirdag Namık Kemal University Faculty of Theology.
14. Tasavvur / Tekirdag Theology Journal Editorial Board has the decision making authority about the cases that are not mentioned here.
15. In accordance with the 6th article of the Universities Publication Guideline, authors have all kind of scientific and legal responsibilities in terms of the language, style and content of their articles.
16. Tasavvur / Tekirdag Theology Journal sets the condition that for the writing of references and bibliography ISNAD citation style. be used.

17. The copyrights of the articles that are accepted to be published in Tasavvur / Tekirdag Theology Journal are considered to be transferred to the journal's editorial board.
18. The articles published in Tasavvur / Tekirdag Theology Journal are scanned via iThenticate plagiarism detection program.
19. For the articles that are decided to be published, ORCID numbers are needed to be taken by the authors. (<https://orcid.org>)
20. It is imperative that articles written in Arabic language have a second latinized bibliography next to the Arabic.

Article writing rules see: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur/writingrules>