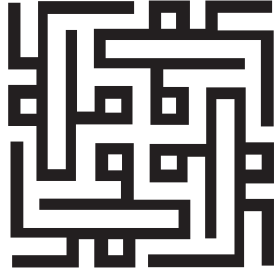


İSLÂMÎ İLİMLER DERGİSİ



İSLÂMÎ İLİMLER DERGİSİ | THE JOURNAL OF ISLAMIC SCIENCES

ISSN: 1306-7044
e-ISSN: 3023-7661

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

Sayı/Issue: 41 (Kasım/ November 2025)

Yayıncı | Publisher

Çorum Çağrı Eğitim Vakfı
Çorum Çağrı Education Foundation, TÜRKİYE
Hamit GÖKGÖZ
publisher@islamiilimlerdergisi.org

Yayımcı Sayfası | Publisher Page

<https://islamiilimlerdergisi.org/>

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü | Manager of Publication

Murat ERDEM
Çorum Çağrı Eğitim Vakfı
Çorum Çağrı Education Foundation, TÜRKİYE
muraterdemcagri@hotmail.com

Baş Editör | Editor in Chief

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

Editör | Editor

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

Editör Yardımcıları | Editorial Assistants

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

Dr. Firdevs Yıldız

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

Sosyal Medya | Social Media

Emre İLBARS

E-Yayım | Electronic Publication

30 Kasım | November 2025
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/islamiilimler>

Yönetim Yeri | Executive Office

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

Etik Beyan Adresi / Complaints

dergiislamiilimler@gmail.com

Dizinlenme Bilgileri | Indexing

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

Yayın Kurulu | Editorial Board

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

Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCI
<https://orcid.org/0000-0002-6524-4749>
Siirt Üniversitesi | University, TÜRKİYE
cerdemci@siirt.edu.tr

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

Prof. Dr. Şevket KOTAN
<https://orcid.org/0000-0002-6491-7235>
İstanbul Üniversitesi | University, TÜRKİYE
sevket.kotan@istanbul.edu.tr

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

Prof. Dr. Gürbüz DENİZ
<https://orcid.org/0000-0002-9651-9645>
Ankara Üniversitesi | University, TÜRKİYE
gurbuzdeniz2002@yahoo.com

Doç. Dr. Hakan TEMİR
<https://orcid.org/0000-0002-4142-6310>
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi | University, TÜRKİYE
h.temir@hotmail.com

Doç. Dr. Mehmet Nuri GÜLER
<https://orcid.org/0000-0001-6287-9573>
Yakın Doğu Üniversitesi | Near East University, KKTC
mnguler55@gmail.com

Doç. Dr. Mehmet YAŞAR
<https://orcid.org/0000-0003-3520-5973>
Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi | University, TÜRKİYE
mehmetyasar1985@hotmail.com

Dr. Andreas Görke
<https://orcid.org/0000-0002-3241-2048>
Edinburgh University, İSKOÇYA
a.goerke@ed.ac.uk

Dr. Metin Omer
<https://orcid.org/0000-0003-3898-6920>
Ovidius University of Constanta, ROMANYA
metin.omer@365.univ-ovidius.ro

Dr. Adriana Cupcea
<https://orcid.org/0000-0001-9001-0517>
Romanian Institute for Research on Minorities Issues, ROMANYA
adriana.tamasan@gmail.com

Danışma Kurulu | Advisory Board

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

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

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

Prof. Dr. Cemil HAKYEMEZ
<https://orcid.org/0000-0002-0525-1293>
Hitit Üniversitesi | University, TÜRKİYE
chyemez@gmail.com

Prof. Dr. Selim TÜRÇAN
<https://orcid.org/0000-0001-7618-3868>
Hitit Üniversitesi | University, TÜRKİYE
selimturcan@hitit.edu.tr

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

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

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

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

Prof. Dr. Serdar Kurnaz
<https://orcid.org/0000-0002-7883-4369>
Humboldt-Universität zu Berlin, GERMANY
serdar.kurnaz@hu-berlin.de

Prof. Dr. David Pestroiu
<https://orcid.org/0000-0002-5792-6176>
University of Bucharest, ROMANYA
pestroi@gmail.com

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

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

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

Doç. Dr. Mehmet Yaşar
<https://orcid.org/0000-0003-3520-5973>
Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi | University, TÜRKİYE
mehmetyasar1985@hotmail.com

Dr. Edip AKYOL
<https://orcid.org/0000-0003-0757-216X>
Samsun Üniversitesi | University, TÜRKİYE
akyoledib@gmail.com

Dr. Nurgül ÇELEBİ
<https://orcid.org/0000-0002-8011-0132>
Eötvös Lorand University | MACARISTAN
nurgul.clb@gmail.com

Alan Editörleri | Section Editors

İngilizce | English

Dr. Ayşe DEMİREL UÇAN

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

Marmara Üniversitesi | University

İlahiyat Fakültesi | Faculty of Theology, TÜRKİYE

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

aysedemirel2@gmail.com

Dr. Merve KURT PALANCI

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

Mardin Artuklu Üniversitesi | University

İlahiyat Fakültesi | Faculty of Theology, TÜRKİYE

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

mervepalanci@artuklu.edu.tr

Felsefe | Philosophy

Prof. Dr. Ahmet Erhan ŞEKERCİ

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

İstanbul Üniversitesi | University

İlahiyat Fakültesi | Faculty of Theology, TÜRKİYE

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

ahmetsekerici@gmail.com

Doç. Dr. Turgut AKYÜZ

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

Gümüşhane Üniversitesi | University

İlahiyat Fakültesi Faculty of Theology, TÜRKİYE

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

turgutmantiki@gmail.com

Dr. Öğr. Üyesi İzzet GÜLAÇAR

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

Muş Alparslan Üniversitesi | University

İlahiyat Fakültesi | Faculty of Theology, TÜRKİYE

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

izzetgulacar@gmail.com

Arş. Gör. Mustafa Dönmez

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

Muş Alparslan Üniversitesi | University

İlahiyat Fakültesi | Faculty of Theology, TÜRKİYE

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

mstfdnmz1@hotmail.com

Eğitim | Education

Doç. Dr. Muhammed Muhdi GÜNDÜZ

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

Siirt Üniversitesi | University

İlahiyat Fakültesi | Faculty of Theology, TÜRKİYE

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

mehdi.g82@gmail.com

Hadis | Hadith

Doç. Dr. Yusuf SUIÇMEZ

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

Yakın Doğu Üniversitesi | Near East University

İlahiyat Fakültesi | Faculty of Theology, KKTC

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

ysuicmez@gmail.com

İslam Hukuku | Islamic Law

Dr. Öğr. Üyesi Hatice Kübra KAHYA

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

İstanbul Üniversitesi | University

İlahiyat Fakültesi | Faculty of Theology, TÜRKİYE

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

hatice.kahya@istanbul.edu.tr

Öğr. Gör. Kübra NUGAY

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

University of Bergen

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

kubra.nugay@uib.no

Kelam | Islamic Theology

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet AKTAŞ

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

Mardin Artuklu Üniversitesi | University

İlahiyat Fakültesi | Faculty of Theology, TÜRKİYE

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

aktashmehmet@gmail.com

Dr. Öğr. Üyesi Güvenç ŞENSOY

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

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi | University

İlahiyat Fakültesi | Faculty of Theology, TÜRKİYE

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

guvenc.sensoy@beun.edu.tr

Dr. Muhammet Emin EFE

<https://orcid.org/0000-0002-2531-8950>

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi | University

İlahiyat Fakültesi | Faculty of Theology, Türkiye

<https://ror.org/05rsvp09>

eminefe@comu.edu.tr

Dinler Tarihi | History of Religions

Dr. Öğr. Üyesi Yunus KAYMAZ

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

Bingöl Üniversitesi | University

İlahiyat Fakültesi | Faculty of Theology, TÜRKİYE

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

ykaymaz@bingol.edu.tr

Tarih | History

Dr. Öğr. Üyesi Samet ŞENEL

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

Trabzon Üniversitesi | University

İlahiyat Fakültesi | Faculty of Theology, TÜRKİYE

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

sametsenel@trabzon.edu.tr

Tefsir | Tafsir

Dr. Merve KURT PALANCI

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

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

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

mervepalanci@artuklu.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi H. İbrahim GÖRGÜN

<https://orcid.org/0000-0002-3146-5148>

Kastamonu Üniversitesi | University
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Theology

<https://ror.org/015scty35>

hgorgun@kastamonu.edu.tr

Öğr. Gör. Mehmet Emin BELİKTAY

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

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

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

mehmeteminbeliktay@artuklu.edu.tr

Arap Dili ve Edebiyatı | Arabic Language and Literature

Doç. Dr. Cumali BAYLU

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

Diyanet Akademisi Başkanlığı, TÜRKİYE

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

cumalibaylu@gmail.com

Dr. Öğr. Üyesi Muahmet ÇELİK

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

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

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

makulvemakbul@hotmail.com

Tasavvuf | Mysticism

Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Yusuf AKBAK

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

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

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

muhammedyusuf.akbak@gop.edu.tr

Edebiyat | Literature

Dr. Rıdvan SAİTOĞLU

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

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

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

r.kabak@alparslan.edu.tr

Sosyoloji | Sociology

Dr. Öğr. Üyesi Hasan SARI

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

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

<https://ror.org/056hcgc41>

hasan.sari@mku.edu.tr

Dini Musiki | Religius Music

Doç. Dr. Tacetdin Bıyık

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

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

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

tacetinbiyik@hotmail.com

Yazım ve Dil Editörleri | Redaction

Öğr. Gör. | Specialist Lec. Emre İlbars

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

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

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

emre.ilbars@neu.edu.tr

Dr. Firdevs Yıldız

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

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

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

firdevsyildiz@sakarya.edu.tr

Dr. Kadir TÜRKMEN

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

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

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

k_turkmen@outlook.com

Öğr. Gör. | Specialist Lec. Meryem SEZGİN

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

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

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

meryemsezginn@hotmail.com

Doktora Öğrencisi | Ph.D. Student Gülay ÖZKAN KONUK

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

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

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

gulayozkan007@gmail.com

İçindekiler | Contents

Araştırma Makaleleri | Research Articles

Canan Tatar

Çalışan Kadının Aile Bütçesine Katkıda Bulunmasının İslam Hukuku
Açısından İncelenmesi / Analysing The Contribution of the Working
Woman to the Family Budget in Terms of Islamic Law 1

Gülnur Külünkoğlu

Abdülaziz Çaviş'in Tefsirinde Aktüel Konular / Actual Issues in 'Abd al-'Azîz Jâwish's Tafseer 25

Abdurrahman Atalay

İlk Mekteplerdeki Din Derslerinin Mantığı: Muallim Abdülbaki Örneği / The Logic Behind
Religious Education in Primary Schools: The Example of Muallim Abdülbaki 45

Recep Koyuncu

Kırâat İlminde Zevâid Türü Çalışmalar: İbnü'l-Kâsîh'ın Mustalahu'l-İşârât
Adlı Eseri Üzerinde İnceleme / Zawâid Type Studies in the Science of Qiraat:
An Analysis of Ibn al-Qâshîh's Mustalâh al-Ishârât 65

Süleyman Gür

Seyyid Muhammed Lübbî Efendi ve Tuhfetü'l-Fethiyye Adlı Fetih Sûresi Tefsiri:
İnceleme ve Metin / Sayyid Muḥammad Lubbî Efendi And His Tafsîr Of Sûrat
Al-Fathḥ Titled Tuḥfat Al-Fathîyya: Analysis and Edition of the Text 85

Mahmut Tekin

Klasik Nahivde Bir Tenkit Üslubu: Molla Musa el-Celâlî'nin Çârperdî'ye Yönelttiği
Eleştirilerin Analizi / A Critical Style in Classical Syntax: An Analysis of
Molla Musa al-Jalâlî's Criticisms Directed at Jârbardî 115

İbrahim Erol

Lâmekânî, Hüdâyî, Ümmî Sinanzâde ve Yâkub Halvetî Gelgitinde Gezgini
Bir Etvâr-ı Seb'a Risâlesi / A Peripatetic Treatise on the Atwâr-i Seb'a in
the Sway of Lâmekânî, Hudâyî, Ummî Sinanzâde and Yâqub Khalvetî 133

Mustafa Murat BATMAN

Kur'an'ın Metinsel Bütünlüğüne Dair Metodolojik Arayışlar:

Meydânî'nin Kavâidü't-Tedebbürî'l-Emsel İsimli Eseri Üzerine Bir İnceleme /

Methodological Pursuits Concerning the Textual Coherence of the Qur'an:

An Analysis of al-Maydânî's Qawâid al-Tadabbur al-Amthal 153

Yahya Arslan

Ömer Nasuhi Bilmen'in Tefsirinde Müşkilü'l-Kur'an'a Yaklaşımının İncelenmesi /

The Analysis of Ömer Nasuhi Bilmen's Approach to Mushkil Al-Qur'ân in His Tafsîr 177

Talha Özdemir

İslâm'ın İlk Mescidi Bağlamında Hz. Peygamber Döneminde İnşa Edilmiş Mescitler /

Mosques Built During the Period of the Prophet in the Context of the First Mosque of Islam ..197

Mücahid Kaya

Alman-Yahudi Oryantalist Josef Horovitz'in Hz. Muhammed ve Hadis

Literatürüne Bakışı / Josef Horovitz's Approach in Jewish-German

Orientalism to the Prophet Muhammad and Hadith Literature 213

Burhan Çonkor

Hikem Literatürüne Kadim Bir Katkı: Ebû Ali Hüseyin b. Yahya Ez-Zendevistî ve

el-Hikmetü'l-ḥalîqa Adlı Eseri / An Ancient Contribution to The Literature of Khikmah:

Abû Alî Hüsayn b. Yahya Ez-Zendevistî And His Work Al-Hikmah Al-Khalîqa 231

Mehmet Hanefi Sanır

İbnü'l-Hâc el-Abderî'nin Tasavvufî Perspektifinde Manevî İdrakin Merkezi Olarak Kalp /

Ibn al-Ḥāj al-Abdarî's Sufi View of the Heart as the Core of Spiritual Cognition.....253

Vehbi Cansız - Ersin Çelik

Şîî/İmâmî Gelenekte Ahkâmü'l-Kur'ân Literatürü /

Ahkam al- Qur'ân Literature in the Shî'a/Imâmî Tradition 275

Zehra Gülay Tokmak

Arap Edebiyatı Tarihinde Engel Tanımayan Bir Dostluk Modeli

"el-A'mâ ve'l-Basîr" İbn Câbir el-Endelüsî ve Ebû Ca'fer er-Ruaynî /

A Friendship Model Beyond Disability in the History of Arabic Literature:

"al-A'mâ wa'l-Basîr" Ibn Jâbir al-Andalusî and Abû Ja'far al-Ru'aynî 297

Ümmügülsüm Aksoy Kaya

Platon'un Felsefesinde Kötülük Tasavvurunun Teistik Filozoflar Üzerindeki Etkisi /

The Influence of Plato's Understanding of Evil on Theistic Philosophers.....315

Abdulkadir Turan

Abbâsî Halifesi Nâsır-Lidînillâh'ın İktidarında Sûfî Çevrelerin Yeri /

The Position of Sufi Circles in the Reign of 'Abbâsîd Caliph Nâşir Li-Dîn Allâh.....331

Muhammed Salih Sürücü

Dolaylamalı Anlatımların Ontolojik Zemini: Karîne ve Alâka / The Ontological Basis of
Periphrastic Expression: Contextual Inference (Qarîna) and Semantic Relation (‘Alâqa) 351

Bilal Baş

The Academic Study of Religion in Türkiye At Its Centenary: A Snapshot Assessment of
Recent Scholarship / Yüzüncü Yılında Türkiye’de Dinler Tarihi: Mevcut Durum Analizi.....379

Muhammed Emin Şimşek

Gençlerin Dini Bilgi Edinme Süreçlerinde Kaynak Tercihleri, Güven Algısı ve Rehberlik
İhtiyaçlarına Yönelik Bir Araştırma / A Research on Young People’s Source Preferences,
Perception of Trust and Guidance Needs in the Process of Obtaining Religious Information ...391

Mesut Çakır

Kur’ân-Hadis İrtibatı Üzerine Kavramsal Bir İnceleme: Mirkâtü’l-Mefâtîh Örneği
A Conceptual Analysis of The Qur’ân-Hadîth Relationship: The Case of Mirkât al-Mafâtîh 413

Bilal Kartal

Üniversite Öğrencilerinin Din Temelli Afet Algıları ile Psikolojik Maruziyet
Etkilerinin İncelenmesi / Investigating the Effects of Religion-Based Disaster
Perception on Psychological Exposure of University Students.....433

Fevzi Rençber - Osman Bilen

Sosyal Hizmetler Aracılığıyla Toplumsal Dayanışmayı Güçlendiren
Mekânlardan Biri Olarak Cemevleri / Cemevis as One of the
Places Strengthening Social Solidarity through Social Services 449

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

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



Çalışan Kadının Aile Bütçesine Katkıda Bulunmasının İslam Hukuku Açısından İncelenmesi

Canan Tatar

<https://orcid.org/0000-0002-7493-7037>

Dr. Öğr. Üyesi, Ege Üniversitesi, Birgivi İlahiyat Fakültesi,
İslam Hukuku Anabilim Dalı, İzmir, Türkiye

<https://ror.org/05xv0p989>

canantatarr@gmail.com

Atıf Bilgisi:

Tatar, Canan. "Çalışan Kadının Aile Bütçesine Katkıda Bulunmasının İslam Hukuku Açısından İncelenmesi". *İslami İlimler Dergisi* 41 (Kasım 2025), 1-23. <https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1613812>.

Makale Türü:

Araştırma Makalesi

Etik Beyan:

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. (Bu makale "İslam Hukukunda Bir Eş Olarak Kadının Ailedeki Ekonomik Konumu" isimli doktora tezinden istifade edilerek üretilmiştir).

Etik Kurul İzni:

Araştırma için herhangi bir etik onay ve bilgilendirilmiş onam gerekmemektedir.

Geliş Tarihi:

05 Ocak 2025

Kabul Tarihi:

03 Temmuz 2025

Yayın Tarihi:

30 Kasım 2025

Hakem Sayısı:

Bir İç Hakem – En Az İki Dış Hakem

Değerlendirme:

Çift Taraflı Kör Hakemlik

Benzerlik Taraması:

Yapıldı - intihal.net

Çıkar Çatışması:

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman:

Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.

Etik Bildirim:

dergiislamiilimler@gmail.com

Lisans:

CC BY-NC 4.0

Öz: Günümüzde kadının çalışması yaygın bir hale gelse de onun çalışmasına ve kazancının değerlendirilmesine ilişkin tartışmalar güncelliğini korumaktadır. Evin malî idaresinden kimin hangi oranda sorumlu olduğu konusu, özellikle karı-kocanın birlikte çalıştığı çift gelirli ailelerde, eşler arasındaki en problemli meselelerden birini teşkil etmektedir. Meseleyi böylesi bir problematik noktasına taşıyan husus, kadının aile bütçesine katkıda bulunmak zorunda olup olmadığına yönelik sorudur. Makale, fıkıhta bu soruya nasıl yaklaşıldığını ve ne tür çözümler sunulduğunu ortaya koymayı amaçlamaktadır. Fıkıhta kadının genel olarak evin tertip ve düzeni ile çocukların bakımını sağlaması, kocanın ise dışarıda çalışarak kazanç elde etmesi gerektiği şeklinde yaygın bir anlayış bulunmaktadır. Genel olarak aile hukukunun çerçevesi de evlilik sözleşmesiyle birlikte eşlerin sahip olduğu hak ve sorumluluklardan hareketle belirlenmiştir. Bu hak ve sorumlulukların, hem evin malî ve genel anlamdaki idaresi hususunda hem de kadının aile bütçesine katkıda bulunmasına ilişkin meselelerde etkin bir rolü olduğu için fıkıhta konuyla ilgili tüm teorisinin neredeyse bu zemine dayandığı görülmektedir. Konuya dair tartışmanın temelinde ise genellikle kadının çalışmasıyla ilgili meseleler yer almaktadır. Çünkü kadının aile bütçesine katkısının söz konusu olması durumu, çalışması ve bunun sonucunda elde ettiği kazançla ilgili değerlendirmelerin ikinci adımını oluşturmaktadır. Her ne kadar bu durum konunun, kadının çalışmasına ilişkin tartışmalı hususlardan bağımsız olarak ele alınmasını zorlaştırsa da makalede bu tartışmalı hususlardan ziyade, çalışan kadının kazancının/maaşının ne şekilde değerlendirileceğine ve aile bütçesine katkıda bulunmasının gerekli olup olmadığına odaklanılacaktır. Bununla birlikte kadının çalışması hususuna değinmeyi gerektiren noktaların varlığı, sınırlı da olsa bu tartışmalara yer vermeyi gerektirecektir. Bu bağlamda mesele, kadının çalışması sonucunda elde ettiği kazancın, evin malî idaresi hususunda ona bir sorumluluk yükleyip yüklenmediği açısından incelenecektir. Yapılan araştırma sonucunda konuya daha çok eşlerin hak ve sorumlulukları açısından yaklaşıldığı, ailenin ve toplumun maslahatının öncelendiği ortaya konulacaktır. Çalışma, klasik ve modern dönemdeki fakihlerin görüşleri birlikte ve karşılaştırmalı şekilde analiz ederek kadının aile bütçesine katkıda bulunmasını, hem teorik ve pratik açıdan ele alması hem de eşler arasında çıkması muhtemel sorunlara yönelik çözüm önerileri sunan yaklaşımlara yer vermesi açısından literatürdeki diğer çalışmalardan ayrılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Kadın, Aile Bütçesi, Malî İdare, Hak ve Sorumluluk.



Analysing The Contribution of the Working Woman to the Family Budget in Terms of Islamic Law

Canan Tatar

<https://orcid.org/0000-0002-7493-7037>

Asst. Prof. Dr., Ege University, Birgivi Faculty of Theology,
Department of Islamic Law, İzmir, Türkiye

<https://ror.org/05xv0p989>

canantatarr@gmail.com

Citation:	Tatar, Canan. "Analysing The Contribution of the Working Woman to the Family Budget in Terms of Islamic Law". <i>İslami İlimler Dergisi</i> 41 (November 2025), 1-23. https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1613812
Article Type:	Research Article
Ethical Statement:	This article has been derived from the doctoral dissertation entitled " <i>The Economic Status of Women as a Spouse in Islamic Law</i> ." (This article is derived from the doctoral dissertation entitled " <i>The Economic Status of Women as a Spouse in Islamic Law</i> ")
Ethics committee approval:	The research does not need any ethical approvals or informed consent.
Date of submission:	05 January 2025
Date of acceptance:	03 July 2025
Date of publication:	30 November 2025
Reviewers:	One Internal & At Least Two External Reviewers
Review:	Double-blind
Plagiarism checks:	Yes - intihal.net
Conflicts of Interest:	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
Grant Support:	No funds, grants, or other support was received.
Complaints:	dergiislamiilimler@gmail.com
License:	CC BY-NC 4.0

Abstract: Although women's participation has become widespread, debates concerning their employment and the treatment of their earnings persist.. in dual-income families the issue of who is responsible for the financial management of the house and to what extent, a key point of contention between spouses. At the heart of this debate lies the question of whether women are obliged to contribute to the family budget. The article examines to reveal how this question is approached in fiqh and what kind of solutions are offered. Classical fiqh generally assigns domestic management and childcare to women, while men are expected to support the family financially. The broader framework of family law is determined by the rights and duties codified in the marriage contract. Because these rights and responsibilities shape both the financial and overall governance of the house and directly inform debates over a women's contribution to the family budget, it is seen that almost the entire fiqh discourse is based on this foundation. The discussion is driven chiefly by questions about women's employment. A woman's financial contribution becomes secondary inquiry after the legitimacy and scope of her work, and the income it yields, have been assessed. This interdependence makes it difficult to treat the topic apart from the controversial issues on women employment; nevertheless the present article focuses on the juridical evaluation of a working woman's earnings, specifically, whether she should contribute to the family budget, while touching on broader employment debates only where essential for context. The study examines whether a woman's income imposes a legal duty to manage or subsidize household finances. The findings show that, this issue is within the framework of reciprocal spousal rights and duties, consistently prioritizing the welfare of both family and society. The study fills the gap in the literature by integrating theoretical analysis with practical implications, offers fresh insight and proposes fiqh-based solutions to potential marital disputes in dual-income households.

Keywords: Islamic Law, Woman, Family Budget, Financial Administration, Rights and Responsibilities.

Giriş

İslam hukukunda kadın miras ve hibe gibi farklı varlık transfer yöntemleriyle kazanç elde ettiği gibi kesbi, yani çalışmasıyla da kazanç elde edebilir. Fakat kadının çalışması ve elde ettiği kazan- cın nasıl değerlendirileceği geçmişte olduğu gibi günümüzde de İslam hukukundaki en tartışmalı meseleler arasında yer almaktadır. Kadının evin malî idaresinden sorumlu olmadığı için çalışmak zorunda da olmadığı şeklindeki düşünce ile çalışan kadının kazancı üzerindeki tasarruf yetkisi ve kocanın kadının kazancı üzerinde tasarruf yetkisi olup olmadığı meselesi doğrudan ilişkilidir. Dolayısıyla eşlerin kendi kazançları ile birbirlerinin kazançları üzerindeki tasarruf yetkileri kadı- nın aile bütçesine katkıda bulunmasına ilişkin konuların zeminini oluşturmaktadır. Bu argümana dayanarak makalenin problematiğini ve özünü oluşturan sorular şu şekilde belirlenmiştir:

Çalışan kadın kazancıyla aile bütçesine katkıda bulunmak zorunda mıdır? Kadın kendi kazancı üzerinde tasarruf yetkisine sahip midir? Koca kadının kazancı üzerinde tasarruf yetkisine sahip midir? Çalışmanın problematiğini oluşturan soruların arka planında fıkıhta kadının çalışmasına yönelik tartışmalı hususlar bulunmakla birlikte, bu meselelere sadece kadının bütçeye katkısını doğrudan etkilediği oranda sınırlı bir şekilde yer verilecektir. Bu çerçevede bahsi geçen sorulara verilen cevaplarla birlikte, kadının aile bütçesine katkısı ve evin malî idaresi üzerindeki etkisi ortaya konmaya çalışılacaktır. Dolayısıyla çalışmanın amacı, klasik ve modern dönem yaklaşımlar bağlamında çalışan kadının aile bütçesine katkıda bulunmak zorunda olup olmadığının ortaya çıkarılmasıdır. Buna ek olarak özellikle günümüzde eşler arasında sorun teşkil eden meselele- rin çözüme kavuşturulmasına imkân sunan yaklaşımların görünür kılınmasıdır. Bu doğrultuda çalışmada, nitel araştırma yöntemi benimsenmiştir.^[1] Verilerin analizinde tümevarım yöntemi uygulanmıştır. Ayrıca doküman analizi, literatür taraması ve içerik analizi teknikleri kullanılmıştır. Klasik ve modern dönem fakihlerin görüşleri karşılaştırmalı şekilde ele alınarak analiz edilmiştir.

Klasik fıkıh literatürüne bakıldığında, kadının aile bütçesine katkıda bulunmasına ilişkin mese- lelerin, aile hukuku kapsamındaki nikah ve talakla ilgili birçok konunun içinde doğrudan olmasa da dolaylı olarak yer aldığı görülmektedir. Örneğin kadının ve erkeğin malî hak ve sorumlulukları bağlamında ele alınan nafaka ve mehir konuları, fıkıhta kadının bütçeye katkısını ortaya koyma noktasında merkezde yer alan konulardan biridir. Ayrıca klasik fıkıhta ev eşyalarının paylaşımına yönelik çeşitli taksimatlar yapılmıştır. Bu görüşlerde temelde mal ayrılığı ilkesine göre hareket edilmiştir.^[2] Kadının borçlar hukukunda yer alan alım satım ve kira akitlerinin yanı sıra mudârebe ve müşâreke gibi ortaklık ifade eden ve bunların dışında teberru mahiyetindeki çeşitli akitlere taraf olup olamayacağına dair meseleler de malî tasarruf yetkisine ve bunların sınırlarına işaret eden diğer örnek konular arasındadır.^[3] Makalede belirlenen amaç doğrultusunda klasik fıkıh literatürü bu bağlamlar özelinde kullanılmıştır.

Modern fıkıh literatüründe ise konunun kapsamı klasik fıkıh literatüründeki meselelerle ben- zerlik göstermekle birlikte dönemin sosyo-kültürel yapısının bir sonucu olarak daha kapsamlı bir

[1] Nitel araştırma, insanın kendi potansiyelini anlaması ve çabasıyla inşa ettiği sosyal yapı ve sistemlerin derinliklerini keşfetmek amacıyla geliştirdiği bilgi üretme biçimi olarak ifade edilmektedir. Detaylı bilgi için bkz., Ali Baltacı, "Nitel Araştırma Süreci: Nitel Bir Araştırma Nasıl Yapılır?", *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C: 5/1 (2019), 370.

[2] Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas Şafî, *el-Ümm*, thk. Ahmed Bedreddîn Hassûn, (Beyrut: Dâru Kuteybe) 10/328-329; Ebu Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, thk. Muhammed Münîr ed-Dîmeşkî, (Kahire: Mektebetü'l Cumhuriyyetü'l Arabiyye, 1970), 11/722-723; Burhanüddin Mahmûd b. Ahmed b. Abdilaziz Merğînânî Burhaneddin, *el-Muhitü'l-Burhânî fî'l-fikhi'n-Nu'mani*, thk. Ahmed İzzü İnâye ed-Dîmaşkî, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türası'l-Arabi, 2003), 3/399. Ayrıca konuyla ilgili detaylı bilgi için bkz., Nargül, Veysel, "Karı-Koca Mallarının İdaresi Üzerine Mukayeseli Bir Etüd", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 20, (2012), 289-316.

[3] Mâverdi, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb Mâverdi, *el-Hâvi'l-Kebîr hüve Şerhu Muhtasarı'l Müzenî*, thk. Ali Mu- hammed Muavviz ve Adil Ahmed Abdülmevcûd, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 10/495-496; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *el-Muğni*, thk. Abdusselam Muhammed Ali Şâhîn, (Dârü'l Kütübi'l İlmiyye, 2004), 4/ 330-332; İbn Teymiyye, Şeyhulislâm Takiyyüddin Ahmed b. Abdulhâlîm, *Mecmû' Fetâvâ*, tertib, Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım, ('bs.y', 't.y.') 30/145.

şekle bürünmüştür. Klasik fıkıh literatüründen farklı olarak modern fıkıh literatüründe konu hem müstakil başlıklarda hem de çeşitli meselelerde ya kitap ve kitap bölümü ya da makaleler şeklinde daha doğrudan karşımıza çıkmaktadır. Kadının aile bütçesine katkısı, modern literatürde daha ziyâde kadının çalışmasının fikhî kuralları ya da çalışmasının nafaka hak ve sorumluluğu üzerindeki etkisi açısından incelenmiştir.^[4] Bu bağlamda bir nevi ansiklopedi mâhiyetine sahip olan Abdülkerim Zeydan'ın on bir ciltlik "Mufasssal" ^[5] isimli eseri, taşıdığı önem bakımından burada özellikle kullanılmıştır. Mufasssal'ın yanı sıra, "İslam Fıkıh Akademisi"nin kararlarının yer aldığı çok sayıda makale de istifade edilen diğer kaynaklar arasındadır. Bunlara ilaveten konuyu hukukî ve iktisadî yönleriyle detaylı bir şekilde ele alan, Hilye bnt. İbrahim et- Tuveycerî'nin "Amelü'l Mer'e fi'l Fikhî'l İslâmî" isimli doktora tezi ve Usâme b. Hâşim el- Cefrî'nin "el-Âsârü'l İktisâdiyye ve'l İctimâiyye li-ameli'l Mer'e" isimli doktora tezi de tartışmalar bağlamında atıf yapılan diğer kaynaklardır.^[6]

Türkiye'deki çalışmalara bakıldığında ise, genellikle Kur'an'da, hadislerde ve İslam hukukunda kadının konumuna, mali hak-sorumluluklarına ve mal rejimlerine ilişkin çalışmalar bulunmakla birlikte, doğrudan kadının aile bütçesine katkısına yönelik bir çalışma olmadığı görülmektedir.^[7] Elinizdeki makalenin ortaya çıkmasının sebeplerinden biri de bu boşluğun doldurulmasına katkı sunmaktır. Bunu her iki eşin de çalıştığı çift gelirli aileler özelinde, kadının aile bütçesine katkıda bulunmasını teorik ve pratik açıdan kendi başına ele alarak ve eşler arasında çıkması muhtemel sorunlara yönelik çözüm önerileri sunan yaklaşımlara yer vererek yapmaktadır.

Fakihlerin görüş ve gerekçeleri hem klasik hem de modern dönem bakımından ele alınıp değerlendirilmekte ve bu değerlendirmeler etrafında makalenin akışı üç ayrı başlık ve alt başlıklarla birlikte örülmektedir. Buna göre makalede ilk olarak, bütün yaklaşımların çıkış noktasını oluşturan eşlerin hak ve sorumluluklarını esas alan yaklaşıma, ardından meseleyi, eşlerin malî tasarruf yetkisiyle mal rejimi çerçevesinde değerlendiren ikinci yaklaşıma ve son olarak da eşler arasındaki anlaşmayı ve örfü esas alan üçüncü yaklaşıma yer verilmektedir.

1. Eşlerin Hak ve Sorumluluklarını Esas Alan Yaklaşım

Kadının aile bütçesine katkıda bulunmasının gerekli olup olmadığı konusunda, ilk olarak meseleyi eşlerin hak ve sorumlulukları bağlamında ele alan yaklaşım gelmektedir. Nitekim eşler evlilik sözleşmesiyle birlikte bir taraftan bazı hakları elde ederler. Diğer taraftan da bazı sorumluluklarla yükümlü hâle gelirler. Evin malî idaresi konusunda en belirleyici olan da nafaka hak ve sorumluluğudur. Eşlerin diğer hak ve sorumlulukları ise genelde nafaka hak ve sorumluluğundan hareketle belirlenmektedir.

[4] Hind Mahmûd el- Havlî, *Amelü'l Mer'e (Davâbituhu, Ahkâmuhu ve Semerâtuhu)*, (Dimeşk: Dârü'l Fârâbî, 2001); Şevâbek, Adnan Dayfullah Abdul Hâdî, *Amelü'l Mer'e fi'l Fikhî'l İslâmî*, (Amman: Dârü'l Esediyye, 2007); Hannân Ahmed el- Kattân, *"Amelü'z- Zevce Eseruhu fi nafakatiha'l usriyye"*, (2009)

[5] Abdülkerim Zeydan, *el-Mufasssal fi ahkâmî'l-mer'e ve'l-beytü'l-müslim fi's-şeriatî'l-İslâmiyye*, Cilt: 11, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993).

[6] Usâme b. Hâşim b. İdrûs el- Cefrî, *El-Âsârü'l İktisâdiyye ve'l İctimâiyye liameli'l Mer'e*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, (Suûd: 2000); Kutub Mustafa Sânu, "Fi Nafakati'iz- zevceti ve mürettebiha ve ameliha, ru'yeti menheciyyeti", *Mecelletü'l Mecmau'l Fikhî'l İslâmî ed-Duvelî, İhtilâfâtü-z Zevc ve Zevceti'l Muvazzafati*, 1/16 (2007); Abdu'l Lâtif Mahmûd Âli Mahmûd, "İhtilâfâtü'z-Zevci ve'z-zevceti'l Muvazzafati", *Mecelletü'l Mecmau'l Fikhî'l İslâmî ed-Duvelî, İhtilâfâtü-z-Zevc ve Zevceti'l Muvazzafati*, 1/16 (2007); Tuveycerî, Hilye bnt. İbrahim, *"Amelü'l mer'e fi'l fikhî'l İslâmî"*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, (Suûd: 2010).

[7] Konuyla ilgili bazı çalışmalar için bk.; Necla Yasdıman Demiröven, *Kur'an-Sünnet-Fıkıh Bağlamında Kadının Evlilikteki Hakları*, (Cemre Yayıncılık: İzmir, 2013); Hülya Terzioğlu, *Maturidi'de Kadın Algısı*, Gökkuşbu Yayınları, 2018; Şule Albayrak, *Kadın Olmak (İslam, Gelenek, Modernlik ve Ötesi)*, (İz Yayıncılık: İstanbul, 2019); Rıza Savaş, *İslam'ın İlk Asrında Kadın*, İstanbul, Siyer Yayınları, 3.Basım, 2019; Yavuz Köktaş, *Kadınla İlgili Hadisler*, (İnsan Yay: İstanbul, 2019) ; Halil İbrahim Acar, *İslam Hukukunda Kadınlara Yönelik Hükümler*, (Ensar Yayıncılık: İstanbul, 2021); Merve Yiğitoğlu, *İslam Aile Hukuku Açısından Mal Rejimi Sözleşmeleri*, (Kitâbî Yayıncılık, İstanbul, 2024).

1.1. Eşlerin Malî Hak ve Sorumlulukları

Konuyu eşlerin hak ve sorumlulukları zemininde tartışan fakihler genel olarak iki görüşe sahiptir. İlk görüşü savunanlar, kadının aile bütçesine katkıda bulunmak zorunda olmadığını ileri sürmüşlerdir. Görüşün arka planında iki durum söz konusudur. Bunlardan birincisi, kadının malî sorumluluğunun olmaması nedeniyle çalışmasının dolayısıyla aile bütçesine katkıda bulunmasının gerekli olmadığı düşüncesiyle ilgilidir.^[8] Zira kadının evin malî idaresinden sorumlu olmadığı konusunda fakihler arasında ittifak vardır.^[9] Bu sebeple kadının nafakasının bir başka ifadeyle barınma, beslenme ve giyim gibi temel ihtiyaçlarının kocası tarafından karşılanması gerekmektedir. Dolayısıyla konu, fıkıhta kadının malî hakları, kocanın ise malî sorumlulukları kapsamında ele alınarak çeşitli naklî ve aklî delillerle gerekçelendirilmiştir.

Klasik dönemdeki fakihlerin kadının malî hakları konusunda delil olarak sunduğu naklî gerekçeler genel itibariyle benzerdir. Özellikle çocuğun süt emzirilmesi ve boşanmayla ilgili hükümlerin yer aldığı Talâk sûresinin 6. ve 7. âyetleri^[10] ile Bakara sûresinin 233. âyeti^[11] hemen hemen tüm mezhepler tarafından nafaka sorumluluğunun kadının kocasına ait olduğu konusunda delil olarak zikredilmektedir.^[12] Ancak zikredilen âyetlere ilaveten eşlerin malî hak ve sorumlulukları hususunda tartışmanın merkezinde özellikle Nisâ sûresinin 34. âyeti yer almaktadır: İlgili âyette şöyle buyrulmaktadır:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا

“Allah’ın insanlardan bir kısmını diğerlerine üstün kılmasına bağlı olarak ve mallarından harcamaları sebebiyle erkekler kadınların yöneticisi ve koruyucusudurlar. Sâliha kadınlar Allah’a itaatkârdırlar. Allah’ın korumasına uygun olarak, kimsenin görmediği durumlarda da kendilerini korurlar. (Evlilik hukukuna) baş kaldırmamasından endişe ettiğiniz kadınlara öğüt verin, onları yataklarda yalnız bırakın ve onları dövün. Eğer size itaat ederlerse artık onların aleyhine başka bir yol aramayın; çünkü Allah yücedir, büyüktür.”^[13]

Fıkıhta, evin hem genel hem de malî anlamdaki idaresine yönelik hükümler belirlenirken etkin bir şekilde kullanılan âyetten hareketle belirlenen hükümler, kocanın evi geçindirme

[8] Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 9/495-496; Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi'*, 2/645-646; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 7/15-16; Şîrâzî, *el-Muhezzeb*, 3/148-149, 162; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 4/344-345; Hattâb, *Mevâhibu'l-Celîl*, 5/551-552; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 4/304-305; Buhâtî, *Keşşâfu'l-kanâ'*, 4/408, 410-413.

[9] Şafîî, *el-Ümm*, 10/295; İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsar*, 9/235; Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi'*, 3/347; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/41; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 7/156.

[10] İlgili âyetlerde Allah Teâla şu şekilde buyurmaktadır: “O kadınları, durumunuza uygun olarak kendi oturduğunuz yerde oturtun ve onların imkânlarını daraltmak yoluyla kendilerine zarar vermeye kalkışmayın. Eğer gebe iseler, doğum yapıncaya kadar nafakalarını karşılayın. Sizin hesabınıza (çocuğunuzu) emzirirlerse onlara karşılığını ödeyin ve aranızda güzelce konuşup anlaşın. Anlaşmakta zorlanırsanız bu durumda o erkeğin hesabına başka bir kadın emzirecektir.” et-Talâk 65/6; “Varlıklı olan varlığından harcasın, rızık daralmış bulunan da Allah’ın kendisine verdiği kadarından harcasın. Allah kimseyi kendi verdiğinden fazlasıyla yükümlü tutmaz. Allah bir güçlüğün ardından bir kolaylık sağlayacaktır.” et-Talâk 65/7.

[11] İlgili âyette şöyle buyrulmaktadır: “Emzirmeyi tamamlamak isteyen için analar çocuklarını tam iki yıl emzirirler. Onların normal ölçülerde yiyecek ve giyeceklerini sağlamak da çocuk kendisinden olanın (babanın) borcudur.” el-Bakara 2/233.

[12] Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr hüve Şerhu Muhtasaru'l Müzenî*, 11/ 413-414; Kâsani, *Bedâi'u's-Sanâi' u's-Sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, 3/347; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, 2/41; İbn Teymiyye, *Mecmû' Fetâvâ*, 34/80; Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed el-Hatîb eş-Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meânî elfâzi'l-Minhâc*, nşr. Muhammed Halil Aytânî, (Beyrut: Dâru'l Mârifet, 1997) 3/435; (Ayrıca, Bakara sûresinin 228. âyeti ve Tâha sûresinin 117. âyeti de nafaka konusunda delil olarak kullanılan âyetler arasındadır.)

[13] Nisâ sûresinin 34. âyetinde geçen نُشُوزَهُنَّ ve أَضْرَبُوهُنَّ ifadelerine yönelik farklı bir meal öneriği için bkz., “Erkekler, hanımlarını koruyup kollamakla görevlidirler. Bu, Allah’ın her birine diğerinde olmayan üstünlükler vermesi ve erkeklerin mallarından (eşleri için) harcamaları sebebiyledir. İyi kadınlar, Allah’a içten boyun eğen ve Allah’ın korumasına karşılık kimse görmezken de kendilerini özenle koruyanlardır. Ayrılmasından korktuğunuz kadınlarınıza gönül alıcı sözler söyleyin, yataкта onlardan uzaklaşın ve onları rahat bırakın. Sizi gönülden kabul ederlerse onlara karşı başka bir yol aramayın. Şüphesiz Allah pek yücedir, büyüktür.” (Süleymaniye Vakfı Meali, Erişim Tarihi: 03.05.2024)

sorumluluğunun kadının aile bütçesine katkıda bulunmasına yansımaları olarak ifade edilebilir.^[14] Bu ayetle birlikte genellikle Abdullah b. Ömer'den (r.a) aktarılan bir hadis de konuyla ilgili olarak zikredilen deliller arasındadır. İlgili hadiste; Resûlullah (s.a.v), “*Hepiniz birer sorumlusunuz ve hepiniz yönettiklerinizden mesulsünüz. Devlet başkanı bir sorumludur ve yönettiklerinden mesuldür. Evin beyi bir sorumludur ve yönettiklerinden mesuldür. Evin hanımı da bir sorumludur ve yönettiklerinden mesuldür...*”^[15] buyurmuştur. Fıkıhta aile içerisinde eşler arasındaki bir nevi görev dağılımının özeti mâhiyetinde kabul edilen hadis, eşlerin hak ve sorumlulukları konusunda delil olarak kullanılan en meşhur hadislerden birini teşkil etmektedir.^[16]

1.2. Nafaka Hak ve Sorumluluğunun Belirlenmesi

Nakli delillerin yanı sıra fakihlerin nafaka hak ve sorumluluğuna ilişkin aklî gerekçeleri sunarken temelde iki farklı yaklaşıma sahip oldukları görülmektedir. Fakihler arasındaki yaklaşım farkının temelini nafaka hak ve sorumluluğunun sadece evlilik sözleşmesiyle mi yoksa evlilik sözleşmesine ilave olan bazı hak ve sorumluluklarla mı belirlendiği konusu oluşturmaktadır.

1.2.1. Evlilik Sözleşmesini Esas Alanlar

Meseleye ilişkin yaklaşımlardan birincisi evlilik sözleşmesiyle birlikte kadının nafaka hakkına kocanın ise nafaka sorumluluğuna sahip olmasıyla ilgilidir. Örneğin klasik dönem fakihlerinden İbn Hazm, kadının nafaka hakkını elde etmesi, kocanın ise nafakayla yükümlü olması için sadece evlilik sözleşmesinin yeterli olduğunu ifade etmiştir.^[17] Ayrıca konuyla ilgili olarak İmam Şâfiî'ye ait iki görüş aktarılmış ve görüşlerden birinin de bu şekilde olduğu belirtilmiştir. Bu düşünceye sahip olan fakihler kadının aile bütçesine katkıda bulunmak zorunda olmadığını ileri sürer.^[18] Klasik dönemde olduğu gibi modern dönemde de nafaka hak ve sorumluluğunun belirlenmesinde sadece evlilik sözleşmesinin yeterli olduğunu düşünenler bulunmaktadır. Bu düşünceye sahip olanlar ise görüşlerini, nafakayla ilgili hükümlerin bildirildiği ayetlerle^[19] desteklerler. Özellikle Nisâ sûresinin 34. ayetinde kavvâmlık vasfından bahsedilmesinin kocanın nafaka yükümlülüğüyle doğrudan ilişkili olduğunu vurgularlar. Bu nedenle, kadının evin harcamalarına ortak olmasının ya da bütçeye katkıda bulunmasının ayette bildirilen hükme aykırı olduğunun altını çizerler. Zira onlara göre, kadının evin malî giderlerine katılması, kocanın kavvâmlık vasfını ve bununla bağlantılı olarak kadının kocasına itaat etme sorumluluğunu ortadan kaldıran bir sebeptir.^[20] Görüldüğü üzere bu görüşün en temel gerekçesi, kocanın nafakayla yükümlü olması nedeniyle kadının evi geçindirme sorumluluğunun bulunmamasıdır. Ancak bu düşüncede kadının eşine

[14] Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî Cessâs, *Kitâbu Ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Muhammed es-Sadık el-Kamhavi, (Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsî'l-Arabî, “t.y.”), 5/360; Mâverdî, *el-Hâvî'l-Kebîr* 9/595-597; Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi'*, 3/418-421; Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi'li Ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdul Muhsin et Türkî, (Riyad: Muesseetü'r- Risâle, 2006) 4/280-289; Ebu Bekir Muhammed b. Abdullah İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk., Muhammed Abdülkadir Atâ, (Beyrut: Dâru'l Kütübü'l İlmiyye, “t.y.”), 1/415-420; İbn Teymiyye, *Mecmû' Fetâvâ*, 32/274-275.

[15] Buhari, *İstikraz*, 20; Müslim, *İmâre*, 20.

[16] Usâme b. Hâşim b. İdrîs el- Cefrî, *El-Âsârü'l İktisâdiyye ve'l İctimâ'iyye liamelî'l Mer'e*, (Suud: Doktora Tezi, 2000), 74; Hind Mahmûd el- Havlî, *Amelü'l Mer'e (Davâbituhu, Ahkâmuhu ve Semerâtuhu)*, (Dimeşk: Dâru'l Fârâbî, 2001), 254-255; Adnan Şevâbek, *Amelü'l Mer'e fi'l Fikhi'l İslâmî*, 52.

[17] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 10/88.

[18] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 10/88; Şâfiî'nin eski görüşüne göre, kadının nafaka hakkına kocanın ise nafaka sorumluluğuna sahip olması için sadece evlilik sözleşmesi yeterlidir. Ancak yeni görüşüne göre, kadının nafaka hakkına sahip olabilmesi için evlilik sözleşmesine ek olarak temkin ve teslim şartını da yerine getirmesi gerekmektedir. Mâverdî, *el-Hâvî'l-Kebîr*, 9/534; Şirbînî, *Muğni'l Muhtaç*, 3/435.

[19] İlgili bazı ayetler için bk.; el- Bakara, 2/233; en- Nisâ, 4/34; et-Talâk 65/6, 7.

[20] Fâtıma Muhammed Alî Kavârîr, “Müşkiletü Amelü'l- Mer'e ve tarîkatü hallihâ alâ dav'il-Kitâb ve's- Sünnet, (Dârü'l-Mektebe: Cidde, 2006), 104-105; “Kutub Mustafa Sânu, “Fi Nafakati'iz- zevceti ve mürettebiha ve ameliha, ru'yeti menheciyyeti”, *Mecelletü'l Mecmau'l Fikhi'l İslâmî ed-Duvelî, İhtilâfâtü-z Zevc ve Zevceti'l Muvazzafati*, 1/16 (2007), 482.

malî açıdan destek olmak için bütçeye katkıda bulunması, kendi tercihine bırakılmış ve tatavvu mâhiyetinde kabul edilmiştir.^[21]

1.2.2. Evlilik Sözleşmesini İlave Haklarla Birlikte Esas Alanlar

Konuya ilişkin ikinci ve asıl tartışmalı olan görüş de nafaka hak ve sorumluluğunun belirlenmesinde evlilik sözleşmesinin yeterli bir sebep olarak kabul edilmemesiyle ilgilidir. Bu görüşe göre kocanın nafakayla sorumlu tutulmasının sebebi, evlilik sözleşmesiyle birlikte ihtibas, temkin ve teslim gibi bazı haklara sahip olmasıdır. Kadının nafaka hakkına sahip olmasının sebebi ise kocanın nafaka sorumluluğuna karşılık olarak evlilik sözleşmesiyle elde ettiği bu haklara riâyet etmesidir. Örneğin Hanefî mezhebinde kocanın nafakayla sorumlu olmasının gerekçesi olarak, onun kadını kazanç elde etmekten alıkoyma hakkına sahip olması zikredilmektedir. Hanefî mezhebinde bu hak ihtibas hakkı, diğer mezheplerde ise temkin ve teslim hakkı olarak ifade edilmektedir.^[22] Kocanın ihtibas hakkı, kadını dışarı çıkıp kazanç elde etme hakkından alıkoymayı da içinde barındırmaktadır. Bu nedenle nafakası kocası tarafından karşılanan kadının, evi geçindirme veya aile bütçesine katkıda bulunma sorumluluğu da olmadığı düşünülmektedir.^[23]

Hanefî fakihlerden Serahsî (öl. 1090) kadının masraflarının giderilmesinin, onun kocasının hakkını ve menfaatini düşünerek sadece kocasına vakit ayırmasının bir karşılığı olduğunu ifade etmektedir.^[24] Dolayısıyla kadının nafakasının, kocası tarafından alıkonulması ve kocanın karısının cinselliğinden meşrû bir şekilde faydalanmasına imkan tanınması mukâbilinde karşılandığı belirtilmektedir.^[25] Merğînânî (öl. 1197) de kural olarak, başka birinin hakkı ve menfaati için alıkonulan kişinin malî giderlerinin o kişiye ait olduğunu ifade etmektedir.^[26] Kâsanî (öl. 1191) ise fıkıhta bu durumun “el-harac bi'd-damân: Nimetler külfetlere göredir.”^[27] şeklinde kâide olarak zikredilen rivâyetin gereği olduğunu vurgulamaktadır.^[28]

Kadının aile bütçesine katkıda bulunması hususunda benzer yaklaşıma sahip olan Şâfiî mezhebinde ise kadının ihtiyaçlarının karşılanması, kocasının kendisinden tam olarak faydalanmasına imkân vermesi ve kendisini kocasına tam olarak teslim etmesine karşılık olarak görülmektedir. Mezhep içerisinde bu durum, tam temkin ve teslim olarak ifade edilmektedir.^[29] Daha önce belirtildiği üzere İmam Şâfiî'ye ait olan iki görüşten birinin de bu yönde olduğu ifade edilmektedir.^[30] Mâlikî ve Hanbelî mezhebinin de konuya yaklaşımı, kocanın karısıyla cinsel ilişkide bulunması ya da kadının buna imkân tanınması doğrultusundadır.^[31]

[21] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 10/88; Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 9/534; Şirbînî, *Muğni'l Muhtaç*, 3/435; Kutub Mustafa Sânu, “Fi Nafakati'iz- zevceti ve mürettebiha ve amelihâ, ru'yeti menheciyyeti”, *Mecelletü'l Mecmau'l Fikhi'l İslâmî ed-Duvelî, İhtilâfâtü-z Zevc ve Zevceti'l Muvazzafati*, 482.

[22] Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 11/414; Kâsanî, *Bedâi'u's-Sanâi'*, 3/418, 410, 324; Selahuddin Mansûr b. Yunus: *el-Buhûtî, Keşşâfu'l-kınâ'an metni'l-İkna'*, thk. Muhammed Emin Zinnâvi, (Beyrut: Âlemu'l Kütüb, 1997), 4/413; Hattâb, *Mevâhibu'l-Celîl li şerhi Muhtasarı Halîl*, nşr. Zekeriyâ Umeyrât, (Riyad: Dâru'l Âlemu'l Kütüb, 2003), 5/541.

[23] Buhari, *Muhit fi'l Burhâni*, 4/96; Aynî, *el-Binâye*, 4/490; Kemalüddîn Muhammed b. Abdulvâhid, İbnü'l Hümmam, *Fethu'l Kadîr*, thk. Şeyh Abdurrezzak Mehdi, (Beyrut: Dâru'l Kütübü'l İlmiyye, 2003) 4/340-341.

[24] Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsî, *el-Mebsût*, (Beyrut: Dâru'l Mârifet, 1989) 5/181.

[25] İbnü'l-Hümmam, *Fethu'l-Kadîr*, 4/321; Muhammed Emin b. Ömer İbn Âbidin, *Hâşiyetu İbn Abidin Reddül-muhtar ala Dürri'l-muhtar*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabi, 1987), 3/574.

[26] Merğînânî, *el-Hidâye*, 2/320.

[27] Ebû Davud, *Buyû*, 71; Tirmizi, *Buyû*, 53.

[28] Kâsanî, *Bedâi'u's-Sanâi'*, 3/418.

[29] Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 11/414; Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Nuri Nevevi, *el-Mecmu' şerhi'l-Mühezzebi li's-Şirâzî*, (Cidde: Mektebetü'l İrsâd, “t.y.”), 20/131; Süleyman b. Muhammed: b. Ömer, *Büceyrimi, Büceyrimi ale'l-hatib*, (Beyrut: Dâru'l Kütübü'l İlmiyye, 1996), 4/450.

[30] Şâfiî'nin yeni görüşüne göre, kadının nafaka hakkına sahip olabilmesi için evlilik sözleşmesine ek olarak temkin ve teslim şartını da yerine getirmesi gerekmektedir. Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 9/534; Şirbînî, *Muğni'l Muhtaç*, 3/435.

[31] Buhâtî, *Keşşâfu'l-kınâ'*, 4/413; Hattâb, *Mevâhibu'l-Celîl* 5/541.

Klasik dönemde olduğu gibi çağdaş dönemdeki bazı fakihler de nafaka hak ve sorumluluğunun evlilik sözleşmesine ilaveten kocanın sahip olduğu ihtibas, temkin ve teslim hakkıyla belirlendiğine ilişkin düşüncüyü tartışmanın zemini olarak kullanmışlar ve meseleyi kocanın bahsi geçen hakları etrafında yorumlayarak görüşlerini temellendirmişlerdir.^[32] Örneğin Karadâvî, Muhammed Seyyid Ahmet el-Mesîr ve Nasır Ferîd Vâsıl gibi çağdaş fakihlerin, kadının bütçeye katkıda bulunmak zorunda olmadığını savundukları ifade edilmiştir. Nitekim Karadâvî, evin geçim sorumluluğunun kocaya ait olması nedeniyle kadının maaşından bir miktar vermesi ya da aile bütçesine katkıda bulunması gibi bir yükümlülüğünün olmadığını vurgulamaktadır. Bu açıdan Karadâvî, kocanın kadını maaşından vermesi hususunda zorlayamayacağını ve kadının maaşı üzerinde bir hakkı olmadığını ifade ederken, kocanın evi geçindirmekle yükümlü olmasını gerekçe olarak sunmaktadır. Karadâvî'nin görüşünü nafakayla ilgili hükümlerin yer aldığı Nisa sûresinin 34. âyetine dayandırdığı belirtilmektedir.^[33]

Görüldüğü üzere çağdaş dönemdeki fakihlerin, kadının aile bütçesine katkıda bulunmak zorunda olmadığı düşüncesinin çıkış noktasını da yine onun evi geçindirmekle yükümlü olmaması oluşturmaktadır. Ancak burada kadının malî bir sorumluluğunun olmaması, temelde kadın ve erkek arasındaki sorumluluk alanının evin içi ve dışı şeklinde mekânsal bir ayrıma tabi tutulmasıyla ilişkilendirilmektedir.^[34] Dolayısıyla kadın ve erkeğin fizyolojik farklarına mekânsal ayrım üzerinden dikkat çekilmektedir.

Kadın ve erkeğin fizyolojik farklarının bir sonucu olarak da kendi yaratılışlarına uygun görevleri yerine getirmeleri gerektiği ifade edilmektedir.^[35] Nitekim kadının ev içerisinde çocukların bakımı da dâhil olmak üzere birçok görevi vardır. Bu bakımdan daha fazla iş yapmanın kadınların fitratına uygun olmadığı belirtilmiştir. Aslolan, fitratlarına uygun olarak erkeğin dışarıda çalışıp kazanç elde etmesi, kadının ise ev içerisindeki görevlerini yerine getirmesidir.^[36]

1.3. Kadının Kocasının Haklarına Riâyet Etme Sorumluluğu

Kadının aile bütçesine katkıda bulunması gerekmediğini düşünen fakihlerin aksine çeşitli gerekçelerle katkıda bulunması gerektiğini ifade eden fakihler de bulunmaktadır. Ancak klasik dönemde sadece İbn Hazm, kocanın nafaka sorumluluğunu yerine getirememesi ve fakir olması halinde mal varlığına sahip olan zengin kadının, kocasının nafakasını karşılaması gerektiğini ifade etmektedir. Çünkü o, Bakara sûresini 233. âyetinde geçen *لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ* "Ne ana çocuğu yüzünden zarara uğratılsın ne de babası çocuğundan dolayı zarar görsün. Kendisine miras kalan kimseye de benzer yükümlülük vardır."^[37] ifadesi kapsamına kadının da dahil olduğunu belirtmektedir. Ayrıca "Kadın kocasından izinsiz hediye veremez"^[38] şeklindeki rivâyeti,

[32] Muhammed Zuhaylî, "Amelü'l Meret'i Hârice'l Beyt'i ve Eseruhu fî'l Hilâfâtî'z- Zevciyyeti", 370; Abdu'l Lâtîf Mahmûd Âli Mahmûd, "İhtilâfâtî'z-Zevci ve'z-zevceti'l Muvazzafeti", *Mecelletü'l Mecmau'l Fikhi'l İslâmî ed-Duvelî, İhtilâfâtü'z-Zevc ve Zevceti'l Muvazzafati*, 1/16 (2007), 441; Abdu'n- Nâsır Mûsa Ebû'l Basl, "el-Hilâfâtî'z- Zevciyyeti havli ishâmi'l mer'eti'l Âmiletî fi Mâliyyeti'l Usreti", 406-407; Mahmûd İbrahim el- Heyetî, "Müşâreketü'l Mer'eti fi'n- Nafâkati", (Bahreyn: 2019), 236.

[33] Abdülkerim Zeydan, "el-Mufasssal fî ahkâmi'l- mer'e ve'- beytü'l müslim fi ş-şeriatî'l- İslâmiyye", (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 7/156; Hind Mahmûd el- Havlî, *Amelü'l Mer'e (Davâbituhu, Ahkâmuhu ve Semerâtuhu)*, 202; Kutub Mustafa Sânu, "Fi Nafakati'iz- zevceti ve mürettebiha ve ameliha, ru'yeti menheciyyeti", *Mecelletü'l Mecmau'l Fikhi'l İslâmî ed-Duvelî, İhtilâfâtü'z Zevc ve Zevceti'l Muvazzafati*, 477:

[34] Behyî el Hâvlî, *el- Mereti beyne'l beyt ve müctema*, 322; Hind Mahmûd el- Havlî, *Amelü'l Mer'e (Davâbituhu, Ahkâmuhu ve Semerâtuhu)*, 186; Abdu'n- Nâsır Mûsa Ebû'l Basl, "el-Hilâfâtî'z- Zevciyyeti havli ishâmi'l mer'eti'l Âmiletî fi Mâliyyeti'l Usreti", 404; Fâtıma İsmail Muhammed Meşal, "Amelü'z-Zevce ve Eserihu ale'l Alâkati'l Maliyyeti beyne-z. Zevceyn" (Ezher, "t.y"), 6.

[35] Vahyeddîn Hân, *el- Mereti beyne'l İslam ve'l Hudâratî'l Garbiyye*, ter. Seyyid Reîs Ahmed en- Nedvî, (Dârul Vefâ, 1994), 56.

[36] Vahyeddîn Hân, *el- Mereti beyne'l İslam ve'l Hudâratî'l Garbiyye*, 56; Hind Mahmûd el- Havlî, *Amelü'l Mer'e (Davâbituhu, Ahkâmuhu ve Semerâtuhu)*, 201; Hind Mahmûd el- Havlî, *Amelü'l Mer'e (Davâbituhu, Ahkâmuhu ve Semerâtuhu)*, 202; Fâtıma Muhammed Âli Kavârîr, "Müşkiletü Amelü'l- Mer'e ve tarîkatü hallihâ alâ dav'il-Kitâb ve's- Sünnet, 49- 50.

[37] Bakara, 2/233.

[38] Tirmizî, Zekât, 46.

kadının malında kocasının da hakkı olduğu ve kadının kendi malında tasarrufta bulunamayacağı şeklinde yorumlamaktadır.^[39]

Günümüzde ise konuya yine eşlerin hak ve sorumlulukları açısından yaklaşan çağdaş fakihlerin bir kısmı, İbn Hazm'la benzer şekilde çeşitli gerekçeleri ileri sürerek kadının aile bütçesine katkıda bulunması gerektiğini ifade etmektedir. Zira, kocanın nafaka sorumluluğu sebebiyle kavvâmlık vasfına, bu vasıftan dolayı da karısını kazanç elde etmekten alıkoyma hakkına sahip olduğu söylenmektedir.^[40]

Kocanın eşinin nafakasını ödemeyerek kavvâmlık vasfına aykırı davranması halinde ise kadının bütçeye katkıda bulunması yine eşlerin hak ve sorumlulukları kapsamında değerlendirilmiştir. Çünkü kadının aile bütçesine katkıda bulunmak zorunda olmadığı konusunda ortak fikre sahip olan fakihlerin temel argümanı onun mali sorumluluğa sahip olmamasıdır.^[41] Evi malî açıdan geçindirmek kocanın görevidir. Fakat koca bu sorumluluğu yerine getir(e)mediğinde kadın, aile bütçesine katkıda bulunmak zorunda mıdır değil midir meselesi günümüz ekonomik şartlarında eşler arasındaki problemlerin çıkış nedenini oluşturmaktadır. Buradan hareketle çağdaş fakihlerin bir kısmı, kocanın evi malî açıdan idare edemediği durumlarda ailenin ve toplumun maslahatı gibi gerekçelerle kadının bütçeye katkıda bulunmak zorunda olduğunu ifade etmektedir.^[42]

Bu görüşü ileri sürenler kadının nafaka hakkına sahip olmasını, onun ev işlerini tam olarak yapmasının ve kocasının ihtibas hakkına tam olarak riâyet etmesinin karşılığı olarak kabul etmektedir.^[43] Eşler arasında adâletin, hak ve sorumluluk dengesinin sağlanması için de kocasının ihtibas hakkını ve ev işlerini azalttığı oranda kadının aile bütçesine katkıda bulunması gerektiği söylenmektedir.^[44] Bu sebeple çalışan kadının ya kocasının haklarını gözetmesi ve ev işlerini gereği gibi yerine getirmesi ya da bu işleri başka birisine yaptırması ve ücretini kendisinin ödemesi gerektiği vurgulanmaktadır. Ayrıca çalışmasının bir sonucu olarak artan kıyafet ve ulaşım gibi masrafları da kadının kendisinin karşılaması gerektiği ifade edilmektedir.^[45] Buna benzer bir diğer görüşte de kadının çalışmak için ev işlerine, çocuklarına ve kocasına ayırması gereken vakti dışarıda harcadığı için bütçeye katkıda bulunması gerektiği düşüncesi hâkimdir. Çünkü burada kadının bütçeye katkıda bulunması, kocasının hakkının karşılığında ödemesi gereken bir bedel/ücret olarak düşünülmektedir. Ancak buna ilişkin bir miktar belirtilmemiştir.^[46] Dolayısıyla bu düşüncede, meseleye kadının ve kocanın aslî görevlerini tam olarak yerine getirmemesi ve kocanın ihtiyacı açısından yaklaşılmaktadır.

[39] İbn Hazm, *Muhallâ*, 8/107.

[40] Dureynî, Muhammed Fethi, *el-Hak ve meda sultani'd-devle fi takyidihi*, (Beyrut: Müessesetü'r- risâle, 1984), 242; Abdullâtîf Mahmûd Âli Mahmûd, "İhtilâfâtü'z-Zevci ve'z-Zevceti'l Muvazzafeti", *Mecelletü'l Mecmau'l Fikhi'l İslâmî ed-Duvelî, İhtilâfâtü'z-Zevc ve Zevceti'l Muvazzafati*, 1/16 (2007), 441; Mahmûd İbrahim el- Heyetî, "Müşâreketü'l Mer'eti fi'n- Nafâkati", (Bahreyn: 2019), 236.

[41] Mâverîdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 9/495-496; Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi*, 2/645-646; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 7/15-16; Hattâb, *Mevâhibu'l-Celîl*, 5/ 551-552; Behyî el Hâvlî, *el- Mereti beyne'l beyt ve müctema*, 322; Hind Mahmûd el- Havlî, *Amelü'l Mer'e (Davâbituhu, Ahkâmuhu ve Semerâtuhu*, 186.

[42] Dureynî, Muhammed Fethi, *el-Hak ve meda sultani'd-devle fi takyidihi*, 242; Abdu'n- Nâsır Mûsa Ebû'l Basl, "el-Hilâfâtü'z-Zevciyyeti havli ishâmî'l mer'eti'l Âmiletî fi Mâliyyeti'l Usreti", 406-407; Muhammed Zuhaylî, "Amelü'l Meret'i Hârice'l Beyt'i ve Eseruhu fi'l Hilâfâtü'z-Zevciyyeti", 370; Mahmûd İbrahim el- Heyetî, "Müşâreketü'l Mer'eti fi'n- Nafâkati", 236.

[43] Abdu'l Lâtîf Mahmûd Âli Mahmûd, "İhtilâfâtü'z-Zevci ve'z-Zevceti'l Muvazzafeti", *Mecelletü'l Mecmau'l Fikhi'l İslâmî ed-Duvelî, İhtilâfâtü'z-Zevc ve Zevceti'l Muvazzafati*, 441; Abdu'n- Nâsır Mûsa Ebû'l Basl, "el-Hilâfâtü'z-Zevciyyeti havli ishâmî'l mer'eti'l Âmiletî fi Mâliyyeti'l Usreti", 406-407.

[44] Abdu'n- Nâsır Mûsa Ebû'l Basl, "el-Hilâfâtü'z-Zevciyyeti havli ishâmî'l mer'eti'l Âmiletî fi Mâliyyeti'l Usreti", 406-407.

[45] Abdu'l Lâtîf Mahmûd Âli Mahmûd, "İhtilâfâtü'z-Zevci ve'z-Zevceti'l Muvazzafeti", *Mecelletü'l Mecmau'l Fikhi'l İslâmî ed-Duvelî, İhtilâfâtü'z-Zevc ve Zevceti'l Muvazzafati*, 441; Mahmûd İbrahim el- Heyetî, "Müşâreketü'l Mer'eti fi'n- Nafâkati", 236.

[46] Abdu'n- Nâsır Mûsa Ebû'l Basl, *el-Hilâfâtü'z-Zevciyyeti havli ishâmî'l mer'eti'l Âmiletî fi Mâliyyeti'l Usreti*, 401-402; Mahmûd İbrahim el- Heyetî, "Müşâreketü'l Mer'eti fi'n- Nafâkati", 236.

2. Kadının Malî Tasarruf Yetkisini ve Eşler Arasındaki Mal Rejimini Esas Alan Yaklaşımlar

Eşlerin mallarına yönelik düzenlemelerde fıkıhta geçerli olan mal ayrılığı ilkesi esas alınmıştır. Eşler arasındaki mal ayrılığı ilkesinin pratikteki yansımalarına en somut örneklerden biri ise kadının kazancıyla aile bütçesine katkıda bulunmak zorunda olup olmadığına ilişkin meselelerde ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle fakihlerin bir kısmı kadının bütçeye katkıda bulunması konusunda onun malî tasarruf yetkisini ve eşler arasındaki mal rejimini esas alan bir yaklaşıma sahiptir. Meseleye bu açıdan yaklaşan fakihlerin tartışma zeminini de yine kadının malî sorumluluğu olmaması oluşturmaktadır. Ancak burada mesele eşlerin malî tasarruf yetkisi ve eşler arasındaki mal rejimine yönelik görüşler etrafında şekillenmektedir. Konuyu mal rejimiyle ilişkilendiren yaklaşımlarda tartışmanın odak noktasını da kadının kendi malında ya da kocasının malında, kocanın ise kadının malında tasarruf yetkisine sahip olup olmadığı meselesi oluşturmaktadır.^[47] Çalışan kadının tasarruf yetkisine ilişkin genel olarak iki görüş bulunmaktadır. Bu görüşlerden birincisinde kadına mutlak tasarruf yetkisi verilirken ikincisinde tasarruf yetkisi kısmen ya da tamamen sınırlandırılmaktadır.

2.1. Mutlak Tasarruf Yetkisini Esas Alanlar

Kadının malî tasarruf yetkisine yönelik görüşlerden ilki, onun mutlak tasarruf yetkisine sahip olduğudur. Kadının malında istediği gibi tasarrufta bulunmasına ilişkin bu görüşte, en geniş haliyle onun kazancından veya maaşından aile bütçesine katkıda bulunmak zorunda olmadığı ancak dilerse katkıda bulunabileceği ifade edilmektedir. Çünkü mal ayrılığı ilkesine göre kocanın da kadının da kazancı ve malı kendisine ait olur. Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî mezhebi bu görüşe sahiptir.^[48]

Mal ayrılığı ilkesi bazı istisnâlar dışında fıkıhta kadına tam tasarruf yetkisinin verildiğinin bir göstergesidir. Nitekim Nisâ sûresinin 32. âyeti ile Âl-i İmrân sûresinin 195. âyeti eşler arasındaki mal ayrılığı ilkesine dair delil olarak kullanılan ayetler arasındadır. İlgili âyetlerde şöyle buyrulmaktadır: ... لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبْنَ... *“...Erkeklerin de kazandıklarından nasipleri var, kadınların da kazandıklarından nasipleri var...”*^[49] ; لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ... *“Şüphesiz ben, erkek olsun kadın olsun sizden bir şey yapanın emeğini asla boşa çıkarmam...”*^[50] Her iki âyette de kadının da erkeğin de kazancından bir payı olduğu belirtilmekte ve kadınla erkeğe ayrı ayrı hitap edildiği görülmektedir.

Çalışan kadının kazancından kocasına vermek zorunda olup olmadığı meselesi klasik dönemde açık bir şekilde dile getirilmiştir. Mâlikî fakihlerden Desûki (öl. 1815) kadının çalışması halinde kazancıyla bütçeye katkıda bulunmak zorunda olmadığını ifade etmektedir. Ayrıca kadının kazancı üzerinde kocanın bir hakkı olmadığını vurgulayan Desûki, onun kazancından ancak kendi rızasıyla kocasına verebileceğini belirtmektedir. Bu da kadının aile bütçesine tatavvu mahiyetinde katkıda bulunması anlamına gelmektedir.^[51]

[47] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9/119-122, 294-295; İbn Teymiyye, *Mecmû' Fetâvâ*, 30/45; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 4/330-331; Karâfî, Ebû'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim, *el-Furuk*, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb), 3/175; Derdir, *es-Serhu's-sağir*, 3/402-404; Ayrıca konuyla ilgili detaylı bilgi için bk.; Halit Çalış, “Teberru Ehliyeti Bağlamında Kadının Mâlî Özerkliğinin Erkeğin İznine Bağlanması”, *Marife*, Yıl, 4/1, (2004), 7-28.; Veysel Nargül, Malî Tasarrufu Açısından İslam (Aile) Hukukunda Kadın, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 4/2 (2004), 301-321; Hasan Ali Görgülü, “İslam Hukukunda Kadının Malî Velâyeti ve Mal Varlığı Üzerindeki Tasarruf Ehliyeti”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14, (2005), 25-57; Merve Yiğitoğlu, *İslam Aile Hukuku Açısından Mal Rejimi Sözleşmeleri*, (2024).

[48] Cessas, Ahkâmü'l Kur'an; 2/59; Kâsanî, *Bedâi'u's- Sâni*, 2/240; Mâverdi, *Hâvi'l Kebîr*; 8/19; Ebû'l-Hasan Alaeddin Ali b. Süleyman b. Ahmed, *el-İnsaf fî ma'rifeti'r-racih mine'l-hilaf ala mezhebi'l-İmami'l-mübeccel Ahmed b. Hanbel*, thk. Muhammed Hâmid el-Fikî, Dâru lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, (Beyrut: 1986), 5/289; Hilve bnt. İbrahim et- Tuveycerî, *Amelü'l mer'e fi'l fıkhi'l İslamî*, (Suud: Doktora Tezi, 2010), 430.

[49] en-Nisâ, 4/32.

[50] Âl-i İmrân, 3/195.

[51] Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Arafe, Desûki, *Hâşiyetü't Desûki*, (Dârü'l Fikr), 2/511; Abdu'n- Nâsır Mûsa Ebû'l Basl, “el-Hilâfâtü'z- Zevciyyeti havli ishâmî'l mer'eti'l Âmiletî fi Mâliyyeti'l Usreti”, 404.

Çağdaş dönemde de klasik dönemde olduğu gibi eşlerin mallarına ilişkin düzenlemelerde belirleyici olan mal ayrılığı ilkesidir ve fakihlerin bir kısmı kadının mutlak tasarruf yetkisine sahip olduğu düşüncesine sahiptir.^[52] Bu nedenle kadının kocasına maaşından ya da mal varlığından vermek zorunda olmadığı ve ona hukukî açıdan bir yaptırım uygulanamayacağı ifade edilmektedir.^[53] Kadın gerek malı ve serveti gerekse çalışması sonucunda elde ettiği kazancıyla dilediği gibi tasarrufta bulunma yetkisine sahiptir. Ayrıca evlilik sözleşmesinin muktezâsı gereği eşler arasında adâletin tesis edilmesi gerektiği belirtilmektedir. Evi geçindirme sorumluluğu kocaya ait olduğu için de kadının maaşından ya da malından bütçeye katkıda bulunmasının ancak kendi gönül rızasıyla söz konusu olacağı dile getirilmektedir.^[54]

Kadının malının kendisine ait olduğunu ifade eden Zuhaylî, onun rızası olmaksızın kocası da dahil olmak üzere kimsenin kadının malından alma hakkının olmadığına yönelik görüşünü Nisâ sûresinin 4. ve 20. âyetinden hareketle açıklamaktadır. İlgili âyetlerde şöyle buyrulmaktadır: وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا وَإِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنْطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُبِينًا “Eğer bir eşi bırakıp da yerine başka bir eş almak isterseniz, onlardan birine yüklerle mehir vermiş olsanız dahi ondan hiçbir şeyi geri almayın. Siz onu, iftira ederek ve apaçık günah işleyerek mi geri alacaksınız?”^[55] Bu âyetlerden yola çıkarak Zuhaylî, kadının nafaka ve mehir gibi malî haklarının karşılığında çocuklarının bakımıyla ve ev işleriyle sorumlu olduğunu belirterek, kadının rızası olmadan kocanın onun malından alma hakkına sahip olmadığını altını çizmektedir.^[57]

Kutub Mustâfa Sânu da kocanın kadının maaşından zorla almasının ya da onun aile bütçesine katkıda bulunmasını istemesinin, batıl yolla kazanç elde etme kapsamına girdiğini ifade etmektedir.^[58] Çünkü burada kadının malının kendi rızası olmaksızın alınması/harcanması söz konusudur. Nitekim, Allah Teâla Nisâ sûresinin 29. âyetinde şöyle buyurmaktadır: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا “Ey iman edenler! Mallarınızı aranızda haksızlıkla yemeyin; ancak karşılıklı rızânıza dayanan ticaret böyle değildir ve kendinizi öldürmeyin. Şüphesiz Allah size karşı çok merhametlidir.”^[59] Görüldüğü üzere Zuhaylî ve Kutub Mustafa Sânu’nun yaklaşımı, eşlerin birbirlerine karşı sorumlulukları ve bu sorumluluklara bağlı olarak malî tasarruf yetkilerine yönelik görüşlerin bir arada toplanması şeklindedir. Her iki fakih de kadının kendi malında tasarruf yetkisine sahip olduğunu ancak kocanın kadının kazancı üzerinde tasarruf yetkisinin olmadığını vurgulamaktadır.^[60]

[52] Kutub Mustafa Sânu, “Fi Nafakati’iz- zevceti ve mürettebiha ve ameliha ru’yeti menheciyyeti”, *Mecelletü’l Mecmau’l Fıkhi’l İslâmî ed-Duvelî, İhtilâfâtü-z Zevc ve Zevceti’l Muvazzafati*, 482; Muhammed Zuhaylî, “Amelü’l Meret’i Hârice’l Beyt’i ve Eseruhu fi’l Hilâfâtü’z- Zevciyyeti”, *Mecelletü’l Mecmau’l Fıkhi’l İslâmî ed-Duvelî, İhtilâfâtü-z Zevc ve Zevceti’l Muvazzafati*, 364.

[53] Muhammed Zuhaylî, “Amelü’l Meret’i Hârice’l Beyt’i ve Eseruhu fi’l Hilâfâtü’z- Zevciyyeti”, *Mecelletü’l Mecmau’l Fıkhi’l İslâmî ed-Duvelî, İhtilâfâtü-z Zevc ve Zevceti’l Muvazzafati*, 364.

[54] Fâtıma Muhammed Ali Kavârîr, “Müşkiletü Amelü’l- Mer’e ve tarîkatü hallihâ alâ dav’il-Kitâb ve’s- Sünnet”, 103; Cemâl Ahmed Zeyd Kaylânî, “Hakku’t-tasarrufi’ ez- Zevceti bi râtibî’l vazîfiyyeti ve Eseru zâlike ala istikrâri hayâtihâ ez-Zevciyyeti”, *Ulûmu’s- Şerîati ve’l Kânun*, 34 (2007), 557; Şevki Ahmed Dünya, “el- İslâmu ve devru’l usreti fi’l müctemi’ ve mevki’l mer’e fihî”, *Mecelletü Mecmei’l Fıkhi’l İslâmî ed-Duvelî, 4/17* (2009), 154-155.

[55] en-Nisâ, 4/4.

[56] en-Nisâ, 4/20.

[57] Muhammed Zuhaylî, “Amelü’l Meret’i Hârice’l Beyt’i ve Eseruhu fi’l Hilâfâtü’z- Zevciyyeti”, *Mecelletü’l Mecmau’l Fıkhi’l İslâmî ed-Duvelî, İhtilâfâtü-z Zevc ve Zevceti’l Muvazzafati*, 353.

[58] Kutub Mustafa Sânu, “Fi Nafakati’iz- zevceti ve mürettebiha ve ameliha ru’yeti menheciyyeti”, *Mecelletü’l Mecmau’l Fıkhi’l İslâmî ed-Duvelî, İhtilâfâtü-z Zevc ve Zevceti’l Muvazzafati*, 482.

[59] en-Nisâ, 4/29.

[60] Muhammed Zuhaylî, “Amelü’l Meret’i Hârice’l Beyt’i ve Eseruhu fi’l Hilâfâtü’z- Zevciyyeti”, *Mecelletü’l Mecmau’l Fıkhi’l İslâmî ed-Duvelî, İhtilâfâtü-z Zevc ve Zevceti’l Muvazzafati*, 353; Kutub Mustafa Sânu, “Fi Nafakati’iz- zevceti ve mürettebiha ve ameliha ru’yeti menheciyyeti”, *Mecelletü’l Mecmau’l Fıkhi’l İslâmî ed-Duvelî, İhtilâfâtü-z Zevc ve Zevceti’l Muvazzafati*, 482.

Yukarıdaki görüşlere ilâveten, çağdaş fakihlerin bir kısmı klasik dönemdeki bazı fakihlerle benzer mâhiyette, kadının çocuklarının bakımını sağlaması ve ev işlerini yerine getirmesi karşılığında kocanın da onun nafakasını karşılamakla yükümlü olduğunu belirtmektedir.^[61] Burada kadın evin bütün sorumluluğunu üstlendiği için, kocanın kadının rızası olmaksızın onun maaşından alması ya da alma talebinde bulunması gibi bir hakkı olmadığına dikkat çekilmektedir. Ayrıca kadının ev içerisindeki sorumluluklarını yerine getirdiği müddetçe kocasının, kadına maaşından bütçeye katkıda bulunmasını şart koşmasının da söz konusu olmadığı ifade edilmiştir. Bu sebeple kadının kazancından bir miktarını kocasına vermek ya da aile bütçesine katkıda bulunmak gibi bir zorunluluğu olmadığı dile getirilmektedir.^[62]

2.2. Sınırlı Tasarruf Yetkisini Esas Alanlar

Kadının kazancı üzerindeki tasarruf yetkisine ilişkin ikinci görüşte ise, onun malında ve kazancında tasarrufta bulunmak için kocasından veya velisinden izin alması gerektiği ileri sürülmektedir. Tâbiinden bazı alimler bu görüşe sahiptir. Hanbelîler'den gelen bir rivâyetin de bu mâhiyette olduğu belirtilmiştir.^[63] Buna ilâveten, Mâlikî mezhebine ait olan benzer bir görüşte de kadının kocasının izniyle sadece malının üçte biri oranında teberruda bulunabileceği ifade edilmektedir. Kadının belirtilen oranı aşacak şekilde teberruda bulunması halinde ise kocanın, kadının tasarrufuna izin vermek ya da reddetmek hakkına sahip olduğu dile getirilmektedir.^[64] Zikredilen görüşte kadının malı ve kazancı üzerindeki tasarrufunun kısmen ya da tamamen sınırlandırıldığı anlaşılmaktadır. Ancak burada dikkat çeken bir husus bulunmaktadır. O da kadının tasarrufuna ilişkin sınırlandırmanın kocası dışındaki üçüncü kişilerle yaptığı malî işlemler için söz konusu olduğudur. Çünkü bu düşüncüyü savunan fakihlerin çoğunun, kadının kazancının bir kısmını ya da tamamını kocasına verebileceğini ifade ettiği ve herhangi bir sınırlandırmaya gitmedikleri görülmektedir. Böyle bir durumda kadının bütçeye katkıda bulunma zorunluluğu olmadığı gibi özel olarak kocasına veya aile bütçesine katkıda bulunmasına engel olan bir durum da yoktur.

Çağdaş dönemde de kadının aile bütçesine katkısına ilişkin meseleler fakihlerin, kadının kendi malında ve kocanın kadının malındaki tasarruf yetkisine ilişkin düşüncelerine dayanmaktadır. Kadının malındaki tasarruf yetkisinin sınırlandırıldığı ve bütçeye katkıda bulunması konusunda asıl belirleyici olan görüş de kocanın kadının malında tasarruf hakkına sahip olduğu düşüncesidir.^[65]

Klasik dönemde Mâlikîler'in savundukları bu görüşten yola çıkarak çağdaş fakihlerden bir kısmı çalışan kadının aile bütçesine katkıda bulunması gerektiğini ileri sürmektedir. Bir kısmı ise kadının kazancında kocasının hakkı olduğu gerekçesiyle, kadının kocasına maaşından belli bir miktar vermesi gerektiğini düşünmektedir. Bahsi geçen görüşün arka planında kocanın kadın üzerinde velâyet hakkına sahip olmasının etkisi vardır. Ayrıca kocaya tanınan bu hak, kadının

[61] Cemâl Ahmed Zeyd Kaylânî, "Hakku't-tasarrufi' ez- Zecveti bi râtibî'l vazîfiyyeti ve Eseru zâlike ala istikrârî hayâtîha ez-Zevciyyeti", 557; Muhammed Zuhaylî, "Amelü'l Meret'i Hârice'l Beyt'i ve Eseruhu fi'l Hilâfâtî'z- Zevciyyeti", 353.

[62] Şevki Ahmed Dünya, "el- İslâmü ve devru'l usreti fi'l müctemî' ve mevkî'l mer'e fîhi", *Mecelletü Mecmei'l Fıkhi'l İslâmî ed-Duvelî*, 154-155.

[63] Cessas, *Ahkâmü'l Kur'an*; 2/59; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *el-Kâfi fi fıkhi'l-İmâmî'l-mübeccel Ahmed b. Hanbel*, thk., Muhammed Zühayr eş-Şavîş, (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1988), 2/200.

[64] Hattâb, *Mevâhibü'l Celîl*; 5/646; Halit Çalış, "Teberru Ehliyeti Bağlamında Kadının Mâlî Özerkliğinin Erkeğin İznine Bağlanması", 14. (Günümüzde İslam hukukunun uygulandığı ve Mâlikî mezhebinin esas aldığı Tunus'ta, Mâlikî mezhebinde kadının kendi malından üçte bir oranında tasarrufta bulunacağına ilişkin kanun maddesinin 1957 yılında kadına malının tamamında tasarrufta bulunma yetkisi verilerek değiştirildiği ifade edilmektedir. Ayrıca yeni kanuna göre kadın ve erkeğin mülkiyetlerinin ayrı kabul edildiği ancak evlilik sözleşmesiyle birlikte mülkiyetin kazancında ortak olunmasına imkân tanındığı da belirtilmiştir. Bunun için kadın ve erkek tarafından varlık yönetimini tanımlayan sözleşmenin yürürlüğe koyulması gerektiği, boşanma halinde ise varlıkların bölünme ilkesinin kabul edileceği kanunda belirtilmiştir. (Ahmet Temel, Güncel Uygulamalarıyla İslam Aile Hukuku, 199.)

[65] Hattâb, *Mevâhibü'l Celîl*, 5/232; Ebu'l-Berekât Sîdî Ahmed b. Muhammed Derrî, *eş-Şerhu's- sağîr alâ Akrabi'l-mesâlik ilâ mezhebi'l-İmâm Mâlik*, nşr. Mustafa Kemal Vassî, (Kahire Dâru'l Meârif) 3/382; Dureynî, Muhammed Fethi, *el-Hak ve meda sultani'd-devle fi takyidihi*, (Beyrut: Müessesetü'r- risâle, 1984), 242.

hem ev işleriyle hem de kocası ve çocuklarıyla tam olarak ilgilen(e)mesinin bir karşılığı olarak kabul edilmektedir.^[66]

Konuya toplumun maslahatı açısından yaklaşan Muhammed Fethî ed-Dureynî, Mâlikîler'e ait olan görüşünü hem ekonomik hem de sosyal dayanışmanın sağlanması amacıyla bireysel hakların fert yararına sınırlandırılması kapsamında değerlendirmektedir.^[67] Dureynî'nin rüşt sahibi bir kadının malî tasarruf yetkisinin olduğunu ve malında dilediği gibi tasarrufta bulunabileceğini kabul etmekle birlikte bu sınırlandırmayı ailedeki malî dayanışmanın sağlanması için zorunlu olarak gördüğü belirtilmektedir.^[68]

Dureynî'ye göre, ilk etapta fert yararına gibi görünen bu dayanışma aslında toplumun bir parçası olan ailenin kendi içerisindeki dayanışmayı sağlaması bakımından da kamu yararına dır.^[69] Ayrıca İslam'daki yardımlaşma ve dayanışma prensibinin zorunlu bir sonucudur.^[70] Bu açıdan Dureynî'nin görüşünü, ailenin ve toplumun maslahatı açısından temellendirmeye çalıştığı görülmektedir. Fakat onun bu gerekçesini temellendirilmesine yönelik bazı eleştiriler bulunmaktadır. Örneğin günümüz araştırmacılarından Halit Çalış, Dureynî'nin görüşünün, nasları anlama ve yorumlama yöntemi olan gâi yorumun amacından saptırılmasının tipik bir örneği olduğunu ifade etmektedir.^[71]

Görüldüğü üzere kadının malı üzerindeki tasarruf yetkisi ister kocanın velâyet hakkı isterse bununla ilişkili olan ihtibas hakkı gerekçesiyle olsun bir şekilde sınırlandırılmaktadır. Bunun sonucunda kadının ya maaşının bir kısmıyla ailenin masraflarını karşılaması ya da maaşından belli bir miktarı kocasına vererek bu şekilde aile bütçesine katkıda bulunması gerektiği düşünülmektedir. Fakat daha önce de geçtiği üzere kadının malî tasarruf yetkisine işaret eden çok sayıda nas bulunmaktadır. Örneğin rüşt çağına ulaşan kimsenin mallarının teslim edilmesinin gerekliliğine işaret eden Nisâ sûresinin 6. âyetinde kadınla erkek arasında bir ayrım yapılmamıştır. Benzer şekilde Ahzâb sûresinin 35. âyeti de sadaka verme konusunda kadın ve erkek arasında herhangi bir ayrım olmadığını göstermektedir. Bu açıdan kadının zekât ve sadaka vermekle sorumlu olduğunu ifade eden âyet^[72] ve hadislerin^[73] varlığı da bu durumu desteklemektedir.^[74] Ayrıca kadının mehir ve nafaka gibi malî haklarına dair hukukî düzenlemelere naslarda açık bir şekilde yer verilmektedir. Hatta kadının malı ne kadar çok olursa olsun, kocanın kadına verdiği malı geri almaması gerektiği ve o mal üzerinde hakkı olmadığı vurgulanmakta^[75] ve malların bâtil yollarla yenilmemesi gerektiği bildirilmektedir.^[76]

Konuya ilişkin hadislerde de kadının malî tasarruf yetkisine ve aile bütçesine katkıda bulunduğu işaret edilmektedir. Örneğin Hz. Peygamber'in eşlerinden Zeynep bint Cahş^[77], Ümmü Seleme ve Ebû Tâlib'in hanımı Esmâ bint Ümeys^[78] ile Hz. Ebu Bekir'in kızı Esmâ^[79] gibi o dönemde

[66] İbn Rüşt, *Bidâyetü'l-müctehid*, 4/1198; Desûki, *Hâşiyetü't Desûki*, 4/500; Dureynî, *el-Hak* 242; Halit Çalış, "Teberru Ehliyeti Bağlamında Kadının Mâli Özerkliğinin Erkeğin İznine Bağlanması", *Marife*, 4/1, (2004),14.

[67] Dureynî, *el-Hak* 242.

[68] Dureynî, *el-Hak*, 247-248; Halit Çalış, "Teberru Ehliyeti Bağlamında Kadının Mâli Özerkliğinin Erkeğin İznine Bağlanması", 20-21.

[69] Ahmet Yaman, "Mâkasid ve İctihad," *İslam Hukuk Felsefesi Araştırmalar*, (Konya: 2002); Halit Çalış, "Teberru Ehliyeti Bağlamında Kadının Mâli Özerkliğinin Erkeğin İznine Bağlanması", 21.

[70] Dureynî, *el-Hak*, 249; Halit Çalış "Teberru Ehliyeti Bağlamında Kadının Mâli Özerkliğinin Erkeğin İznine Bağlanması", 21.

[71] Halit Çalış, "Teberru Ehliyeti Bağlamında Kadının Mâli Özerkliğinin Erkeğin İznine Bağlanması", 21.

[72] İlgili bazı ayetler için bkz.; el-Bakara, 2/43, 177; el-Ahzâb, 33/35.

[73] İlgili bazı hadisler için bkz.; Nesâi, Zekât, 56; Tirmîzi, Zekât, 12.

[74] Muhammed Zuhaylî, "Amelü'l Meret'i Hârice'l Beyt'i ve Eseruhu fi'l Hilâfâti'z- Zevciyyeti", 351.

[75] İlgili bazı ayetler için bkz; en-Nisâ, 4/20-21.

[76] en-Nisâ, 4/29.

[77] Ebû Abdullah Muhammed Sa'd b. Meni' ez-Zühri, İbn Sa'd, *et-Tabâkâtül'l-kübrâ*, (Beyrut: Dâru's- Sâdır) 8/108.

[78] İbn Sa'd, *et-Tabâkâtül'l-kübrâ*, 8/282.

[79] İbn Sa'd, *et-Tabâkâtül'l-kübrâ*, 8/252.

bazı kadınların deri tabaklayarak kazanç elde ettikleri ve bu kazançlarıyla bazen aile bütçesine katkıda bulundukları bazen ise ailenin geçimini tamamen sağladıkları belirtilmektedir.^[80] Buna ek olarak İbn Sa'd'ın aktardığı bir rivâyette, Abdullah b. Mes'ud'un hanımı Râita bint. Ruâviye es-Sakafiyye'nin, deriden yaptığı ürünleri sattığı ve elde ettiği kazancı mal varlığı olmayan kocasını ve oğlunu geçindirmek için harcadığı dile getirilmektedir.^[81] Bu rivâyetlere ilaveten Hz. Peygamber döneminde kadınların mal varlığına sahip olduğunun, çalıştığının, malını işleterek kazanç elde ettiğinin ve aile bütçesine katkıda bulunduğunun en önemli örneği ise ticaretle uğraşan eşi Hz. Hatice'dir.^[82] Yukarıda zikredilen naslarda açık olarak bildirildiği gibi İslam hukukunda da mal ayrılığı ilkesi geçerlidir ve cumhurda kadının bizzat malî tasarruf yetkisine sahip olduğunu ifade etmektedir.^[83]

3. Eşler Arasındaki Anlaşmayı ve Örfü Esas Alan Yaklaşımlar

Kadının aile bütçesine katkıda bulunmasıyla ilgili konular daha önce de belirtildiği üzere onun çalışmasına yönelik görüşlerle yakından ilişkilidir. Eşler arasındaki anlaşmayı esas alan fakihler de kadının bütçeye katkıda bulunmasını, eşlerin kadının çalışması ve bütçeye katkısı konusunda ortak bir karar üzerine anlaşma yapıp yapmaması üzerinden değerlendirmişlerdir. Bu yaklaşıma sahip olan fakihlerin, ailenin ve toplumun maslahatını ön planda tuttıkları görülmektedir. Çünkü onlar, kadının bütçeye katkıda bulunmasına ilişkin meselelerin eşler arasında bir problem teşkil etmemesi için, evlilik sözleşmesi esnasında ya da sonrasında eşlerin kendi aralarında yaptıkları bir anlaşmaya dayalı olarak düzenlenmesi gerektiği görüşüne sahiptirler.^[84] Konuyu, anlaşmanın olup olmadığına göre değerlendiren fakihler, kadının bütçeye katkıda bulunmasıyla ilgili çeşitli durumlar üzerinde durmuşlardır.

3.1. Anlaşmanın Olması Halinde

3.1.1. Çalışmayı Esas Alanlar

Fakihlerin kadının aile bütçesine katkıda bulunmasına ilişkin değerlendirmelerinin ilk ikisi, eşler arasında evlilik sözleşmesi esnasında ya da sonrasında kadının çalışmasına yönelik yapılan anlaşmanın mahiyetiyle ilgilidir. Çünkü hem klasik hem de modern dönemde kadının çalışmak için öncelikle kocasının onayını alması gerektiği üzerinde durulmuştur.^[85] Kadının bütçeye katkıda bulunmasının gündeme gelmesi için ise ilk önce eşlerin kadının çalışması hususunda ortak bir karara sahip olmaları gerektiği düşünülmektedir. Bu düşüncede üzerinde durulan ilk durum, kadının evlenmeden önce çalışıyorsa çalışmaya devam etmek istediğini, çalışmıyorsa da evlendikten sonra çalışmak istediğini evlilik sözleşmesi sırasında kocasına şart koştuğu durumdur.^[86]

[80] Konuyla ilgili detaylı bilgi için bkz.; Elnure Azizova, *Hz. Peygamber Döneminde Çalışma Hayatı ve Meslekler*, (Beirut: İsam Yay. İstanbul, 2018).138-139.

[81] İbn Sa'd, *et-Tabâkâtül'l-kübrâ*, 8/290; İbn Hanbel, *el- Müsned*, 3/503.

[82] Kutub Mustafa Sânu, "Fi Menheciyyetü't- teâmili mea kadâyâ'l mer' ve dabi ve vezâifihâ't- terbeviyyeti ve'l ictimâiyyeti, ve'l iktisadiyyeti ve's-siyasiyyeti fi dav'i nusûsu-s-şer'i", *Mecelletü'l Mecmau'l Fıkhi'l İslâmî ed-Duvelî*, 4/17 (2009), 225.

[83] Kâsanî, *Bedâiu's- Sâni*, 2/240; Mâverdi, *Hâvi'l Kebîr*; 8/19; Ebû'l-Hasan Alaeddin Ali b. Süleyman b. Ahmed, *el-İnsaff ma'rifeti'r-racih mine'l-hilaf ala mezhebi'l-İmami'l-mübeccel Ahmed b. Hanbel*, 5/289; Hilye bnt. İbrahim et- Tuveycerî, *Amelü'l mer'e fi'l fıkhi'l İslâmî*, (Suud: Doktora Tezi, 2010), 430; Veysel Nargül, "Karı-Koca Mallarının İdaresi Üzerine Mukayeseli Bir Etüd", 310.

[84] Ravlâ Mahmûd Hâfız Heyt, *Kadâyâ'l Mer'e beyne's-şer'iatî'l İslâmiyye ve'l mevâsık ed-devliyye dirâseti mukârene*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, (Ürdün: 2005), 300; Muhammed Zuhaylî, "Amelü'l Meret'i Hârice'l Beyt'i ve Eseruhu fi'l Hilâfâtî'z-Zevciyyeti", 355, 367; Cemâl Ahmed Zeyd Kaylânî, "Hakku't-tasarrufi' ez- Zecveti bi râtibi'l vazîfiyyeti ve Eseru zâlike ala istikrârî hayâtiha ez-Zevciyyeti", 553-554.

[85] İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 4/309-310; Buhâtî, *Keşşâfu'l-kınâ*; 4/412-413; Büceyrimi, *Büceyrimi ale'l-hatib*, 4/253-256; Desûkî, *Hâşiyetü't Desûkî* 2/514; Hind Mahmûd el- Havlî, *Amelü'l Mer'e (Davâbituhu, Ahkâmuhu ve Semerâtuhu*, 124-125; Abdu'l Lâtif Mahmûd Âli Mahmûd, "İhtilâfâtî'z-Zevci ve'z-zevceti'l Muvazzafeti", 432-434; Abdusselâm b. Muhammed eş-Suveyr, "Eseru Amelü'l Mer'e fi-n- Nafakati'z- Zevciyye", 43.

[86] Ravlâ Mahmûd Hâfız Heyt, *Kadâyâ'l Mer'e beyne's-şer'iatî'l İslâmiyye ve'l mevâsık ed-devliyye dirâseti mukârene*, 300.

Bu durumda kadın kazancıyla istediği gibi tasarrufta bulunma hakkına sahip olur. Aile bütçesine katkıda bulunmak zorunda değildir çünkü eşler arasında buna ilişkin bir anlaşma yapılmamıştır.^[87]

Klasik fıkıh kaynaklarında bu konu genel olarak akitlerde şart koşma kapsamında ve şartın bağlayıcılığına yönelik temel ilkeler çerçevesinde değerlendirilmiştir. Özel olarak da nikah akdinde koşulan şartlara ilişkin örnekler üzerinden ele alınmıştır. Mezheplerin konuya yaklaşımı daha çok şartın, akdin muktezâsına uygun olup olmamasına göre değişmektedir. Örneğin mehrin vadeli ya da peşin olarak ödenmesi gibi nikah akdinin muktezâsına aykırı olmayan şartların yerine getirilmesi gerektiği, kadına nafaka ya da mehir verilmeyeceği şeklinde akdin muktezâsına aykırı olan şartların ise fasit olduğu konusunda fakihler arasında ittifak bulunmaktadır.^[88]

Hanefî ve Şâfiî fakihlerden bir kısmı ile İbn Hazm çalışma şartının bağlayıcı olmadığını ve kocanın bu şartı yerine getirmek zorunda olmadığını ifade etmiştir. Onlara göre bu şart, kocanın akitle sabit olan ihtibas/temkin ve teslim hakkının ortadan kalkmasına sebep olmaktadır.^[89] Bu görüş sahipleri; Hz. Peygamber'in Allah'ın kitabında bulunmayan bir şartın şart koşulamayacağına dair rivâyeti^[90] olduğunu ve kadının çalışmasının da Allah'ın kitabında olmayan, akdin muktezâsına aykırı bâtil bir şart olduğunu ifade etmektedirler. Bu sebeple de şartın geçerli ve bağlayıcı olmadığını düşünmektedirler.^[91] Mâlikî fakihler de şartın koca açısından bağlayıcı olmadığını ancak onun bu şartı yerine getirmesinin müstehab olduğu görüşündedir.^[92]

Hanbelî mezhebi ve İbn Teymiyye'nin de tercih ettiği görüşe göre ise şart sahih ve bağlayıcıdır.^[93] Dolayısıyla akit esnasında kocanın, kadının çalışma şartını kabul etmesi, onun çalışmasına izin verdiği anlamına gelmektedir ve kocanın şartı yerine getirme sorumluluğu bulunmaktadır. Hanbelîler akitleri yerine getirme emrinin bulunduğu âyetleri görüşlerine delil olarak getirmektedirler. Nitekim Allah Teâla Mâide sûresinin birinci âyetinde... *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ* "*Ey iman edenler! Sözleşmeleri yerine getirin...*"^[94] buyurmaktadır. Bu sebeple kadının çalışma şartı da âyetin kapsamına girmektedir. Zira nikah da bir akit ve bu âyet akitlerin geneli için geçerlidir. Özellikle nikah akdinde koşulan bir şartın yerine getirilmesi diğer akitlerdeki şartlardan daha önceliklidir. Çünkü kadının bu şartın yerine getirilmemesine rızası yoktur.^[95] Ayrıca Hz. Peygamber, kadının kocaya helal kılınmasının Allah'ın kelimesi ile olduğunu bildirerek onun haklarına riâyet etmenin önemine işaret etmiştir. Bunun yanı sıra, helali haram haramı da helal kılmayacak şartların geçerli olduğunu da bildirmektedir. Dolayısıyla kadının çalışmak istediğini şart koşmasında, akdin muktezâsına aykırı bir durum yoktur. Bu sebeple şart bağlayıcıdır ve kocanın şartın gereğini yerine getirmesi gerekir.^[96]

Çağdaş dönemdeki bazı fakihler de klasik dönemdeki fakihlerle benzer şekilde, kadının bütçeye katkısının, nikah sözleşmesi sırasında ya da sonrasında kadının çalışma şartı koşmasına ve eşlerin bu konuda anlaşmalarına bağlı olduğunu düşünmektedir.^[97] Ayrıca onlar, kadının çalışması

[87] Muhammed Zuhaylî, "Amelü'l Meret'i Hârice'l Beyt'i ve Eseruhu fi'l Hilâfâtî'z- Zevciyyeti", 369.

[88] Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi*, 2/256; Desûkî, *Hâşiyetü't- Desûkî*, 2/237; İbn Kudâme, *Muğnî*, 7/14.

[89] İbnü'l Hümmam, *Fethu'l Kadîr*; 3/ 336; Mâverdî, *Hâvi'l Kebîr*, 12/136; Şirbinî, *Muğni'l Muhtaç*; 4/377; İbn Hazm, *Muhallâ*, 9/126.

[90] Buhari, *Kitâbu's- Şurut*, 3/335.

[91] Şâfiî, *el-Ümm*, 5/ 74; Mâverdî, *Hâvi'l Kebîr*, 12/ 13.

[92] İbn Cüzey, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed, *el-Kavânînu'l-fıkhiyye fi telhîs mezhebi'l-Mâlikîyye ve't-tenbîh alâ mezhebi's-Şâfiyye ve'l-Hanefiyye ve'l-Hanbeliyye*, thk. Abdullah Kerim Fudayli, (Beyrut: Mektebetu'l aşeriyye, 2000), 164.

[93] İbn Kudâme, *Muğni*, 9/483; Merdâvi, *İnsaf*, 8/152; Buhûtî, *Keşşâfu'l Kınâ*, 7/ 2446

[94] Mâide, 5/1.

[95] İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l Fetevâ*, 29/163.

[96] İbn Kudâme, *Muğni*, 9/485; Buhûtî, *Keşşâfu'l Kınâ*, 7/2446-2447; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l Fetevâ*, 29/150.

[97] Ravlâ Mahmûd Hâfız Heyt, Kadâya'l Mer'e beyne's-şer'iati'l İslâmiyye ve'l mevâsik ed-devliyye dirâseti mukârene, 300; Cemâl Ahmed Zeyd Kaylânî, "Hakku't-tasarrufi" ez- Zecveti bi râtibî'l vazîfiyyeti ve Eseru zâlike ala istikrârî hayâtiha ez-Zevciyyeti", 553-554.

ve aile bütçesine katkıda bulunmasına ilişkin meselelerin güncel meseleler olduğunu ve sadece evlilik sözleşmesiyle taraflara yüklenen haklar ve sorumluluklar açısından değerlendirilmesinin yeterli olamayacağını ifade etmektedirler. Bu açıdan çalışma konusunda eşler arasında ortak bir karara varıldıktan sonra ilk olarak kadının bütçeye katkıda bulunup bulunmayacağı meselesine açıklık getirilmesi, sonrasında ise bütçeye hangi oranda katılacağına belirlenmesi hususunda anlaşmaları gerektiğini belirtmektedirler.^[98]

Bütçeye katkı konusunda kadının çalışmasının esas alındığı ikinci durum ise kadının evlilik sözleşmesi esnasında çalışmak istediğine ilişkin bir beyanda bulunmadığı, kocanın da evlendikten sonra kadının çalışmasına razı olduğu durumdur.^[99] Akit esnasında çalışma şartının koşulmadığı böyle bir durumda önemli olan eşler arasında kadının bütçeye katılması hususunda belli bir miktar üzerinde anlaşma yapılıp yapılmadığıdır. Eşler arasında belli bir miktar üzerine anlaşma yapılmamışsa, kadının maaşından kocanın bir miktar alması söz konusu değildir. Çünkü burada koca ihtibas hakkından kendi rızasıyla vazgeçmiştir. Bu nedenle de evin malî idaresinden kendisi sorumludur. Ancak belli bir miktar üzerinde anlaşma yapılmışsa, kadının belirlen miktarda aile bütçesine katkıda bulunması gerekir.^[100]

3.1.2. Aile Bütçesine Katkıyı Esas Alanlar

Aile bütçesine katkıya yönelik anlaşmayı esas alan fakihler; kadının çalışması hususunda eşler arasında bir anlaşmanın olduğunu varsaymaktadır. Bu nedenle onların dikkate aldığı durumlarda, yapılan anlaşmanın mahiyeti, kadının bütçeye katkısı konusunda bir miktarın belirlenip belirlenmemesine göre değişmektedir.

3.1.2.1 Miktar ve Oran Belirleyenler

Çağdaş fakihlerin bir kısmı eşlerin belli bir miktar veya oran üzerinden anlaşma yapması gerektiğini düşünmektedir. Burada eşlerin anlaştıkları miktar veya orana uymaları gerekir.^[101] Yapılan bu anlaşma taraflar açısından bağlayıcıdır ve anlaşmanın yapıldığı şekliyle geçerlidir. Nitekim Abdu'l Lâtif Mahmûd, Tantâvi'nin karı-kocanın aile bütçesine katkısının gelirleri oranında paylaşılması gerektiğine ilişkin görüşünü aktarmaktadır. Tantâvi'ye göre ailenin aylık harcaması 500 dinar, kocanın gelirinin 600 kadının gelirinin ise 400 dinar olması durumunda, kocanın aile bütçesine 300 kadının ise 200 dinar katkıda bulunması gerektiği ifade edilmiştir.^[102]

Eşlerin bu konuda anlaşmalarına yönelik diğer bir görüşte ise net bir miktar belirtilmemekle birlikte belli bir oran belirlenmiştir. Burada ailenin masraflarının üçte birini kadının, üçte ikisini ise kocanın karşılaması gerektiği belirtilmiştir. Bununla ilgili olarak, Karâdâvi'nin kadının evin masraflarının üçte birini karşılamak üzere maaşıyla aile bütçesine destek olması gerektiğine ilişkin görüşü aktarılmıştır. Bu görüşte kadının evin masraflarının üçte birlik oranını, kocanın ise üçte ikilik oranı karşılaması gerektiği ifade edilmektedir.^[103]

3.1.2.2 Miktar ve Oran Belirlemeyenler

Çağdaş fakihlerin bir kısmı da miktar belirlememekle birlikte kadının aile bütçesine katkısında evin masraflarının zorunlu/temel ihtiyaçlar ve bunların dışındaki diğer ihtiyaçlar olarak iki

[98] Muhammed Zuhaylî, "Amelü'l Meret'i Hârice'l Beyt'i ve Eseruhu fi'l Hilâfâtî'z- Zevciyyeti", 355, 367.

[99] Abdu'l Lâtif Mahmûd Âli Mahmûd, "İhtilâfâtî'z-Zevci ve'z-zevceti'l Muvazzafeti", 438.

[100] Muhammed Zuhaylî, "Amelü'l Meret'i Hârice'l Beyt'i ve Eseruhu fi'l Hilâfâtî'z- Zevciyyeti", 369.

[101] Cemâl Ahmed Zeyd Kaylânî, "Hakku't-tasarufi' ez- Zecveti bi râtibî'l vazîfiyyeti ve Eseru zâlike ala istikrârî hayâtîha ez-Zevciyyeti", 553-554.

[102] Abdu'l Lâtif Mahmûd Âli Mahmûd, "İhtilâfâtî'z-Zevci ve'z-zevceti'l Muvazzafeti," 444.

[103] Cemâl Ahmed Zeyd Kaylânî, "Hakku't-tasarufi' ez- Zecveti bi râtibî'l vazîfiyyeti ve Eseru zâlike ala istikrârî hayâtîha ez-Zevciyyeti", 553; Abdu'n- Nâsır Mûsa Ebû'l Basl, "el-Hilâfâtî'z- Zevciyyeti havli ishâmî'l mer'eti'l Âmiletî fi Mâliyyeti'l Usreti", 398-399.

kısmı ayrılabileceğini düşünmektedir. Bu bakımdan genellikle nafaka sorumluluğuna dahil olan temel ihtiyaçların koca tarafından, bunun dışındaki ihtiyaçların ise kadın tarafından karşılanması gerektiği belirtilmektedir.^[104] Dolayısıyla evin giderleri içerisinde kadının hangi masraflara katkıda bulunması gerektiğine ilişkin farklı görüşler bulunmaktadır. Çünkü evin malî açıdan idaresi aileden aileye değişiklik arz etmektedir. Bu nedenle her ailedeki bütçe yönetimi birbirinden farklıdır. Fakat buradaki en önemli husus kadının daha çok hangi oranda bütçeye katkıda bulunması gerektiği ve hangi masrafları karşılaması gerektiğinin belirlenmesidir.^[105]

3.2. Anlaşmanın Olmaması Halinde

Fakihlerin konuya ilişkin değerlendirdikleri bir diğer husus da kadının çalışmasına ya da doğrudan bütçeye katkısına ilişkin eşler arasında açık bir şekilde anlaşmanın yapılmadığı durumlarıdır. Burada üç durum söz konusudur. Kadının maaşından belli bir miktarı, çocuklarına ve kocasına tatavvu niyetiyle verdiği ilk durumda, kadın malında ve kazancında kendisi tasarrufta bulunur ve bu şekilde eşle iyi geçinmenin gereğini yerine getirmiş olur. Ki bu eşler arasında çok yaygın bir uygulamadır.^[106]

Eşler arasında anlaşmanın olmadığı ve kadının maaşından kocasına vermek istemediği ikinci durumda, kadının maaşı kendisine aittir. Böyle bir durumda koca, kadının maaşından kendisine belli bir miktar vermesi için talepte bulunamaz. Zira kadının hem maaşı hem de maaşı üzerindeki tasarruf yetkisi kendisine aittir. Çünkü bu kazanç kadının kendi emeğinin yani çalışmasının karşılığıdır. Bu sebeple kadın maaşı üzerinde istediği gibi tasarrufta bulunabilir. İsterse teberruda bulunur isterse de maaşıyla yatırım yapar. Bu bakımdan kocanın, maaşından vermesi için kadını zorlamaya hakkı yoktur. Ancak burada kadının çalışmasına ilişkin eşler arasında bir anlaşma da olmadığı için, koca kadının çalışmasına engel olabilir. Çünkü böyle bir durumun kocanın, ihtibas hakkından ferâgat etmesinin karşılığını almasına engel teşkil edeceği belirtilmiştir.^[107]

Eşlerin yaşadıkları bölgede geçerli olan örfün ya da anlaştıklarına delâlet eden hallerin dikkate alındığı üçüncü durumda ise; kadının aile bütçesine katkıda bulunması söz konusuysa öncelikle burada geçerli olan örf esas alınır.^[108] Koca nikah akdi esnasında kadının çalıştığını biliyorsa ya da zımnen dahi olsa kadının çalışmasına razı olmuş ve itiraz etmemişse burada da örf ve eşlerin anlaştıklarına delâlet eden haller geçerli olur. Dolayısıyla bu durumda kadının bütçeye katkısına yönelik hüküm, eşlerin yaşadıkları bölgedeki yaygın örf ve aralarındaki anlaşmaya göre belirlenir.^[109]

Yukarıdaki görüşlerin genelinden anlaşılacağı üzere hem klasik hem de modern dönemde çalışan kadının kazancının değerlendirilmesinde alınan temel kriter, öncelikle kadının çalışması, sonrasında ise kadının aile bütçesine katkıda bulunması konusunda eşler arasında bir anlaşmanın olup olmamasıdır. Belirtildiği üzere bu durum klasik dönemde daha çok evlilik sözleşmesi esnasında ya da sonrasında koşulan şartın bağlayıcılığı üzerinden ele alınırken, modern dönemde hem şart koşulması hem de doğrudan bir anlaşmanın olup olmaması üzerinden tartışılmaktadır. Modern dönemde konunun daha da detaylı ve çeşitli durumlar açısından ele alınarak tartışılmasının temel sebebi, günümüzde değişen ve dönüşen sosyo-kültürel ve ekonomik yapının aile ve toplum üzerindeki artan etkisidir. Klasik dönemde kadının bütçeye katkısına ilişkin tartışmalar daha çok tek gelirli aileler üzerinden formülize edilirken, günümüzde bu formülasyonun çift

[104] Hannân Ahmed el-Kattân, "Amelü'z- Zevce Eseruhu fi Nafakatiha'l usriyye", 222-224.

[105] Abdu'l Lâtif Mahmûd Âli Mahmûd, "İhtilâfati'z-Zevci ve'z-zevceti'l Muvazzafeti," 444-446.

[106] Mahmûd İbrahim el- Heyetî, "Müşâreketü'l Mer'eti fi'n- Nafâkati", 2366; Muhammed Zuhaylî, "Amelü'l Meret'i Hârice'l Beyt'i ve Eseruhu fi'l Hilâfati'z- Zevciyyeti", 369.

[107] Muhammed Zuhaylî, "Amelü'l Meret'i Hârice'l Beyt'i ve Eseruhu fi'l Hilâfati'z- Zevciyyeti", 370.

[108] Muhammed- Şuveyr, "Eseru Amelu'l Mer'e fi-n- Nafakati'z- Zevciyye", 45-46.

[109] Muhammed Zuhaylî, "Amelü'l Meret'i Hârice'l Beyt'i ve Eseruhu fi'l Hilâfati'z- Zevciyyeti", 356.

gelirli ailelere evrildiği görülmektedir. Bu durum, konunun hem ekonomik ve sosyolojik hem de hukuki açıdan bütüncül bir bakışla değerlendirilmesini de zorunlu kılmaktadır. Bu açıdan ailenin maslahatı gereği, çift gelirli ailelerde eşlerin birbirlerinin haklarına riâyet etmeleri, ailenin malî giderlerini karşılama noktasında birbirlerine yardımcı olmaları ve zorluk çıkarmamaları gerekmektedir. Nitekim, evlilik sözleşmesi esnasında ya da sonrasında eşlerin anlaşmaları ve bu anlaşmanın gereğini yapmaları aslında bazı ayetlerde^[110] bildirildiği üzere onların mârufa göre davrandıklarının ve karşılıklı rızaya dayalı olarak istişâre ettiklerinin bir göstergesidir. Ayrıca günümüzde İslam hukukunun uygulandığı ve mal ayrılığı ilkesinin geçerli olduğu bazı ülkelerde de kadının aile bütçesine katkıda bulunmasına ilişkin benzer görüşler bulunmaktadır.^[111] Türk Medeni Kanunu'nun da (TMK) ise yasal mal rejimi eşlerin edinilmiş mallara katılmasıdır. Ancak eşlerin mal rejimi sözleşmesiyle kanunda belirlenen mal ortaklığı ve mal ayrılığı gibi diğer rejimlerden birini kabul edebileceği ifade edilmektedir.^[112]

Sonuç

Günümüzde her iki eşin de çalıştığı çift gelirli ailelerde eşler arasındaki temel problemlerden biri kadının kazancıyla aile bütçesine katkıda bulunmasının gerekli olup olmadığıdır. Hem klasik hem de modern dönemde, kadının bütçeye katkıda bulunması meselesi bu zorunluluk üzerinden tartışılmıştır. Bu tartışmalara bağlı olarak her iki dönemin de üç farklı yaklaşımı içerdiği söylenebilir. Merkezinde eşlerin hak ve sorumlulukları bulunan bu yaklaşımların ortak noktasını, nafaka hak ve sorumluluğunun belirlenmesinde evlilik sözleşmesine yüklenen anlam oluşturmaktadır. Bu açıdan eşlerin hak ve sorumluluklarının belirlenmesine ilişkin görüşlerin kadının aile bütçesine katkıda bulunması konusunda doğrudan etkisi olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Eşlerin hak ve sorumluluklarını esas alan ilk yaklaşımda hâkim görüş, kadının aile bütçesine katkıda bulunmak zorunda olmadığıdır. Buradaki en önemli gerekçeler; kadının malî sorumluluğunun olmaması ve kocanın evlilik sözleşmesiyle birlikte elde ettiği ihtibas, temkin ve teslim gibi haklarına kadının riâyet etme sorumluluğunun olmasıdır. Bu görüşte kadının aile bütçesine katkıda bulunmasının kendi tercihiyle bırakıldığı, genellikle de mendup kapsamında kabul edildiği görülmüştür. Kadının bütçeye katkıda bulunmak zorunda olduğunu ileri sürenlerin ise; kadının ev içerisindeki görevlerini ve kocasına karşı sorumluluklarını, kocanın ise evin geçim sorumluluğunu tam olarak yerine getir(e)memesini gerekçe olarak sundukları tespit edilmiştir.

Malî tasarruf yetkisini ve mal rejimini esas alan ikinci yaklaşımda, kadının mutlak tasarruf yetkisine sahip olduğunu düşünenlerin, onun aile bütçesine katkıda bulunmak zorunda olmadığını, kadının malî tasarruf yetkisinin kısmen ya da tamamen sınırlandırılması gerektiğini düşünenlerin ise, ailenin ve toplumun maslahatının gözetilmesi ve kadının malında kocasının tasarruf hakkı olduğu gibi bazı gerekçelerle aile bütçesine katkıda bulunması gerektiğini savundukları görülmüştür.

Eşler arasındaki anlaşmayı ve örfü esas alan üçüncü yaklaşımda ise, eşlerin evlilik sözleşmesi esnasında ya da sonrasında öncelikle kadının çalışması ardından aile bütçesine katkıda bulunması hususunda bir anlaşma yapmaları ve ortak bir karara varmalarının öncelendiği sonucuna ulaşılmıştır.

[110] İlgili bazı ayetler için bk.; Bakara, 2/233; Nisa, 4/29.

[111] Ayrıntılı bilgi için bkz.; Ürdün Ahvâli-ş Şahsiyye Kanunu, (<https://www.aliftaa.jo/ShowContent.aspx?Id=205#.Y7QJMKShkwA>); Fas Müdevvenetü'l Ushrâ <https://justice.gov.ma/procedures-judiciaires-category/%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%B6%D8%A7%D8%A1-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%AF%D9%86%D9%8A/> (Ayrıca konuyla ilgili detaylı bilgi için bk.; Ahmet Temel, Güncel Uygulamalarıyla İslam Aile Hukuku, Kayıhan Yayınları, İstanbul, 2020, s. 220-221.

[112] TMK, md. 202 (mevzuat.gov.tr); Ayrıca konuyla ilgili detaylı bilgi için bk.; Merve Yiğitoğlu, İslam Aile Hukuku Açısından Mal Rejimi Sözleşmeleri, Kitâbî Yayınları, İstanbul, (2024).

Kadının aile bütçesine katkıda bulunması hususunda en isabetli yaklaşım kanaatimizce, eşler arasında anlaşma yapılması gerektiğini düşünen üçüncü yaklaşımdır.

Burada en önemli kriter, anlaşmanın akit esnasında ya da sonrasında özellikle şarta bağlı olarak yapılması halinde, koşulan şartın nikah akdinin muktezâsına uygun olup olmadığının belirlenmesidir. Bu yaklaşımın temelinin, klasik dönemdeki fakihlerin nikah sözleşmesinde koşulan şartlara ilişkin belirledikleri temel ölçüte dayandığı tespit edilmiştir. Nikah akdinde koşulan bir şartın yerine getirilmesinin diğer akitlerdeki şartlardan daha öncelikli olduğunu delilleriyle birlikte ortaya koyan Hanbeli mezhebi ve İbn Teymiyye'nin görüşü de bu yaklaşımı desteklemektedir. Her iki taraf açısından da bağlayıcı olan bahsi geçen anlaşma, ailedeki bütçe yönetimi noktasında eşler arasında ortaya çıkması muhtemel problemlerin önüne geçme mahiyetindeki bir çözüm önerisidir. Bu hususta bize göre de asıl yapılması gereken, günümüz şartlarını da göz önünde bulundurarak naslarda bulunan temel kriterleri esas almak ve eşler arasında problem teşkil etmesi muhtemel meselelere ilişkin çözüm odaklı yaklaşımlar ortaya koymaktır.

Kaynakça

- Acar, Halil İbrahim. *İslam Hukukunda Kadınlara Yönelik Hükümler*, İstanbul, Ensar Yayıncılık, 2021.
- Adnan Şevâbek. *Amelü'l Mer'e fi'l Fıkhi'l İslâmî*, Amman: Dârü'l Esediyye, 2007.
- Albayrak, Şule, *Kadın Olmak (İslam, Gelenek, Modernlik ve Ötesi)*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2019.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa Hanefi. *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*, 12 Cilt. Beyrut: Dârü'l Fikr, 1990.
- Azizova, Elnure. *Hız. Peygamber Döneminde Çalışma Hayatı ve Meslekler*, İstanbul: İsam Yayınları, 2018.
- Baltacı, Ali. "Nitel Araştırma Süreci: Nitel Bir Araştırma Nasıl Yapılır?", *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C: 5/1, (2019), 368-388.
- Buhârî, Burhanüddin Mahmûd b. Ahmed b. Abdilaziz Merğînânî Burhaneddin. *el-Muhitü'l-Burhânî fî'l-fıkhi'n-Nu'mani*, thk. Ahmed İzzû İnâye ed-Dımaşkî, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, 2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Mustafa Dîb el-Buga, 5 Cilt. 2. Basım. Dımaşk: Dâru Ulûmu'l-İnsâniyye, 1993.
- Buhûtî, Selâhuddin Mansûr b. Yunus. *Keşşâfu'l-kınâ'an metni'l-İkna'*, thk. Muhammed Emin Zinnâvi, Beyrut: Âlemu'l Kütüb, 1997.
- Büceyrimi, Süleyman b. Muhammed b. Ömer. *Büceyrimi ale'l-hatib*, 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l Kütübî'l İlmiyye, 1996.
- Cefrî, Usâme b. Hâşim b. İdrûs. *El-Âsârü'l İktisâdiyye ve'l İctimâiyye liamelî'l Mer'e*, Suud: Doktora Tezi, 2000.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî. *Kitâbu Ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Muhammed es-Sadık el-Kamhavi, 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, "t.y."
- Çalış, Halit. "Teberru Ehliyeti Bağlamında Kadının Mâli Özerkliğinin Erkeğin İznine Bağlanması", *Marife*, 4/1,(2004), 7-28.
- Demiröven, Necla Yasdıman. *Kur'an-Sünnet-Fıkıh Bağlamında Kadının Evlilikteki Hakları*, Cemre Yayıncılık, İzmir, 2013.
- Derdîr, Ebu'l-Berekât Sîdî Ahmed b. Muhammed. *eş-Şerhu's- sağîr alâ Akrabi'l-mesâlik ilâ mezhebi'l-İmâm Mâlik*, nşr. Mustafa Kemal Vassı, 4 Cilt. Kahire: Dâru'l Meârif, "t.y."
- Desûki, Ebû Abdullâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Arafe. *Hâşiyetü't Desûki*, 4 Cilt. Dârü'l Fikr, "t.y."
- Dureynî, Muhammed Fethi. *el-Hak ve meda sultani'd-devle fî takyidihi*, Beyrut : Müessesetü'r- risâle, 1984.
- Dünya, Şevki Ahmed. "el- İslâmu ve devru'l usreti fi'l müctemi' ve mevkii'l mer'e fihî", *Mecelletü Mecmei'l Fıkhi'l İslâmî ed-Düvelî*, 4/17 (2009), 133-164.
- Ebû Davud, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi es-Sicistani. *Sünenu Ebû Dâvud*, thk. Muhammed Avvame, Cidde, 4 Cilt. Dârü'l-Kible li's-Sekâfeti İslâmiyye, 1998.
- Ebû'l Basl, Abdu'n-Nâsır Mûsa "el-Hilâfâtü'z- Zevciyyeti havli ishâmi'l mer'eti'l Âmiletî fi Mâliyyeti'l Usreti". *Mecelletü'l Mecmau'l Fıkhi'l İslâmî ed-Düvelî, İhtilâfâtü-z Zevc ve Zevceti'l Muvazzafati*, 1/16 (2007). 385-416.
- Görgülü, Hasan Ali "İslam Hukukunda Kadının Malî Velâyeti ve Mal Varlığı Üzerindeki Tasarruf Ehliyeti", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14, (2005), 25-57.

- Hân, Vahyeddîn. el- Mereti beyne'l İslam ve'l Hudârati'l Garbiyye, ter. Seyyid Reîs Ahmed en- Nedvî, Dâru'l Vefâ, 1994.
- Hattâb, Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed Ruaynî. *Mevâhibu'l-Celîl li şerhi Muh-tasarı Halîl, nşr. Zekerıyyâ Umeyrât, 5 Cilt. Riyad: Dâru'l Âlemu'l Kütüp, 2003.*
- Havlî, Hind Mahmûd. *Amelü'l Mer'e (Davâbituhu, Ahkâmuhu ve Semerâtuhu, Dimeşk, 2001.*
- Heyetî, Mahmûd İbrahim, *Müşâreketü'l Mer'eti fi'n- Nafakati, Bahreyn: 2019.*
- Heyt, Ravlâ Mahmûd Hâfız. Kadâya'l Mer'e beyne's-şerâti'l İslâmiyye ve'l mevâsık ed-devliyye dirâseti mukârene, Ürdün: Doktora Tezi, 2005.
- İbn Cüzey, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed, *el-Kavânînu'l-fıkhiyye fi telhîs mezhebi'l-Mâlikiyye ve't-tenbîh alâ mezhebi's-Şâfiyye ve'l-Hanefiyye ve'l-Hanbeliyye, thk. Abdullah Kerim Fudayli, Beyrut: Mektebetu'l aşeriyye, 2000.*
- İbn Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *Mevsûatü'l-hadîsiyye (Müsne'dü el-İmam Ahmed b. Hanbel), thk., Şuayb el-Arnaût vd., 50 Cilt. Beyrut: Müessesetür-Risâle, 2001.*
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed. *el-Muhallâ bi'l-âsâr, thk. Muhammed Münîr ed-Dimeşkî, 11 Cilt. Kahire: Mektebetu'l Cumhuriyyetü'l Arabiyye, 1970.*
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed. *el-Muğni, thk. Abdusselam Muhammed Ali Şâhîn, 9 Cilt. Dâru'l Kütübü'l İlmiyye, 2004.*
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed. *el-Kâfî fi fıkhi'l-İmâmi'l-mübeccel Ahmed b. Hanbel, thk. Muhammed Züheyr eş-Şaviş, 5. Basım, 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1988.*
- İbn Nüceym, Zeynüddîn Zeyn b. İbrâhîm. *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik, thk. Zekerıyyâ Muhammed, Umeyrat, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut: 2013.*
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubi. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid, thk., Abdullah Abbâdî, 4 Cilt. Dâru's- Selâm, 1995.*
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed Sa'd b. Menî' ez-Zühri. *et-Tabâkâtü'l-kübra, 10 Cilt. Beyrut: Dâru's- Sâdır, "t.y."*
- İbn Teymiyye, Şeyhulislâm Takiyyüddin Ahmed b. Abdulhâlim. *Mecmû' Fetâvâ, tertib, Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım, 'bs.y', 37. Cilt. 't.y.'*
- İbn Âbîdîn, Muhammed Emin b. Ömer. *Hâşiyetu İbn Abidin Reddû'l-muhtar ala Dürri'l-muhtar, 6 Cilt. Beyrut, Dâru İhyâi't-Türasî'l-Arabi, 1987.*
- İbnü'l-Arabî, Ebu Bekir Muhammed b. Abdullah. *Ahkâmu'l-Kur'ân, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ', 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l Kütübü'l İlmiyye, "t.y."*
- İbnü'l-Hümâm, Kemalüddîn Muhammed b. Abdulvâhid. *Fethu'l-Kadîr, thk. Şeyh Abdurrezzak Mehdi, 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l Kütübü'l İlmiyye, 2003.*
- Kâsânî, Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâi'u's-Sanâi'u's-Sanâi' fi tertîbi's-şerâi', thk. Muhammed Adnan b. Yasin Derviş, 6 Cilt. Beyrut: Dâru' İhya et- Türâsî el- Arabî, 1997.*
- Kattân, Hannân Ahmed. "Amelü'z- Zevce Eseruhu fi Nafakatiha'l usriyye", 2009.
- Kaylânî, Cemâl Ahmed Zeyd. "Hakku't-tasarrufi' ez- Zecveti bi râtibi'l vazîfiyyeti ve Eseru zâlike ala istikrâri hayâtiha ez-Zevciyyeti", *Ulûmu's- Şeriati ve'l Kânun, 34, 2007.*
- Kurtubî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân, thk. Abdullah b. Abdul Muhsin et Türkî, 24 Cilt. Riyad: Müesseetür- Risâle, 2006.*

- Mahmûd, Abdu'l Lâtif Mahmûd Âli. "İhtilâfati'z-Zevci ve'z-zevceti'l Muvazzafati", *Mecelletü'l Mecmau'l Fıkhî'l İslâmî ed-Duvelî, İhtilâfâtü-z Zevc ve Zevceti'l Muvazzafati*, 1/16 (2007), 417-419.
- Mâverdi, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb. *el-Hâvi'l-Kebîr hüve Şerhu Muhtasaru'l Müzenî*, thk. Ali Muhammed Muavviz ve Adil Ahmed Abdülmevcûd, 19 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Merdâvi, *el-İnsaf fi ma'rifeti'r-racih mine'l-hilaf ala mezhebi'l-İmami'l-mübeccel Ahmed b. Hanbel*, thk. Muhammed Hâmid el-Fîkî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 12 Cilt. Beyrut, 1986.
- Mergînânî, Ebû'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedi*, 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- Meşal, Fâtıma İsmail Muhammed. "Amelü'z-Zevce ve Eserihu ale'l Alâkatî'l Maliyyeti beyne-z. Zevceyn" Ezher: "t.y".
- Kavârîr, Fâtıma Muhammed Alî. " Müşketü Amelü'l- Mer'e ve tarîkatü hallihâ alâ dav'il-Kitâb ve's-Sünnet, Dârü'l-Mektebe: Cidde, 2006.
- Köktaş,Yavuz. *Kadınla İlgili Hadisler*, İstanbul, İnsan Yayınları, 2019.
- Nargül, Veysel Malî Tasarrufu Açısından İslam (Aile) Hukukunda Kadın, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 4/2 (2004), 301-321.
- Nargül, Veysel. "Karî-Koca Mallarının İdaresi Üzerine Mukayeseli Bir Etüd", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 20, (2012), 289-316.
- Nesâî, Muhammed Nâsıruddîn el-Elbânî. *Sahîhu Süneni'n-Nesâî*, 3 Cilt. Riyad, Mektebetü'l-Mârifeli-Neşrî ve't-Tevzî', 1998.
- Nevevi, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Nuri. *el-Mecmu şerhi'l-Mühezzebe li's-Şirâzî*, 23 Cilt. Cidde:Mektebetü'l İrşâd, "t.y."
- Sânu, Kutub Mustafa. "Fi Menheciyyetü't- teâmili mea kadâyâ'l mer' ve dabtî ve vezâifihâ't- terbeviyyeti ve'l ictimâiyyeti, ve'l iktisâdiyyeti ve's-siyasiyyeti fi dav'i nusûsu-s-şer'i", *Mecelletü'l Mecmau'l Fıkhî'l İslâmî ed-Duvelî*, 4/17 (2009), 207-235.
- Sânu, Kutub Mustafa. "Fi Nafakati'iz- zevceti ve mürettebiha ve ameliha,ru'yeti menheciyyeti", *Mecelletü'l Mecmau'l Fıkhî'l İslâmî ed-Duvelî, İhtilâfâtü-z Zevc ve Zevceti'l Muvazzafati*, 1/16 (2007), 461-506.
- Savaş, Rıza. *İslam'ın İlk Asrında Kadın*, İstanbul, Siyer Yayınları, 3.Basım, 2019.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *el-Mebsût*, 30 Cilt. Beyrut: Dârü'l Mârifeli, 1989.
- Şafiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas. *el-Ümm*, thc.Ahmed Bedreddîn Hassûn, 5 Cilt. Beyrut: Dâru Kuteybe, 1996.
- Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed el-Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meânî elfâzi'l-Minhâc*, nşr. Muhammed Halil Aytânî, 5. Cilt. Beyrut: Dâru'l Mârifeli, 1997.
- Şuveyr, Abdusselâm b. Muhammed, "Eseru Amelu'l Mer'e fi-n- Nafakati'z-Zevciyye", 2011.
- Temel, Ahmet. *Güncel Uygulamalarıyla İslam Aile Hukuku*, Kayihan Yayınları, İstanbul: 2020
- Terzioğlu, Hülya. *Maturidi'de Kadın Algısı*, Gökkuşbu Yayınları, 2018.
- Tirmizi, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemi. *Sünenü't-Tirmizi*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf, 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Tuveycerî, Hilve bnt. İbrahim. *Amelü'l mer'e fi'l fıkhi'l İslâmî*, Suud: Doktora Tezi, 2010.

Ürdün Ahvâli-ş Şahsiyye Kanunu, (<https://www.aliftaa.jo/ShowContent.aspx?Id=205#.Y7QJMKShkwA>); Fas Müdevvenetü'l Usrâ <https://justice.gov.ma/procedures-judiciaires-category/%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%B6%D8%A7%D8%A1-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%AF%D9%86%D9%8A/>

Yaman, Ahmet. "Mâkasid ve İctihad," *İslam Hukuk Felsefesi Araştırmalar*, Konya: 2002.

Yiğitoğlu, Merve, İslam Aile Hukuku Açısından Mal Rejimi Sözleşmeleri, Kitâbî Yayınları, İstanbul: 2024.

Zeydan, Abdülkerim. "*el- Mufasssal fî ahkâmi'l-mer'e ve'l-beytü'l-müslim fi's-şeriatil-İslâmiyye*", Cilt 11 Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.

Zuhaylî, Muhammed. "Amelü'l Meret'i Hârice'l Beyt'i ve Eseruhu fi'l Hilâfâtî'z- Zevciyyeti," *Mecelle-tü'l Mecmau'l Fıkhi'l İslâmî ed-Duvelî*, İhtilâfâtü-z Zevc ve Zevceti'l Muvazzafati, 1/16 (2007), 329-384.



İslami İlimler Dergisi
The Journal of Islamic Sciences
مجلة العلوم الإسلامية

Abdülaziz Çaviş'in Tefsirinde Aktüel Konular

Gülnur Külünkoğlu

<https://orcid.org/0000-0003-2464-8170>

Dr., İstanbul, Türkiye

gulnurkulunkoglu@gmail.com

Atıf Bilgisi:	Külünkoğlu, Gülnur. "Abdülaziz Çaviş'in Tefsirinde Aktüel Konular". <i>İslami İlimler Dergisi</i> 41 (Kasım 2025), 25-43. https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1615337 .
Makale Türü:	Araştırma Makalesi
Etik Beyan:	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Etik Kurul İzni:	Araştırma için herhangi bir etik onay veya bilgilendirilmiş onam gerekmemektedir.
Geliş Tarihi:	7 Ocak 2025
Kabul Tarihi:	21 Eylül 2025
Yayın Tarihi:	30 Kasım 2025
Hakem Sayısı:	Bir İç Hakem- En Az İki Dış Hakem
Değerlendirme:	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Benzerlik Taraması:	Yapıldı- intihal.net
Çıkar Çatışması:	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman:	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Etik Bildirim:	dergiislamiilimler@gmail.com
Lisans:	CC BY-NC 4.0

Öz: Geç Osmanlı döneminde modernleşme süreci hızlanmış, bu süreçte Kur'an'dan alınan mesajlar toplumsal dönüşümde etkili olmuştur. Söz konusu mesajların geniş kitlelere ulaştırılmasında ise dönemin tefsirleri önemli bir işlev üstlenmiştir. Bu tefsirlerden biri de Mısırlı yazar Abdülaziz Çaviş tarafından kaleme alınan *Esrâr-ı Kur'an* adlı eserdir. Çaviş'in Bakara sûresine dair kısmî yorumlarını içeren bu tefsir, dönemin etkili yayın organlarından *Sebilürreşâd* dergisinde tefrika edilmiştir. Müfessirin Kur'an'ı günün ihtiyaçlarına tatbik etme konusundaki başarısı, tefsirin dergide yayımlanmasında belirleyici olmuştur. Bugüne kadar yapılan çalışmalar, geç dönem Osmanlı tefsirinde aktüel konuların etkili olduğunu ortaya koymuşsa da bu konuların içeriği kapsamlı olarak incelenmemiştir. Bu çalışmanın amacı, Abdülaziz Çaviş'in Kur'an yorumunda öne çıkan güncel meseleleri ele alarak, geç Osmanlı dönemi tefsir anlayışının toplumsal işlevini somut biçimde ortaya koymaktır. Bu bağlamda şu sorulara cevap aranmaktadır: Çaviş'in Kur'an yorumunda hangi aktüel konular ön plana çıkmaktadır? Bu konular, Kur'an'ın ışığında nasıl değerlendirilmiştir? Araştırmanın sonunda görülmüştür ki, Abdülaziz Çaviş bir yandan halkın din anlayışında "çarpıklık" olarak işaret ettiği hususları eleştirirken, diğer yandan Batı'nın İslâm'a yönelik taraflı yaklaşımıyla mücadele etmiştir. Dönemin güncel meselelerinden olan misyonerlik faaliyetleri, materyalist fikir akımları, Kur'an'da tekrar meselesi, aklın dindeki yeri, ulemânın İslam toplumlarındaki etkisi ile ihtilaf ve tefrika gibi konular, Çaviş'in tefsirinde dikkatle ele alınmıştır. Bu bağlamda çalışmanın, geç dönem Osmanlı tefsirinde öne çıkan aktüel meselelerin anlaşılmasına ve tefsirin toplumsal yönünün daha iyi kavranmasına katkı sunacağı düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Modernleşme, Islah, Mısır, Sebilürreşâd, Abdülaziz Çaviş.



Actual Issues in ‘Abd al-‘Azīz Jāwīsh’s Tafseer

Gülnur Külünkoğlu

<https://orcid.org/0000-0003-2464-8170>

Dr., İstanbul, Türkiye

gulnurkulunkoglu@gmail.com

Citation:	Külünkoğlu, Gülnur. "Actual Issues in ‘Abd al-‘Azīz Jāwīsh’s Tafseer", <i>İslami İlimler Dergisi</i> 41 (November 2025), 25-43. https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1615337 .
Article Type:	Research Article
Ethical Statement:	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited.
Ethics committee approval:	The research does not need any ethical approvals or informed consent.
Date of submission:	07 January 2025
Date of acceptance:	21 September 2025
Date of publication:	30 November 2025
Reviewers:	One Internal & At Least Two External Reviewers
Review:	Double-blind
Plagiarism checks:	Yes - intihal.net
Conflicts of Interest:	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
Grant Support:	No funds, grants, or other support was received.
Complaints:	dergiislamiilimler@gmail.com
License:	CC BY-NC 4.0

Abstract: In the late Ottoman period, modernization efforts accelerated, and the messages derived from the Qur’an played a role in these changes. The tafsirs of this era played a crucial role in conveying these messages to society. One notable example is *Esrâr-ı Qur’an*, a partial commentary on Surah al-Baqarah written by the Egyptian writer ‘Abd al-‘Azīz Jāwīsh. The tafsir was published in *Sebilürreşād* magazine, one of the most influential publications of its time. The reason for publishing this work is Jawish’s skill in applying the Qur’anic teachings to the needs of the day. While previous studies have acknowledged the influence of contemporary issues in late Ottoman exegesis, they have not comprehensively evaluated the specific content of these issues. This study aims to concretize the function of exegesis during this period by addressing the current issues that are prominent in Jāwīsh’s interpretation. In this respect, our research seeks to answer two key questions: What were the prominent contemporary issues in Jāwīsh’s interpretation of the Qur’an? How did Jāwīsh evaluate these issues in the light of the Qur’an? On the one hand, Jāwīsh has criticized what he described as distortions in society’s perception of religion, and on the other hand, he has struggled with the West’s biased approach to Islam. He dealt with issues such as missionary activities, allegations against the Qur’an, the role of reason in understanding religion, criticism of the ulema, conflict and dissension, which were prominent on the agenda of the period. This study is expected to contribute to the understanding of the current issues on the agenda of late Ottoman exegesis.

Keywords: Tafsir, Quran, Modernization, Reform, Egypt, Sebilur-Rashād, ‘Abd al-‘Azīz Jāwīsh.

Giriş

Geç Osmanlı döneminde yaşanan toplumsal değişimler, “modernleşme” olarak tanımlanmıştır. Geleneksel olandan kopuşu ifade eden modernleşme, sosyal, siyasî, kültürel, dinî, askerî ve ekonomik olarak değişimin pek çok boyutunu kapsamaktadır. Bu dönemde doğu toplumları, batı karşısında yenilgi krizinden kurtuluşun arayışı için çözüm önerileri ortaya koymuştur. Krizin aşılmasında Batı’dan gelen yenilikler karşısında üç tür tavır gelişmiştir; kabul, red ve ihtiyat. Bu süreçte bahsi geçen üç tepki çerçevesinde tartışmalar ortaya çıkmıştır.^[1] Osmanlı toplumunun en temel dinamiklerinden olan *dinî alan* tartışmalarda etkin bir rol oynamıştır. Ortaya çıkan krizi çözmeye yönelik çabalar, dinin ve kaynaklarının “yeniden” anlaşılması gerektiği üzerinde yoğunlaşmıştır. Yenilik taraftarları krizden kurtuluşun, selef ve dinin temel kaynaklarına dayanarak gerçekleşeceğini vurgulamıştır. Bu yaklaşıma göre İslâm dünyasının içinde bulunduğu krizin sebebi, dinin temel kaynaklarının gerektiği gibi anlaşılabilmesi ve yaşanmamasıdır. Kur’ân, bütün çözümleri barındıran ilahi kelimadır. İslâm’ın ilk asırlarında ümmetin dünyaya hükmetmesine nasıl kaynaklık ettiyse bugün de edecektir.^[2]

Dinî gelenek ve modernleşme arasındaki kompleks ilişkinin olumlu ve olumsuz etkileri olmakla birlikte geç dönem Osmanlı ilim dünyası ilgileri ve hassasiyetleri ile çeşitlilik gösteren son derece önemli bir alan olarak karşımızda durmaktadır.^[3] Bu dönemde dinî ilimlerin temel kaynağı olan Kur’ân’a yaklaşım değişmiştir. Krizden kurtuluşun yolu olarak Kur’ân merkezli bir ıslah düşüncesi öngörülmüştür. Islah merkezli yaklaşımın tefsirleri^[4] toplumsal dönüşümde etkili olmuştur. Abduh (öl. 1905) ekolü^[5], bu süreçte etkili ve önemli bir fonksiyona sahiptir. Osmanlı coğrafyasında ekolün fikirlerinin en önemli taşıyıcı unsurları İslâmcı dergilerdir. İslâm dünyasındaki değişimlerin aktarıcısı olmasının yanı sıra dergiler, İslâmî ilimlerin çeşitli alanlarında ihtiyaca yönelik olarak yayınlar da yapar. Bu yayınlar arasında kelam, İslâm felsefesi, fıkıh, hadis, tefsir alanında yazılara yer verilir.^[6] Dönemin Kur’ân’a yaklaşımını şekillendirmede en önemli derginin *Sebilürreşâd* dergisi olduğu görülür. Türkçü, İslâmcı ve Batıcı fikirleri benimseyen pek çok yazara ev sahipliği yapan dergide ağırlıklı olarak İslâmcı yazarlar yer alır ve İslâmcı fikirler tartışılır.^[7] Bu açıdan *Sebilürreşâd* dergisi, geç Osmanlı döneminin Kur’ân’a yaklaşımının anlaşılmasında önemli bir pozisyona sahiptir. *Sebilürreşâd* dergisinde Mısır menşeli fikirlerin yoğunlukta olduğu

[1] Mustafa Öztürk, *Çağdaş İslâm Düşüncesi ve Kur’âncılık* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 13-17.

[2] Mustafa Öztürk, *Çağdaş İslâm Düşüncesi ve Kur’âncılık* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 19-20.

[3] Mehmet Sait Özervarlı, “Tarihsel ve Entelektüel Bağlamı İçinde Yeni Kelâm Hareketi’nin Ortaya Çıkış Analizi”, *İslâm Tetkikleri Dergisi* 13/2 (Eylül 2023), 587.

[4] Bu türe örnek olarak Mısır merkezli modern selefi hareketin ortaya çıkardığı ıslahçı yaklaşımın tefsirleri zikredilebilir. Muhammed Abduh, Reşid Rızâ, Mustafa El-Merâğî (öl. 1952) ve Abdülaziz Çaviş gibi isimlerin tefsirleri başta olmak üzere, Mehmet Akif Ersoy, Ahmed Hamdi Aksekili, Bereketzade İsmail Hakkı gibi isimlerin Kur’an yorumu da bu türün önemli örneklerdendir. Bu yaklaşıma göre İslam ümmetinin ıslahı nasıl ilk dönemlerde Kur’an’la gerçekleşmişse yine Kur’an’la gerçekleşecektir. İctimâî tefsir ekolü olarak da tasnif edilen bu yaklaşım, toplumun sorunlarına Kur’an merkezli çözüm önerileri ile öne çıkmaktadır. bk. Ali Merad, “İslah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr> (Erişim tarihi 07.06.2025); Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi*, (İstanbul: MÜİF Yayınları 2012), 240-246.

[5] Yukarıda bahsedildiği gibi Batı karşısında İslam dünyasında kabul ve red tavrı dışında üçüncü bir tepki daha gelişmiştir. Batı’nın meyanda okumalarını kabul ederek karşı argümanlarla dini tahkim etmeye çalışmak olan üçüncü tepkinin sahipleri, vahiy ve aklın çelişmeyeceğini savunarak toplumsal problemlerin çözümünde İslamî sınırlar içinde kalmaya çalışmıştır. Cemaledin Afgânî (öl. 1897) bu yaklaşımın mimarı olarak görülse de ekolde kurucu unsur olarak Muhammed Abduh’un yeri daha önemlidir. Afgânî, siyasi çalışmalara ve İslam dünyasının üzerindeki Batı etkisini kırmaya yönelik bir yolu benimsemişken Abduh’un İslami ilimlerde yoğunlaşması ve ilk asırlardaki İslam anlayışının esas alınması gerektiği hakkındaki fikirleriyle ıslahat çizgisinde önemli bir kırılma noktası oluşturmuştur. Daha sonra bu yaklaşım, başta Reşid Rızâ olmak üzere Abduh’un takipçileri ile devam etmiştir. bk. Mehmet Zeki İçcan, *Muhammed Abduh’un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, (İstanbul: Dergâh Yayınları 1998), 62-65; Mustafa Öztürk, “Oksidentalizm Bağlamında Afgânî- Abduh Ekolü, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi*, 6/3 2006, 43-69.

[6] Âdem Efe, “Uzun Soluklu İslâmcı Bir Dergi: Sebilürreşâd (Tarihçesi ve Bazı Sosyo-Kültürel Problemlere Yaklaşımı)”, *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* 8/2 (2008), 157-180; Âdem Efe, “Sebilürreşâd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/251-153.

[7] Efe, “Uzun Soluklu İslâmcı Bir Dergi”, 158.

yapılan çalışmalarda ele alınır. Mehmet Akif Ersoy (öl.1936), Ahmed Hamdi Aksekili (öl.1951), Bereketzâde İsmail Hakkı (öl. 1918) gibi isimler bu fikirlerin aktarıcısı olarak görülürken Abduh ekolüne ait pek çok müellifin makaleleri de dergide yer alır.^[8] Aynı zamanda dergide çok sayıda tefsir yazısı yayınlanmıştır. Derginin tefsir alanına etkisi hakkında da çeşitli çalışmalar yapılmıştır. *Sebilürreşâd* dergisindeki tefsir yazıları hakkında yapılan çalışmaların Abduh ekolünün önemli isimlerinden olan Çaviş'in tefsirini ele almadığı görülmektedir.^[9]

Bahsi geçen çalışmalarda ulaşılan sonuçlara göre geç dönem Osmanlı tefsir anlayışının seçmeci olduğu ve Osmanlı'da pratik çözüm bekleyen konular üzerine odaklandığı ifade edilmiştir.^[10] Buna göre derginin bütün Kur'ân ayetlerinin tefsirine yer vermek gibi bir hedefi yoktur. 18. yüzyıldan itibaren gelişim gösteren tabîî bilimlerin ışığında ve İslâm dünyasının aktüel problemlerini ön planda tutarak Kur'ân'ı tefsir etmek, dönemin tefsir anlayışının özellikleri arasında sayılmıştır.^[11] Zamanın problemlerine Kur'ân ayetlerinin "güncelleştirilmesi" veya "tatbik edilmesi" olarak nitelenen yöntemle çözüm bulunmaya çalışılmıştır. Günlük siyasette Kur'ân ayetleri, güncel meselelerle kabul edilebilir bir ilişkisi olmadığı halde farklı ve güncel bir bağlama yerleştirilmiştir.^[12] Derginin tefsir yazıları arasında Çaviş'in tefsiri ise Kur'ân'ın tamamının tefsirinin hedeflenmesi ile "seçmeci" nitelemesinin dışında kalmaktadır.

Mehmed Şevket'in Çaviş'in tefsiri hakkında aşağıdaki ifadeleri, aktüel meselelerin tefsirdeki boyutunu yansıtmaktadır:

"Müellifin iltizam ettiği meslek-i nevinin mehasin-i gayrı mahdudesi meyanında en ziyade şayan-ı tebci cihet, beyanat-ı vakıasından da anlaşılacağı vechile, efkâr ve mütalaat-ı zatiyyesinin mahsulü olmayarak doğrudan doğruya nusus-ı Kur'âniyye'den telakki ve istinbat ettiği hakayık-ı diniyye, ve serair-i ledünniyyenin alem-i İslâm'ın maddî ve manevî bugünkü ihtiyacatına suret-i tatbiki hakkında gösterdiği fevkalade muvaffakiyetti."^[13]

Nitekim modernleşme döneminde müfessir, klasik dönem müfessirinden farklı bir pozisyona sahiptir. Modernleşme ile ulemanın toplumdaki pozisyonunun farklılaşması, Kur'ân'a yaklaşımın ve sosyal-siyasî problemlerin değişimi Kur'ân yorumcusunun yorum sahasını genişletmiştir. Modern müfessir, sosyal temaları dikkate alan bir yaklaşımı tercih etmiş ve Kur'ân yorumunda toplumu merkeze almıştır.^[14] Bu açıdan dönemin Kur'ân tefsirinin dinî ve ictimaî düşüncelerin serdedildiği bir platform olarak nitelenmesi^[15] Çaviş için de geçerlidir. Ancak modernleşme dönemi

[8] Suat Mertoğlu, *Osmanlı'da II. Meşrutiyet sonrası modern tefsir anlayışı; Sırat-ı Müstakim / Sebilürreşâd dergisi örneği: 1908-1914*, / *Modern approaches to qur'anic interpretation in post-Meşrutiyet II. Ottoman society: The case of the journal Sırat-ı Müstakim / Sebilürreşâd* (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 25.

[9] Konuyla ilgili bazı çalışmalar bk. ; Suat Mertoğlu, *Osmanlı'da II. Meşrutiyet sonrası modern tefsir anlayışı; Sırat-ı Müstakim / Sebilürreşâd dergisi örneği: 1908-1914* (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001); Mehmet Ünal, "Sırat-ı Müstakim ve Sebilü'r-Reşâd Dergilerinde Yayımlanan Kur'ân ve Tefsirle İlgili Çalışmalar", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (2007), 109-146.; Ömer Mehmet Ulusoy, "Sırat-ı Müstakim ve Sebilü'r-Reşâd Dergilerinde Kur'ân Tarihi ve Kıraate Yaklaşım", *Rize İlahiyat Dergisi* 24 (2023), 209-227.; Hatice Teber, "Mısırlı Bir Mücadele ve İlim Adamı: Abdülaziz Çâvîş", *Katre: Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi* 14 (2022), 181-200.

[10] Suat Mertoğlu, *Osmanlı'da II. Meşrutiyet sonrası modern tefsir anlayışı; Sırat-ı Müstakim / Sebilürreşâd dergisi örneği: 1908-1914*, 537.

[11] Suat Mertoğlu, *Osmanlı'da II. Meşrutiyet sonrası modern tefsir anlayışı; Sırat-ı Müstakim / Sebilürreşâd dergisi örneği: 1908-1914*, 34-35.

[12] Suat Mertoğlu, "Kur'ân'ın Güncel Olaylarla İlişkilendirilmesi Sırat-ı Müstakim / Sebilürreşâd Mecmuası Çerçevesinde Osmanlı Son Döneminde Sosyo-Politik Tefsir Yaklaşımı", *Osmanlı Toplumunda Kur'ân Kültürü ve Tefsir Çalışmaları*, ed. Bilal Gökçür vd. (İstanbul: İlim Yayma Vakfı 2013), 428.

[13] Mehmed Şevket, *Sebilürreşâd* 14/343 (1915), 36.

[14] Necmettin Gökçür, "'Çağdaş Tefsir' Tipolojilerinde 'Okuyucu Bağlamı'", *Dini ve Felsefi Metinler: Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama II*, ed. Bayram Ali Çetinkaya vd. (İstanbul: Sultanbeyli Belediyesi Kültür İşleri: 2012), 613-622; Necmettin Gökçür, "Çağdaş Sorunlar ve Çağdaş Tefsir Ürünleri", *Tefsir ve Toplumsal Sorunlar*, ed. Ali Karataş vd. (Ankara: İlahiyat Yayınları 2020), 115-132.

[15] Suat Mertoğlu, *Osmanlı'da II. Meşrutiyet sonrası modern tefsir anlayışı; Sırat-ı Müstakim / Sebilürreşâd dergisi örneği: 1908-1914*, 2-4.

tefsiri, sadece toplumsal meseleler hakkındaki düşüncelerin serdedildiği bir platform değildir. Bu düşünceler serdedilirken toplumun modernleşme faaliyetleri doğrultusunda değişmesi ve düzenlenmesi de hedeflenmiştir. Bu çalışmada Çaviş'in *Sebîlürreşâd*'da yayınlanan Bakara sûresi tefsiri üzerinden ele aldığı aktüel meseleler incelenmiştir. Çalışmanın amacı, müfessirin Kur'an yorumunda öne çıkan aktüel konuları ele alarak geç dönem Osmanlı'da tefsirin fonksiyonunu somutlaştırmaktır. Bu bakımdan çalışmada Çaviş'in Kur'an yorumunda öne çıkan güncel konular nelerdir? Çaviş, bu konuları Kur'an'ın ışığında nasıl değerlendirmiştir? soruları cevaplanmaya çalışılmaktadır. Tefsirin muhteva olarak analizi sonucunda elde edilen veriler dönemin güncel konuları dikkate alınarak tasnife tabi tutulacaktır.

1. Abdülaziz Çaviş'in Kur'an Merkezli İslah Düşüncesi

Abduh ekolünün önemli isimlerinden olan Abdülaziz Çaviş, gazetecilik mesleğinin yanı sıra İslâmî ilimlerle de ilgilenir.^[16] Çaviş'in çok yönlü çalışmaları temelini ıslah düşüncesinden alır. Eğitim, kadın, ekonomi, siyaset gibi hayatın her alanında toplu bir ıslah çağrısında bulunur. Kendi ifadesiyle o, bedevîlerin hatıralarına ağıladığı gibi ağlamak veya ümmetin suskunluğuna ortak olmak istemez. Ümmetin içinde bulunduğu durumun onları cehalete sevk ettiğini ifade ederken özgür, mutlu ve bağımsız yaşamının tek yolunun bilim ve sanattan geçtiğini vurgular.^[17] Çaviş yaşadığı dönemin Müslümanlarının çağın gerektirdiği bilgiyi edinmeleri gerektiğini vurgulamakla birlikte onun ıslah düşüncesinin temel kaynağı Kur'an'dır. Kur'an-ı Kerim, çok boyutlu yapısı ile bir taraftan tefekkürü emrederken diğer yandan siyâsî emirler de vermiştir. Ona göre yöneticilerin yetkilerini sınırlandıran şûrâ ve içtihat gibi unsurlarla Kur'an'ın siyâsî emirleri, sonsuza dek geçerliliği olan ilâhî iradenin bir tezahürüdür. Dolayısıyla onun düşüncesinde Kur'an, İslam toplumunun ihtiyaç duyduğu her şeyi barındırır.^[18]

Çaviş'in üzerinde durduğu hususlardan biri, Batı'nın İslâm'a yönelttiği eleştirilere cevap vermektir. Bu amaçla *Ecvibetü fi'l-İslâm 'an es'ileti'l-Kenîseti'l-Ancilîkâniyye/ Anglikan Kilisesine Cevap* adındaki eserini te'lif etmiştir.^[19] Abdülaziz Çaviş'in tefsirinde güncel tartışmalar bağlamında Batı kaynaklı fikirler eleştiri konusu olmuştur. Bu fikirler çoğunlukla İslâm toplumunu şüpheyse sevk etmektedir. Onun amacı da şüpheleri reddederek İslâm'ın fitrat dini olduğunu göstermektir.^[20] Özellikle müsteşriklerin yayınlarını takip ederek İslâm'ı yanlış yansıtmalarına karşı çıkmıştır. Batı'da İslâm ve Kur'an hakkındaki yayınların taraflı ve iftiralarla dolu olduğunu vurgulamıştır. Örneğin ona göre Margoliouth'in eseri^[21] müsteşrik bir tarihçiden çok fanatik bir rahibin uydurduğu iftiralar.^[22] Arap dili ve tarihi konusundaki bilgilerine dayanarak tahrif edilmiş kaynaklar üzerinden çarpıtılmış bir müslüman imajı oluşturmaya çalışan Avrupa gazeteleri de her zaman onun hedefinde olmuştur.^[23]

[16] Muhammed Eroğlu, "Abdülaziz Çaviş", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/187-188; Teber, "Mısırlı Bir Mücadele ve İlim Adamı", 187-192.

[17] Salim Abdünnebi Kuneybür, *el-İtticahatü's-siyasiyye ve'l-fikriyye ve'l-ictimaiyye fi'l-eğebi'l-Arabi'l-muasır: Abdülazîz Çaviş : 1872-1929*, (Beyrut: Mektebetü'l-Endelüs, 1968), 261.

[18] Abdülaziz Çaviş, "Mukaddime: Kur'an-ı Kerim'den Garaz-ı Fitri", çev. Mehmed Şevket, *Sebîlür-Reşad [Sırat-ı Müstakim]* 14/356 (3 Zilka'de 1334), 137.

[19] Abdülaziz Çaviş, *Anglikan kilisesine cevap = el-Ecvibe fi'l-İslâm an es'ileti'l-kenîseti'l-Anglikiyye*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1987).

[20] Enver Cündi, *Abdülazîz Çaviş : min revvadi't-terbiye ve's-sahafe ve'l-ictima'*, (Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyye el-Amme, 1965), 203.

[21] bk. David Samuel Margoliouth, *Muhammed ve İslâm'ın yükselişi*, çev. Muhammed İkbâl Saylık (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020).

[22] Cündi, *Abdülazîz Çaviş*, 204.

[23] Cündi, *Abdülazîz Çaviş*, 208.

Esasında Çaviş, iki yönlü bir mücadele yürütmüştür. Hem İslâm'a dışardan gelen hücumlarla hem de halkın din algısında "çarpıklık" olarak nitelediği konularla mücadele etmiştir. Çözümü İslâm'ın kavramlarını tashih etmekte ve Kur'an'ın zamanın ruhuna uygun olarak tefsirinde görmüştür. Dolayısıyla "zamanın ve mekânın gereklerini dikkate alan" bir çaba içinde olmuştur.^[24] Bu bağlamda salih ameli açıklarken kavramın dünyevî boyutuna dikkat çekmesi bu yaklaşımı ile ilgilidir. Salih amel, milletlerin yükseliş ve refahını sağlayan ve zenginleşmesine yardım eden amellerdir. Yani salih amel, ilmî, iktisâdî, ictimâ'î olarak toplumun durumunun ıslâhına hizmet eden her şeydir.^[25]

Aktivist yönünü eserlerine yansıtan Çaviş'in tefsiri, Ömer Nasuhi Bilmen'in ifadeleriyle "Müslümanları uyandırmak maksadıyla yazılmış pek müessir heyecanlı sayfeleri vardır ki hakikaten okunup düşünölmeye layık" bir kaynak olarak tanımlanmıştır. Ancak Bilmen, onun ictimâ'î ve siyasî konularda klasik müfessirleri eleştiren üslubunu sert bulmaktadır.^[26] Bu sert tavrın sebebi ise onun tefsir telifindeki amacıyla ilgili görünmektedir. Çaviş, mevcut tefsirlerde "problemlî" gördüğü noktaları ortadan kaldırmak istemektedir.^[27] Çaviş'in tefsir yazılarının *Sebilürreşâd*'da yayınlanma gerekçelerinin ayrıntılı olarak açıklandığı satırlar bu gerçeğin heyecanlı bir ifadesidir.^[28]

2. Abdülaziz Çaviş'in Tefsirinde Aktüel Meseleler

2.1. Kur'an'a Yönelik Batılı İddialar

Abdülaziz Çaviş'in tefsirinin te'lif sebeplerinden biri de Hristiyan dünyasından Kur'an-ı Kerim'i hedef alan saldırılara cevap vermektir.^[29] Bu bağlamda müellif, tefsirinde güncel tartışmalar bağlamında İslam toplumunu şüpheye sevk eden Batılı fikir ve iddiaları ele almıştır. Bu başlık altında örnek olarak Kur'an'da tekerrür iddiası, misyonerlik faaliyetleri, materyalist fikir akımlarının tefsire nasıl ve hangi bağlamlarda konu olduğu ele alınacaktır.

Çaviş'in reddettiği Batılı iddialardan birisi, Kur'an'da tekerrür meselesidir. Çaviş'in yaşadığı dönemde Hristiyan din adamları inananların gözünde Kur'an'ın edebî yönünü düşürmek ve Kur'an'a iftira etmek maksadıyla bu konuya yoğunlaşmıştır. Çaviş'in "*cahil*" olarak nitelediği bazı kimseler de Hristiyan papazların iftiralarına uymuştur. Çaviş, bu konuda ulemanın ortaya koyduğu delillerin güçlü olanlarını öne çıkarmak istemiştir.^[30] Öncelikle Kur'an-ı Kerim'in bir defada değil, 23 yıllık süreç içinde nazil olduğunu vurgulayan müellif, bunun çeşitli hikmetlerinden bahsetmiştir. Şöyle ki Hz. Peygamber'e vahiy geldiği zaman Araplar küfür ve inat içindeydi. Eğer bütün emirler ve yasaklar tek defada nazil olsaydı, müşriklerin direnciyle karşılaşması muhtemeldi. Allah'ın hikmeti gereği müşrik Arapların ve Yahudilerin basiretlerinin idrakten mahrum kalmaması için Kur'an-ı Kerim tek seferde nazil olmamıştır. Ayet ve sûreler Yahudi ve Arapların sorularına cevap olarak geldiği gibi bazen de onların halini beyan etmiştir. Zaman zaman onların öncelikli ve zorunlu ihtiyaçları ayet-i kerimenin inzal olmasına sebebiyet vermiştir. Öte yandan Arap yarım adasının her tarafından gelenler Hz. Peygamber'e ahlakî, ictimâ'î, dinî, dünyevî pek çok soru sormuşlar, bu sorular ve talepler tekrar ettikçe ayet ve kıssalar da tekrar etmiştir.^[31]

[24] bk. Abdülaziz Çaviş, *el-İslam dînü'l-fitra*, (Kahire : ez-Zehra li'l-İlmi'l-Arabi, 1995); Cündi, *Abdülaziz Çaviş*, 199.

[25] Çaviş, "Esrar-ı Kur'an", *Sebilürreşâd* 18/446 (1919), 38.

[26] Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi II: Tabakatü'l-müfessirin* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1960), 599-600.

[27] Abdülaziz Çaviş, "Tefsîr-i Şerif: Esrâr-ı Kur'an", *Sebilürreşâd* 14/341 (13 Haziran 1915), 17-19.

[28] bk. Mehmed Şevket, *Sebilürreşâd* 14/343 (24 Haziran 1915), 36.

[29] Abdülaziz Çaviş, "Tefsîr-i Şerif: Esrâr-ı Kur'an", *Sebilürreşâd* 14/341 (13 Haziran 1915), 18.

[30] Abdülaziz Çaviş, "Esrar-ı Kur'an: [Suretü'l-Bakara, 87-91]", çev. Mehmed Şevket, *Sebilü'r-Reşad [Sırat-ı Müstakim]* 19/477 (23 Nisan 1337), 82-83.; Abdülaziz Çaviş, *Esrârü'l-Kur'an*, (Matbaatü'l-hidaye, h.1331), 273-274.

[31] Çaviş, "Esrar-ı Kur'an", çev. Mehmed Şevket, *Sebilü'r-Reşad [Sırat-ı Müstakim]* 19/477 (23 Nisan 1337), 83.

Çaviş tekrar meselesini günlük hayattan bir örnekle izah etmiştir; Milletlerin tarihlerinde önemli günler vardır. Bu günlerde yazarlar ve şairler aynı konuda yazılar yazar, şiirler inşad eder. Çaviş, bu konuya “*Ey Mustafa*” başlıklı yazılarını örnek verir. Bunlar, her yıl Mustafa Kâmil Paşa’nın vefat günü sebebiyle yazılan ve esbabın tekerrürü sebebiyle tekerrür eden yazılardır.^[32] Tekrar meselesinde Kur’ân hakkında tereddüte düşülse de bu yazıların tekrar addedilmemesi de çelişkilidir.^[33] Çaviş’e göre Kur’ân’da tekerrür konusunda Batılı kaynakların düştüğü hatanın sebebi, Kur’ân’ın Hz. Peygamber tarafından te’lif edildiği iddiasıdır. Bu iddianın sahipleri, Kur’ân’ı insan ürünü olan diğer kitaplarla mukayese ederek böyle bir hataya düşmüştür.^[34]

Geç dönem Osmanlı’da gündemde olan ve Kur’ân’a yönelik Batılı iddialarla ilişkili sayılabilecek konulardan bir diğeri de misyonerliktir. Misyonerlik, “Evrensel dinler ve özellikle Hristiyanlık bağlamında dinin yayılması amacıyla yapılan sistematik faaliyetler” olarak tanımlanmaktadır. 19. yüzyılla birlikte misyonerler, dini öğretileri anlatmakla yetinmemiş, sağlık ve eğitim gibi alanlarda etkin olmaya başlamışlardır.^[35] Çok uluslu yapıya sahip olan Osmanlı, dünyanın en ücra köşelerine kadar faaliyetlerini ulaştıran misyonerler için cezbedici bir merkez olmuştur. Bu faaliyetler zamanla siyasî ve ideolojik bir hal almıştır.^[36] Dönemin mütefekkirleri ise makaleleriyle halkı misyonerlik konusunda bilinçlendirmeye çalışmıştır.^[37]

Abdülaziz Çaviş, Kur’ân yorumunda misyoner fikirlerle mücadele ederek Müslümanların cehalet ve gaflet içinde bulunmasından faydalanan Batılı güçlerin, İslam dünyasına doğrudan müdahale etmeye başladığını belirtir. Bu süreçte Haçlı milletlerinin etkisi öyle artmıştır ki, İslâm toplumlarının kutsal değerlerine yönelik açık hakaretler bile sıradan hale gelmiştir. Özellikle Hristiyan misyonerlerin İslam ülkelerinde yoğun faaliyet gösterdiği, basın ve yayın imkânlarını kullanarak dinî inançlara saldırdığı ve halk arasında yayıldığı ifade edilmiştir. Misyonerlerin bu etkinliği, Batılı devletlerin onlara sağladığı siyâsî destek ve hareket imkânlarıyla daha da artmış, bu durum, İslam dünyasında inanç ve birlik yapısını tehdit eden önemli bir unsur hâline gelmiştir.^[38] Çaviş, Müslümanların dinî metinleri derinlemesine düşünmekten uzaklaştığını ve geleneksel yorumlara bağlılıkla donuklaştıklarını ifade eder. Bu zihinsel durgunluk, Kur’ân’ın ahlakî ve ilahî hükümlerini anlama ve hayatla ilişkilendirme çabasını ortadan kaldırmış, müminleri yüzeysel ve taklitçi bir inanç yapısına mahkûm etmiştir. Bu durumdan faydalanan misyonerler, toplumun Kur’ânî hükümlere dair bilgisizliğinden istifade ederek, Müslümanlara çeşitli şüpheler telkin etmiştir. Öte yandan, İslam âlimlerinin Batı’daki entelektüel gelişmelerden ve misyonerlerin yöntemlerinden habersiz olduklarını vurgulamıştır.^[39]

Çaviş, bu konuda müslümanlar tarafından bilinmesi zorunlu görülen bahisleri açıklamayı kendisine vazife edinmiştir.^[40] İslam dünyasında hem ilmî hem de kültürel anlamda savunma tepkisinin zayıfladığına işaret eden Çaviş’in bu konuda en önemli kaynağı, Rahmetullah Hindî’nin

[32] Çaviş, “Esrar-ı Kur’ân”, 19 / 477, 83; Çaviş, *Esrârü’l-Kur’ân*, 273-274.

[33] Abdülaziz Çaviş, “Esrar-ı Kur’ân: [Suretü’l-Bakara, 92-93]”, çev. Mehmed Şevket, *Sebilü’r-Reşad [Sırat-ı Müstakim]* 19/480 (14 Mayıs 1337), 120-121.

[34] Çaviş, “Esrar-ı Kur’ân”, 19/480 (14 Mayıs 1337), 121.

[35] Şinasi Gündüz, “Misyonerlik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 18 Mayıs 2024).

[36] Erdal Sezgi, “Osmanlı Devleti’nde Misyonerlik Çalışmaları ve Ermeniler”, *Kafdağı* 7/2 (31 Aralık 2022), 185-204.

[37] bk. Ömer Rıza, “Misyonerlik [-I]”, *Sebilü’r-Reşad [Sırat-ı Müstakim]* 23/593 (20 Mart 1340), 333-334; Ömer Rıza, “Misyonerlik -II: Son Asırlarda Misyonerlik Faaliyetleri”, *Sebilü’r-Reşad [Sırat-ı Müstakim]* 23/595 (03 Nisan 1340), 359-361; Mehmed Hayreddin, “Garbın Şark’ta Kilise Siyaseti”, *Sebilü’r-Reşad [Sırat-ı Müstakim]* 1-8 / 26-208 (16 Ağustos 1328), 502-505.

[38] Abdülaziz Çaviş, “Esrar-ı Kur’ân”, çev. Mehmed Şevket, *Sebilü’r-Reşad [Sırat-ı Müstakim]* 14/341 (20 Rebebe 1333), 18.

[39] Abdülaziz Çaviş, “Esrar-ı Kur’ân”, çev. Mehmed Şevket, *Sebilü’r-Reşad [Sırat-ı Müstakim]* 14/341 (20 Rebebe 1333), 18.

[40] Abdülaziz Çaviş, “Esrar-ı Kur’ân: [Suretü’l-Bakara, 87-91]”, çev. Mehmed Şevket, *Sebilü’r-Reşad [Sırat-ı Müstakim]* 19/474 (31 Mart 1337), 50-52.; Abdülaziz Çaviş, *Esrar-ı Kur’ân*, 252-270.

İzharü'l-hakk adlı eseridir.^[41] Misyonerlik faaliyetlerinin İslâm dünyası üzerindeki etkilerine değinerek akıllarda soru işareti oluşturan konuları açıklamış^[42] ve Kur'ân hakkında misyonerler tarafından ortaya atılan şüpheleri gidermek istemiştir. Örneğin, Allah'ın Musa, Davud ve İsa peygamberlere gönderdiği kitaplar elimizdeki kitaplarla aynı mıdır? sorusunu yanıtlarken ilk kaynağı Kur'ân-ı Kerim'dir. Kur'ân-ı Kerim, Yahudi ve Hristiyanların kitaplarının tahrif edildiğini çeşitli ayetlerde beyan etmektedir. Çaviş bu konuda iki önemli delil söyleyerek bunları ayrıntılandırmıştır. İlki bu kitapların kendilerine vahyedildiği enbiyaya ulaşan bir sened-i sahih yoktur. İkincisi ise Yahudiler ve Hristiyanlar da bu kitaplarda tahrif olduğunu itiraf etmektedir. Çaviş, misyonerlerin iddialarını çürütürken onların kaynaklarına da dayanmaktadır. Bu bağlamda kutsal kitabın senet zincirinin eksikliği, içerdiği tutarsızlıklar, Yahudi ve Hristiyanlar arasındaki anlaşmazlıkları öne çıkararak görüşlerini delillendirmektedir.^[43]

Modern dönemde, özellikle 19. ve 20. yüzyıllarda, müslüman düşünürlerin en çok tartıştığı meselelerden biri, materyalist felsefi yönelimlerin toplum üzerindeki etkileridir. Batı'da pozitivist bilim anlayışının hâkim hâle gelmesi ve bu anlayışın Osmanlı entelijansiyesini etkilemesi, dini merkeze alan İslam âlimlerinde kaygıya ve alternatif arayışlara neden olmuştur.^[44] Bu bağlamda ortaya çıkan yaklaşımlardan biri de bilimsel tefsirdir. Bilimsel tefsir, Kur'an ayetlerinin modern bilimsel gelişmelerle uyumlu biçimde yorumlanmasını hedefleyerek hem din ile bilimi uzlaştırma çabasında olmuş hem de materyalizmin temel iddialarına karşı Kur'an'ın hakikat iddiasını güçlendirme amacını taşımıştır. Bu yaklaşımda, özellikle yaratılış ve tabiat kanunları gibi alanlarda Kur'an'ın modern bilimle çelişmediği; aksine bilimsel keşiflerin, vahyin doğruluğunu teyit ettiği savunulmuştur. Böylece bilimsel tefsir, hem Kur'an'ın çağdaş dünyada geçerliliğini koruduğunu göstermek hem de seküler bilim anlayışına karşı İslâmî bilgi geleneğini tahkim etmek üzere şekillenmiştir.^[45]

Çaviş, materyalizmin yükselişe geçmesiyle sarsılan İslâmî kimliği koruma refleksiyle dinî ilimlerle meşgul olanların pozitif bilimlerle de meşgul olması gerektiğine dikkat çekmiştir. Ona göre ehl-i kitabın öne sürdüğü bâtil düşüncelere kanmış ve bu yüzden İslam'ı bulanık bir şekilde algılamaya başlamış olan gençleri ikna edecek donanım sahibi alimler çok azdır. Gençlerin şüphelerini gidermek için, İslam düşmanlarının dinin hükümlerini sarsmak amacıyla kullandıkları tabiat bilimleri, tıp, kimya ve felsefe gibi ilimlere aşina olmak, ulema için gerekli şartlardan biridir.^[46]

Çaviş'in materyalist akımlara karşı sahip olduğu hassasiyet, Kur'an yorumuna yansımıştır. Bu bağlamda onun Kur'an yorumu, bilimsel tefsir türünün önemli örneklerini barındırır. Ona göre yaratılıştaki düzen, nimetler ve doğa olayları Allah'ın varlığının açık işaretleridir. Kelam alimleri farklı yöntemlerle Allah'ın varlığını ispatlamaya çalışmış ama kesin bir yol bulamamıştır. Günümüzde maddiyyûn ve dinsizlikle mücadele etmenin en etkili yolu, bu delilleri ayetlere dayandırmaktır. Sonuç olarak sağlam ve doğru inanç ancak hem aklî deliller hem de vahiy ışığında mümkün olur.^[47]

Müellif, Bakara sûresi 21. ayetin yorumunda yaratılışı açıklarken materyalist ve ilhâdî fikirlerle mücadele etmektedir. Erkeğin üreme hücreleri ile embriyonun gelişimini betimlerken, bu sürecin rastlantı ya da maddî etkenlerle açıklanamayacağını ve yaratılışta asıl failin Allah olduğu

[41] Rahmetullah b Halîlürrahmân Hindî, *İzharü'l-hak*. (Kahire: Matbaatü'l-ilmiyye, 1316).

[42] Çaviş, "Esrar-ı Kur'ân", (31 Mart 1337), 50.; Çaviş, *Esrar-ı Kur'ân*, 251-270.

[43] Abdülaziz Çaviş, "Esrar-ı Kur'ân", çev. Mehmed Şevket, *Sebilü'r-Reşad [Sırat-ı Müstakim]*, (31 Mart 1337), 51.

[44] Özervarlı, "Tarihsel ve Entelektüel Bağlamı İçinde Yeni Kelâm Hareketi'nin Ortaya Çıkış Analizi", 586-590.

[45] bk. Celal Kırca, *Hayatın İçinde Hayatla Birlikte Kur'an'ı Anlama: Sorunlar-Yöntemler*, (İstanbul: Marifet Yayınları 2010), 208-235.

[46] Abdülaziz Çaviş, "Esrar-ı Kuran: [Suretül-Bakara, 34-39]", çev. Mehmed Şevket, *Sebilü'r-Reşad [Sırat-ı Müstakim]* 17/437-438 (21 Ağustos 1335), 162.

[47] Abdülaziz Çaviş, "Esrar-ı Kur'ân", çev. Mehmed Şevket, *Sebilü'r-Reşad [Sırat-ı Müstakim]* 16/392 (20 Şubat 1919), 18.

fikrini savunur.^[48] Bakara sûresi 21. ayet bağlamında gözün yapısal özelliklerini detaylı bir şekilde inceleyerek onun fonksiyonel ve koruyucu mekanizmalarını ortaya koymaktadır. Gözün küresel yapısı, birbiri üstüne katman katman yerleşmiş tabakalar aracılığıyla görme işlevini yerine getiren kısmı, farklı renklerdeki irisler ve gözyaşını üreten ve dağıtan bezlerden oluşmaktadır. Çevresel etkenlere karşı hassas olan göz, özellikle zararlı partiküllerden ve atmosferin etkilerinden korunmak için refleksif olarak açılıp kapanan göz kapakları ile donatılmıştır. Bu bağlamda Çaviş, insan gözünün biyolojik yapısını çevresel koşullara uyum sağlama ve kendini koruma kapasitesiyle ilişkilendirerek yaratılıştaki mükemmelliğe dikkat çekmiştir.^[49] Aynı ayetin tefsirinde başka bir örnek olarak devenin yaratılışında tesadüfe yer bırakmayacak özellikleri açıklar. Kâinatın ve canlıların düzenli yapısı, uyumu ve işleyişi, bilinçli, kudretli ve iradeli bir yaratıcı varlığın eseridir. Yaratılışın tesadüfi olduğu iddiası, kâinatın ve canlıların kompleks yapısını açıklamakta yetersiz kalır ve yaratılışın hikmetli düzenine dair bilimsel ve aklı delillerle çelişir.^[50] Çaviş'in bu yorumları, modern bilim ile vahyî bilgi arasında uyumu göstermeyi amaçlamaktadır.

2.2. Toplumun Din Algısı ve Kur'ân Yorumunda Aklın Konumu

Modernleşme dönemi, aklın ve akla dayalı değerler sisteminin yükseliş dönemi olarak nitelenebilir. Rönesans, reform, aydınlanma ve sanayi devrimi gibi süreçlerde etkili olan bilim anlayışı ile dinin ve geleneksel olanın yerini insanın ve aklın aldığı bir süreç yaşanmıştır.^[51] Aklın yorumdaki rolünün geçmiş dönemlere göre öncelikli hale gelmesi, modern dönemde Kur'ân'a yaklaşımın en belirgin özelliği sayılabilir. Özellikle Abduh ekolü, Kur'ân yorumunda akla verdiği üstün konumla öne çıkmıştır. Abduh, din ile aklın Kur'ân ve Hz. Peygamber'in dilinde kardeş olduklarını ve bu durumun hiçbir yoruma mahal bırakmayacak derecede kesin olduğunu söyler.^[52]

Kur'ân yorumunda ve toplumsal gerilemenin ıslahında akıl, Çaviş için önemli bir yere sahiptir. Çaviş, milletlerin düşüşünde ve yükselişinde aklın ve bilimin yerine işaret eder. İslâm toplumlarının Batı karşısında geri kalmasının en önemli sebeplerinden biri aklın geri plana atılmasıdır. Ona göre İsrail oğullarının kendilerine verilen nimetlerden sonra tekrar belalara uğramalarının sebebinin akıllarını kullanmayıp ilme muhalefet ederek tercihlerinde şehvetlerini hâkim kılmalarıdır.^[53]

"Hatırlayın ki, sizden sağlam bir söz almış, üzerinize de dağı kaldırmıştık. "Size verdiğimiz sıkı tutun, onda bulunanları daima hatırlayın; umulur ki korunursunuz" (demiştik)."^[54] Bakara suresi 63. ayette Çaviş'in mîsâk kavramı hakkındaki açıklaması da aklın ve aklı idrakin rolüne dair vurgulara sahiptir. Çaviş, mîsâk kavramını, "Allah Teâlâ, insanları yarattıktan sonra onlara, varlığını, sonsuz kudretini, İlâhî hikmetini ve peygamberlerinin doğru sözlü olduklarını gösteren delilleri anlayabilecek bir akıl vermiştir." ifadeleriyle açıklar. Ona göre müfessirlerin mîsâk hakkında uzun uzadıya aktardıkları te'villere gerek yoktur, mîsâk akıldır.^[55] Ayetler üzerinde düşünülmedikçe, ayetlerin ahkamı ve ahlakî ilkeleri hayata tatbik edilmedikçe onların inzalinden hedeflenen gayeler gerçekleşmeyecektir.^[56] Aklın önemini daha da vurgulamak adına Bakara suresi 65. ayetin^[57]

[48] Abdülaziz Çaviş, "Esrar-ı Kur'ân", çev. Mehmed Şevket, *Sebilü'r-Reşad [Sırat-ı Müstakim]* 16/392 (20 Şubat 1919), 19.

[49] Abdülaziz Çaviş, "Esrar-ı Kur'ân", çev. Mehmed Şevket, *Sebilü'r-Reşad [Sırat-ı Müstakim]* 16/392 (20 Şubat 1919), 19.

[50] Abdülaziz Çaviş, "Esrar-ı Kur'ân", çev. Mehmed Şevket, *Sebilü'r-Reşad [Sırat-ı Müstakim]* 16/393 (27 Şubat 1919), 35.

[51] bk. Mehmet Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur'ân'a ve tefsire ne oldu?* (İstanbul: Klasik Yayınları 2012).

[52] Muhammed Abduh, *Tevhid Risalesi*, çev. Sabri Hizmetli (İstanbul: Fecr Yayınları, 1986), 76.

[53] Abdülaziz Çaviş, "Esrar-ı Kur'ân: [Suretü'l-Bakara, 55-57]", çev. Mehmed Şevket, *Sebilü'r-Reşad [Sırat-ı Müstakim]* 17/442 (Eylül 1335), 214-215.

[54] *Kur'ân Yolu* (Erişim 16 Nisan 2025), Bakara 2/63.

[55] Abdülaziz Çaviş, "Esrar-ı Kur'ân: [Suretü'l-Bakara, 63-64]", çev. Mehmed Şevket, *Sebilü'r-Reşad [Sırat-ı Müstakim]* 18/447 (Teşrin-i Evvel 1335), 50-51.

[56] Çaviş, "Esrar-ı Kur'ân", (Teşrin-i Evvel 1335), 51.

[57] "İçinizden cumartesi günü hakkındaki hükmü çiğneyenleri elbette bilirsiniz. Bu yüzden onlara, "Aşağılık maymunlar olun!" demiştik." (Bakara 2/65)

tefsirinde Çaviş, “*Aşağılık maymunlar olun*” ifadesinin tefsirinde meseleyi detaylandırmıştır. Müellife göre ayette geçen maymuna dönüşme kevnî bir dönüşme değildir. Maymunluktan kasıt, “maymunluk karakteri”dir. Maymun, görüntüde akıllı olup aklını kullanmayan bir varlıktır. Bu karaktere sahip insanların yaptığı ise sadece taklitten ibarettir.^[58]

Bakara suresi 30-33. ayetlerin ^[59] yorumunda yeryüzünde halife olmanın yegâne şartının “akla malik olmak” olduğunu vurgulayan Çaviş’e göre yeryüzünde halife olmak için gerekli olan şartlar, tesbih ve teheccüt ile geceleri ihya etmek veya meleklerin yaptığı gibi hayâtını zikre vakfetmek değildir. Akıl sayesinde birbirinden ayrı şeyleri ahenk içinde birleştirmek veya birbiri içinde kaynaşmış olanları da ayırmak mümkündür. Zırhlar, silahlar yapmak, demiri yumuşatarak hayatı kolaylaştıran ürünler keşfetmek ve denizleri donanmalarla doldurmak gibi örneklerin sadece aklın ürünü olduğunu ifade etmiştir. Arzı mamur ederek arza halife olmak, eğer sadece ibadet ve tâatle mümkün olsaydı o zaman Allah, bu vazifeyi meleklerle verirdi.^[60] Halbuki Allah, melekleri, yeryüzünün halifesi olma emelinden bu sebeple menetmiştir. Çünkü yeryüzünü imar etmek, akla sahip olan insanın salahiyetindedir. Velev ki o mahlukat kan dökmeye ve fesat çıkarmaya meyilli olsun. Bu yorumuyla Çaviş, Allah’ın meleklerle gösterdiği gerçek bu olduğu halde varlıklarını tehdit eden güçlere karşı Kuran tilavetine ve ululardan istimdada sığınanları eleştirir. Müellif, aklın ürünü olan pek çok savaş aleti karşısında yenilgiye uğrayan İslâm aleminin hem avam hem havassının Kur’ân tilavetine, buharî-i şerif kıraatine, celcelûtiyyelere, hizbü’l-bahirilere sığınmasını cahilce bulur. Ona göre bu tavır, “Allah’ın kanun-ı ezelisini ta’til” ve “hurafelere sarılmak”tır.^[61]

Çaviş, halk arasında dinle ilgili yerleşmiş ve akli idrâke aykırı gördüğü yanlış anlayışlarla mücadele etmektedir. Allah Teâlâ, insanları yarattıktan sonra onlara, kendi varlığını, kudretini, hikmetini ve peygamberlerinin doğru sözlü olduklarını gösteren delilleri anlayabilecek bir akıl vermiştir. Bakara suresi 63. ayetin^[62] yorumunda yer alan aşağıdaki alıntı Çaviş’in akıl merkezli yaklaşımının somut bir örneğidir;

“Müslüman olduklarını iddiâ ederek altınla gümüşlü mushafları edinmekle azâbtan kurtulacaklarını yahut evlerinde Buhari durdukça yangın gibi afattan masun kalacaklarını zannedenler bunu düşünsünler, emin olsunlar ki Allah’ın rahmet ve mağfireti sabah akşam Kur’ân okumak için birtakım hâfızlar isticar etmekle kazanılmaz. Nitekim bütün ömrünü harâm yemekte geçirerek artık karınları doyunca ve ecelleri takarrub edince zuafadan, fukaradan gasp ettikleri malların bir kısmını tekkelere yahut kabri üzerinde Kur’ân okusun diye vakfederek bununla yaptıkları seyyiatın zâil olacağını, hiç olmazsa azaplarının hafifleyeceğini zannedenler Kur’ân’ın bu evamirini dikkatle teemmül etsinler.”^[63]

Çaviş’e göre insan, akıl nimeti sayesinde yerin derinliklerindeki madenlerden istifade etmiş, göklere erişmiş ve dalgaların üstünde çeşitli nimetlere erişmiştir. Allah’ın nimetlerine erişen

[58] Abdülaziz Çaviş, “[Esrar-ı Kur’ân: Suretü’l-Bakara, 63-64]”, çev. Mehmed Şevket, *Sebilü’r-Reşad [Sırat-ı Müstakim]* 18/448 (Teşrin-i Sani 1335), 63-64.

[59] “*Hani rabbın meleklerle, “Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım” demişti. Onlar, “Biz seni övgü ile tesbih ederken ve senin kutsallığını dile getirip dururken orada fesat çıkaracak ve kan dökecek birini mi yaratacaksın?” dediler. Allah “Şüphesiz yok ki, ben sizin bilmediklerinizi bilirim” buyurdu. Ve Âdem’e bütün isimleri öğretti. Sonra bunları meleklerle gösterip “Sözünüzde doğru iseniz şunların isimlerini bana söyleyin” dedi. “Seni tenzih ederiz! Bize öğrettiğinden başka hiçbir bilgimiz yoktur. En kâmil ilim ve hikmet sahibi şüphesiz sensin” cevabını verdiler. “Ey Âdem! Bunların isimlerini onlara bildir” dedi. Onlara bunların isimlerini bildirince de “Size ben göklerin ve yerin gizlisini kesinlikle bilirim; yine sizin açıkladığınızı da gizlediğinizi de bilirim demedim mi!” buyurdu*”. Bakara 2 /30-33

[60] Abdülaziz Çaviş, “[Esrar-ı Kur’ân: [Suretü’l-Bakara, 30-33]”, çev. Mehmed Şevket, *Sebilü’r-Reşad [Sırat-ı Müstakim]* 17/423-424 (19 Haziran 1335), 49-50.

[61] Abdülaziz Çaviş, “[Esrar-ı Kur’ân: [Suretü’l-Bakara, 30]”, çev. Mehmed Şevket, *Sebilü’r-Reşad [Sırat-ı Müstakim]* 17/427-428 (10 Temmuz 1335), 81.

[62] “Hatırlayın ki, sizden sağlam bir söz almış, üzerinize de dağı kaldırmıştık. “Size verdiğimizizi sıkı tutun, onda bulunanları daima hatırlayın; umulur ki korunursunuz” (demiştik).”

[63] Abdülaziz Çaviş, “[Esrar-ı Kur’ân]”, çev. Mehmed Şevket, *Sebilü’r-Reşad [Sırat-ı Müstakim]* 18/442 (6 Teşrin-i Evvel 1335), 52.

insanın inkarının kendi şımarıklığının neticesi olduğunu vurgulayan müellif, yeryüzünün yaratılışını bilimsel olarak açıklar; Kâinat bir duman kütesi halindedir. Allah kâinatın gördüğümüz şekil ve düzene girmesini irade edince bu duman kütesini parçalamıştır. Bu kütle uzayda birtakım kısımlara ayrılarak kainattaki varlıkların esasını teşkil etmiştir. Çaviş, arzın yüzeyinin tesviyesi, otlak-sulak yerlerin belirlenmesi, yeryüzünün soğutulması ve ateşlerin iç tabakalarda gizli kalması gibi çeşitli aşamalardan bahsetmiştir.^[64]

Çaviş'in aklî delillere başvurduğu durumlardan biri de ayetlerin yorumunda rivayetlerin değerlendirilmesidir. Bakara suresinde *ra'd* kelimesinin yorumunda aktarılan rivayeti aklî açıklamalar ve bilimsel delillerle değerlendirmektedir.

"İşte Ahmed'in Abdullâh bin el-Velid el-İclî, Bükeyr bin Şihab, Said bin Cübeyr, İbni Abbas tarikiyle rivayet ettiği şu hadis o kabildendir. İbni Abbas diyor ki: "Yahudiler aleyhissalâtu vesselam efendimize gelerek Ya Eba'l-Kasim. Sana beş şey soracağız dediler ve en son *ra'd* nedir? sualini irad ettiler. Peygamberimiz "O, Cenab-ı Hakk'ın meleklerinden bulutlara müvekkel bir melektir. İki elinde ateşten bir kamçı vardır ki onunla bulutları Allâh'ın emreylediği tarafa sevk eder." cevabını verdi. "Ya işittiğimiz bu ses nedir?" dediler. "O da onun sesidir." buyurdu. Bunun üzerine Yahudiler "Doğru söyledin." dediler."^[65]

Çaviş öncelikle raviler arasında yer alan Abdullah bin el-Velid el-İclî'nin zayıflığını ortaya koyar. Sonra hadisin anlam açısından ilmî müşahade ile te'lif edilemeyeceğini ifade eder. Bilimsel olarak ispat edildiğine göre *ra'd*, bulutlardaki iki zıt elektrik kuvvetinin birleşmesinden oluşmaktadır. *Berk* de aynı kuvvetlerin birleşmesinden oluşan bir ışıktır. Çaviş'e göre "ne *ra'd* bulutlara müvekkel bir melektir, ne de *berk* o meleğin elindeki ateşten kamçıdır."^[66]

Çaviş, din-akıl dengesi hakkında da yorumlarda bulunmuştur. Bu konuda tefsir kaynaklarında yer alan rivayetleri değerlendirirken İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, *Miftâhu Dâri's-sa'âde* adlı eserine dayanmaktadır. İbn Kayyim, Hz. Peygamber'in verdiği haberleri doğrudan ilahî vahye dayanan ve hem aklî hem de dış gerçeklik açısından mutlak doğruluğa sahip olan *vahye dayalı haberler* ve ilk kategori kadar kesinlik değeri taşımayan *beşerî tecrübe ve zanna dayalı haberler* olmak üzere ikiye ayırmaktadır.^[67] Hurma ağaçlarının aşılınmasıyla ilgili hadiste, Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Ben size kendi görüşümü söyledim. Siz dünya işlerinizi benden daha iyi bilirsiniz."^[68] Bu hadise dayanan İbnü'l-Kayyim, vahiy ile bildirilen bilgilerin ilahî kaynaklı olup yalnızca bu yolla öğrenilebileceğini vurgular. Hz. Peygamber'in insanlığa bildirdiği metafizik hakikatler ne akıl ne deney ne de bilimsel yöntemle kuşatılabilir. Bunun dışındaki bilgiler ise beşerî tecrübeye dayanan bilgiler olduğu için Hz. Peygamber'in yaşadığı toplum tarafından edinilen bilgilerdir.^[69] Bu bilgiler ışığında Çaviş'e göre müfessirlerin naklettiği hadislerden sıhhatinde problem olmayanlar varsa, özellikle gök gürültüsü ve şimşek gibi doğa olaylarının sebepleri, çocuğun ebeveynine benzemesi, ceninin erkek ya da dişi oluşu gibi dünya ile ilgili meselelerde şu yaklaşım benimsenmelidir; Rivayet edilen hadisler akla uygun düşüyor ve bilimsel gerçeklerle çelişmiyorsa kabul edilir, aksi takdirde reddedilir.^[70]

[64] Abdülaziz Çaviş, "Esrar-ı Kur'ân: [Suretü'l-Bakara, 29]", çev. Mehmed Şevket, *Sebilü'r-Reşad [Sırat-ı Müstakim]* 16(17) /419-420 (Haziran 1335), 19.

[65] Abdülaziz Çaviş, "Esrar-ı Kur'ân: [Suretü'l-Bakara, 94-98] (4)", çev. Mehmed Şevket, *Sebilü'r-Reşad [Sırat-ı Müstakim]* 19/487 (Temmuz 1337), 202-203.

[66] Abdülaziz Çaviş, "Esrar-ı Kur'ân: [Suretü'l-Bakara, 94-98] (4)", çev. Mehmed Şevket, *Sebilü'r-Reşad [Sırat-ı Müstakim]* 19/487 (Temmuz 1337), 202.

[67] Abdülaziz Çaviş, "Esrar-ı Kur'ân: [Suretü'l-Bakara, 94-98]", çev. Mehmed Şevket, *Sebilü'r-Reşad [Sırat-ı Müstakim]* 20/502 (18 Mayıs 1338) 86-87.

[68] Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, el-Câmi'u's-şâhih, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56), "Fedâil", 141.

[69] Abdülaziz Çaviş, "Esrar-ı Kur'ân: [Suretü'l-Bakara, 94-98]", çev. Mehmed Şevket, *Sebilü'r-Reşad [Sırat-ı Müstakim]* 20/502 (18 Mayıs 1338), 86-87.

[70] Abdülaziz Çaviş, "Esrar-ı Kur'ân: [Suretü'l-Bakara, 94-98]", çev. Mehmed Şevket, *Sebilü'r-Reşad [Sırat-ı Müstakim]* 20/503 (25 Mayıs 1338), 98.

Çaviş'in yorumlarında görüldüğü gibi ona göre İslam toplumlarının Batı karşısında yenilgisinin sebebi akli hâkim kılmamaktır. Onun düşüncesinde aklını kullanmamanın karşısında ise kendi şehvetini hâkim kılmak, hurafelere sarılmak, taklit, kendini ibadete vakfetmek, celcelutiye gibi kaynaklara dayanmak, Kur'ân tilavetine sığınmak, ululardan istimdâd gibi unsurlar yer almaktadır. Ona göre İslâm dünyasını bu unsurlar değil, akli esas almak kurtaracaktır.

2.3. Toplum Çöküşe Götüren Bir Mesele: Tefrika

Geç Osmanlı dönemi, devletin topraklarının parçalandığı peş peşe gelen savaşlarla ayrılıkların baş gösterdiği bir dönemdir. Milliyetçiliğin yükselişiyle devletin unsurları arasında ayrılık talepleri baş göstermiştir. Bu dönemde özellikle Âl-i İmran 3/103, el-Enfâl 8/46, el-Hucurât 49/10,13 gibi belli ayetler gündeme gelmiştir.^[71] İslâm toplumlarının ihtilaf ve tefrika içinde olması, geri kalmanın önemli sebeplerindendir. Modern İslâm düşünürleri de tefrikanın ve ihtilafın ortadan kalkması için çeşitli çözüm önerileri ortaya koymuştur. Örneğin Reşîd Rızâ, müslümanlar arasındaki tefrikayı mezhep farklılığına ve taklide bağlayarak bu ihtilafların İslâmî ilimlerde yenilenme ile çözülebileceği görüşündedir.^[72]

Modernleşme döneminde İslâm toplumlarında baş gösteren tefrika, Çaviş'in Kur'ân yorumuna yansımıştır. Tefsirinde İslâm ümmetinin birliğini kaybetmesinin sonuçlarını ortaya koyarak çözüm önerilerinde bulunmuştur. Çaviş, "Onlar ki...Allah'ın birleştirilmesini emrettiğini ayırırlar, yeryüzünde fesat çıkarırlar..." (Bakara 2/27) ayetinde yer alan İsrailoğulları'na yönelik bu uyarı, benzer davranışları sergileyen her topluluk için geçerlidir; dolayısıyla o dönemdeki Müslümanlar da bu ayetin muhatabıdır. Çünkü dönemin müslümanları, İslâm'ın hedeflediği birlik ve beraberlik ahlakından uzaktır. İlim ve adalet esaslarını ortadan kaldırarak icat ettikleri fitnelerle kendi elleriyle kendi cemiyetlerini helak etmişlerdir.^[73]

Medine yahudilerinin içine düştüğü tefrika, Kur'ân'da yer alan önemli bir tefrika örneğidir. Çaviş bu örnek üzerinden İslâm ümmetinin tefrika içinde oluşunu eleştirmiştir. İsrail oğulları birliğini birbiriyle çatışarak kaybetmiştir. Medine'deki yahudilerden Kureyza oğulları Arap kabilelerinden Evs'in, Nadr oğulları da Hazrec'in müttefikiydi. Yahudiler, Arap kabileleri yanında birbirlerine karşı savaşıyordu. Ancak karşı kabileden bir yahudi esir düştüğünde fidye karşılığı olarak onu kurtarıyorlardı. Çaviş, yahudilerin çarpık dindarlık anlayışını açıklarken asıl eleştiriyi müslüman camiaya yöneltmektedir. Çünkü dönemin müslüman toplulukları da birbirlerine karşı mücadele içindedir. Örneğin Mağrib-i Aksa'daki Berberiler ve Arap müslümanlar birbirleriyle öyle mücadelelere girişmişlerdir ki milletlerinin ve devletlerinin selametini düşünemez hale gelmişlerdir. İçlerindeki mücadele, onları dışardan gelecek tehlikelerden habersiz hale getirmiştir. Böylelikle Batı karşısında kolay bir lokma haline gelmişlerdir. Fransızlar hiç kılıç sallamadan ve zayıat vermeden bölgeyi ele geçirmiştir.^[74] Aşağıdaki satırlar da dönemin İslâm toplumlarının nasıl ayrılık içinde olduklarını göstermesi bakımından önem taşımaktadır.

"Mısır gibi, Hint gibi, Trablusgarp gibi, Tunus gibi, Fas gibi erkan-ı istiklali yıkılan kıtalardaki müslümanların uğradıkları badireler bizim için ne acı birer lisan-ı ibrettir! O havalideki akvâm-ı İslâmiyye diğer taraflardaki kardeşlerini mahv için Ehl-i Salib ordularına yardım

[71] Mertoğlu, "Kur'ân'ın Güncel Olaylarla İlişkilendirilmesi Sırat-ı Müstakim / Sebîlürreşâd Mecmuası Çerçevesinde Osmanlı Son Döneminde Sosyo-Politik Tefsir Yaklaşımı", 406-410.

[72] Özgür Kavak, "Dünyevî Bir 'Fıkıh' İnşasına Doğru: Reşîd Rızâ'nın Fıkıh Usûlü Eleştirisi ve Modern Fıkıh Düşüncesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (Şubat 2009), 35-72; M. Reşîd Rızâ- Aksekili A[hmed] Hamdi, "Mezahibin Telfiki ve İslâm'ın Bir Noktaya Cemi", *Sebîlû'r-Reşad [Sırat-ı Müstakim]* 12 /291 (Mart 1330), 81-84.

[73] Abdülaziz Çaviş, "Esrar-ı Kur'ân: [Suretü'l-Bakara, 27-28]", çev. Mehmed Şevket, *Sebîlû'r-Reşad [Sırat-ı Müstakim]* 16-17/417-418 (Mayıs 1335), 2.

[74] Abdülaziz Çaviş, "Esrar-ı Kur'ân: [Suretü'l-Bakara, 84-86]", çev. Mehmed Şevket, *Sebîlû'r-Reşad [Sırat-ı Müstakim]* 19/471 (10 Mart 1337), 24-25.

ediyorlar: Görüyoruz ki Mısırlı bir müslüman din kardeşi bulunan Sudanlı'yı tepeliyor, Afrika'nın şarkından İtalyanların celb ettiği zenci bir müslüman Trablusgarp'daki din kardeşine saldırıyor, Tunus askerleri, Cezayir askerleri mağrib-i aksâdaki kardeşleriyle boğaz boğaza geliyor, işte bu suretle dünyanın bir tarafında müslümanlar diğer tarafındaki müslümanların kanını dökerek, yurtlarını tarumar ederek Salib'e tapan milletlere kendi dindaşları aleyhine müzaherette bulunuyorlar. Bununla beraber mağrib-i aksa ahali için bugün Cezayir, Tunus askerlerine ihtiyaç kalmadı: Aralarında zuhur eden, gittikçe alevlenen mukateleler kendilerini bitiriyor.”^[75]

Çaviş, İsrail oğullarının içine düştüğü tefrikayı yorumlarken çok eskilere gitmeye gerek görmemiştir. Ona göre içinde bulunduğu dönemin müslümanları İsrail oğullarının yolunu takip etmektedir. Zillate düşmelerinin sebebi kendi din kardeşleriyle ayrılık içinde olmalarıdır. İslâm dünyası bu zilletten çıkış için bir yol aramamaktadır. ^[76]

İslâm toplumlarındaki tefrika, Abdülaziz Çaviş'in ortadan kaldırmak için çaba gösterdiği konulardan biri olmuştur. İslah ile ilgili çalışmaları bağlamında Mısır toplumunun ekonomik ve sosyal olarak güçlerini birleştirmesi yönünde çağrıda bulunmuştur.^[77] Çaviş, İslâm toplumunun birlik beraberliğine yeniden kavuşması için yapılması gerekenleri de anlatmıştır. Bu bağlamda malını ümmetten esirgeyenlerin istiklal ve hakimiyet elde edemeyeceklerini dile getirir. Kimse-siz çocukların eğitimi, bir esiri esaretten kurtarmak veya hükûmet-i İslâmiyye'yi desteklemek, topluma faydalı faziletli davranışlar arasındadır. Bu yollarla sağlanacak olan birlik ve beraberlik, dış saldırılara karşı önemli bir güç kaynağı olarak görülmüştür. ^[78]

2.4. İslâm Dünyasının Durumundan Sorumlu Bir Sınıf: Ulema

Modernleşme döneminde klasik ulema, pek çok kesim tarafından zayıf görülen ve eleştirilen bir zümre olmuştur. Modern dönüşüme olumlu yaklaşan reform yanlısı pek çok isim, ulemanın değişime kapalı olduğu ve geri kaldığı kanaatine sahiptir.^[79] Bu bağlamda tek tip bir ulema sınıfından bahsetmek mümkün olmadığı gibi tek tip bir değişimden bahsetmek de mümkün değildir. Çünkü hem modern döneme giden süreçte hem de modernleşme sonrası dönemde her coğrafyada ulema, farklı dinamiklere göre konumlanmıştır. Dolayısıyla her bölge değişimi kendine özgü bir biçimde yaşamıştır.^[80] Bu farklılıklara rağmen modernleşmenin ulema sınıfı için önemli değişiklikler getirdiği yargısı kabul edilmelidir. İslâm toplumlarında eğitimden devlet yönetimine kadar önemli ve merkezi bir role sahip olan ulema modernleşme süreci ile merkezî konumunu yitirmiştir.^[81] Burada ulemanın geç dönem Osmanlı'da merkezi konumunu yitirmeye başlaması, eleştiriye konu olan geleneksel din anlayışının ve ulemanın etkisinin tamamen ortadan kalktığı anlamını taşımaz. Öte yandan Çaviş'in aşağıda açıklanacak olan eleştirilerinden de anlaşılacağı gibi “ulema sınıfı”ndan kastedilenin sadece son dönem yaşayan ulema olmayıp akla merkezî bir rol vermediği iddia edilen “ulema geleneği” olduğu da göz önünde bulundurulmalıdır.

Çaviş'e göre İslâm dünyasının yenilgi içinde olmasının sebeplerinden biri de ulemanın durumudur. Ulema, İslâm'ın topluma anlatılmasında yeterli değildir. Örneğin Çaviş, ulemanın toplumun

[75] Çaviş, “Esrar-ı Kur’ân”, 19/471 (10 Mart 1337), 25.

[76] Çaviş, “Esrar-ı Kur’ân”, 19/471 (10 Mart 1337), 26.

[77] Cündi, *Abdülaziz Çaviş*, 191-196.

[78] Abdülaziz Çaviş, “Esrar-ı Kur’ân: [Suretü'l-Bakara, 3]”, çev. Mehmed Şevket, *Sebilü'r-Reşad [Sırat-ı Müstakim]* 15/378 (Teşrin-i Sani 1334), 253-255.

[79] Syed Rizwan Zamir, “Rethinking the Academic Study of the ‘Ulamā’ Tradition”, *Islamic Studies* 53/3/4 (2014), 145-174.

[80] bk. Ebubekir Bagader (ed.), *Modern Çağda Ulema*, çev. Osman Bayraktar, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1991). ; Nikki Keddie (ed.), *Scholars, Saints, and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500*, (London: California Press, 1972), 1-17.

[81] Mehmet Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur’ân’a ve tefsire ne oldu?* (İstanbul: Klasik Yayınları 2012), 22.

önemli bir kesimini ikna etmekte başarısız olduğundan bahsetmektedir. Bu grup, ulum ve fûnûn ile meşgul olup din konusunda akîdelerini sarsan şüpheler içindedir. Burada Çaviş'in "ulum ve fûnûn"dan kastının dünyevî ilimler, fen bilimleri veya deney ve gözleme dayanan ilimler olduğu anlaşılmaktadır. Halkın bu kesimi, soruları için kendi dönemlerinin İslâm alimlerine başvurmuş ancak onların delilleriyle ikna olmamıştır. Çaviş bu noktada "büyük bir gayret içinde şüphede oldukları konuları araştıran bu kesimi kim tekfir edebilir?" sorusunu sorar. Çaviş'e göre bu durum onları ikna edemeyen ulemanın sorumluluğundadır. Ulema, israiliyat ve mevzu hadislerle Kur'ân'ın manalarını tahrif etmektedir ki neredeyse Allah'ın kitabı üzerinde düşünmeyi dahi yasaklayacaklardır. Ulema, nihayetinde şüphe içindeki insanların kimini tekfir etmiş, kimini irtidat ile itham etmiştir. Allah'ın rahmetini keyiflerince taksim etmişlerdir.^[82] Görüldüğü gibi Çaviş, İslâm toplumlarında dini şüphelerin yayılması ve giderilmemesinden klasik usul ve yöntemlere dayanan ve halkı ikna kabiliyetinden yoksun bulduğu ulemayı sorumlu tutmaktadır.

Çaviş, ilim ve sorumluluk ilişkisinin önemli bir örneği olarak yahudilerin ileri gelenlerinin ve dini önderlerinin vazifesine değinerek onlara tâbî olanların mükellef tutulup tutulamayacağını sorgulamaktadır. Ona göre Yahudiler, dini önderleri vasıtasıyla edindikleri tahrife dayalı bilgiler sebebiyle küfrü tercih ettikleri için sorumlu değildir. Ona göre kişiyi azab-ı elimde sonsuza kadar bırakacak olan küfür, hak tamamen ortaya çıktıktan sonra inat ve istikbar içinde ortaya çıkan küfürdür.^[83] Çaviş, hakkın tam olarak ortaya çıkmamasından ulema sınıfını sorumlu tutmaktadır. Ayrıca yeni bir küfür tanımı getirmektedir. Onun anlayışında edinilen yanlış bilgilere dayalı olarak ortaya çıkan küfür, küfür değildir. Bu yönüyle klasik İslâm düşüncesinden ayrılmaktadır.^[84] Bununla birlikte Çaviş'e göre kişi, açık gerçekleri kabul etmekten kaçınır ve bildiği hâlde sırf düşmanlık ve kibir sebebiyle inkâr ederse, bu tutumunun cezası, Allah'ın inatçı ve inkârcılara vaat ettiği şiddetli azaptır.^[85]

Çaviş, ulema tenkitleri bağlamında Mısır'ın önemli sûfî ekollerinden olan Bekrîleri de tenkit etmiştir. Tarikatin mevlid kutlamalarında yapılan çarpıklıklarla dolu zikir halkalarının "İslâm zannedilmesine" tepkisi büyüktür. Ona göre Şeyh Bekrî^[86] bahsedilen çarpıklıklara engel olabilirdi ve isteseydi İslâm'ı bunlardan arındırırdı.^[87] Çaviş'in eleştirileri sadece sufi tarikatlere yönelik değildir. Aynı zamanda onun ictihad söylemleri de dikkat çekmektedir. Şeriatin maslahatı dikkate almayan hükümlerden temizlenmesinin vacip olduğunu ifade etmiştir. Zira şeriat, insanın sıkıntı ve zarara uğramaması için zamana ve mekâna en uygun olanı emretmiştir.^[88]

Çaviş'in ulema eleştirilerinde yer alan diğer bir nokta da tefsir kaynaklarındaki sahih olmayan birikimdir. Ona göre müfessirler, tefsir kaynaklarını kendi fikirlerini teyit etmek, ortaya çıkardıkları bidatleri desteklemek ve hurafelere vasıta kılmak için çeşitli yorumlarla doldurmuşlardır. Bu yorumlar, Kur'ân'ın üslubu ve manasına, ibare ve ayetlerinin sarîh medlûlüne aykırıdır. Çaviş'e göre müfessirler bir yöntem takip etseydi mesele bu kadar büyütülmezdi. Ancak birinin siyah dediğine diğeri beyaz dediği için mesele, sükût ile geçiştirilemez boyuttur.^[89] Örneğin Çaviş,

[82] Abdülaziz Çaviş, "Esrar-ı Kuran: [Suretül-Bakara, 34-39]", çev. Mehmed Şevket, *Sebilü'r-Reşad [Sırat-ı Müstakim]* 17/435-436 (Ağustos 1335), 147.

[83] Çaviş, "Esrar-ı Kuran", 147.

[84] bk.Ahmet Saim Klavuz, "Elfâz-ı küfür", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 06 Eylül 2024); Mustafa Sinaoğlu, "Küfür", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 06 Eylül 2024).

[85] Abdülaziz Çaviş, "Esrar-ı Kuran: [Suretül-Bakara, 34-39]", çev. Mehmed Şevket, *Sebilü'r-Reşad [Sırat-ı Müstakim]* 17/437-438 (21 Ağustos 1335), 162.

[86] bk. İrfan Gündüz, "Bekrî, Muhammed Tefvîk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 31 Mayıs 2024).

[87] Cündi, *Abdülaziz Çaviş*, 208-209.

[88] Cündi, *Abdülaziz Çaviş*, 200-201.

[89] Abdülaziz Çaviş, "Tefsîr-i Şerif: Esrâr-ı Kur'ân", çev. Mehmet Şevket, 14/341 *Sebilü'r-Reşad [Sırat-ı Müstakim]*, 14/341 (20 Recep 1333), 17-18.

Bakara suresi 94-98. ayetlerinin^[90] yorumunda müfessirlerin pek çok problemli rivayeti aktardıklarını ifade etmektedir. Ona göre bu rivayetler, zaaf ve kizb ile maruf zevattan da gelebilmektedir ki kaynaklar bu konuda ihtiyatlı davranmamıştır. İbn Cerir et- Taberî (öl. 310), İbn Kesîr (öl. 774), Râzî (öl. 606), Alûsî (öl. 1854) gibi isimlere ait tefsirlerde problemli rivayetlere rastlanmaktadır. Çaviş'e göre bu gibi rivayetler, fezâil ve ahlak alanında hoş görülebilirse de sabit hakikatlere, mantikî delillere ve müşahadata aykırı olması sebebiyle müsamaha ile karşılanması imkansızdır.^[91]

Başka bir örnek olarak Bakara suresi 93. ayetinde Çaviş, وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ ifadelerinin yorumunda tefsir kaynaklarında aktarılan rivayetlere tepki göstermektedir. Örneğin, "Güya Hz. Musa bir bıçak alarak o danayı kesip denize atmış. O gün yeryüzünde ne kadar deniz varsa hepsine bu danadan bir parça isabet etmiş. Sonra ümmetine: Bu sudan için demiş. Onlar da içmişler. Hangisi onu sürse bıyıklarından altın çıkmış..."^[92] ifadelerinde ilgili rivayetleri "masal" ve "İsrailoğullarının yalanları" olarak nitelendirmiştir. Hatta bu rivayetler için kullandığı "Bunlar koca karıların çocukları uyutmak için geceleri hikâye ettikleri hurafatla dolu hikâyeler kabilindendir." cümlesi tepkisinin derecesini göstermesi açısından önemlidir.^[93] Tahrif edilmiş kitapları Hz. Peygamber'e nispet edilen sıhhati problemli rivayetlerle kıyaslamış, uydurma hadislerle insanları İslâm'a celbetmeye çalışmanın gereksiz olduğunu ifade etmiştir. "İşte kitab-ı kerim halka va'z ve irşat emelinde olanlar için onun ayetleri sonsuz bir ilham kaynağı teşkil eder."^[94] ifadeleriyle müslümanlar için Kur'an'ın tek başına yeterli olduğu konusundaki kanaatini vurgulamıştır.

Çaviş'in tefsir kaynaklarındaki asılsız rivayetlere tepkisinin önemli sebeplerinden birisi de misyonerlerin bu tür rivayetler karşısındaki tutumudur. Bu rivayetlerin kaynaklarda yer alması İslâm düşmanlarının eline din-i İslâm'a saldırmak için birçok vesile vermiştir. Ona göre "Şayet Kitabullah'ın tefsirinde bu gibi âsâra yer verilmemiş olsaydı İslâm'ın düşmanları o Kitab-ı Kerim'e hücum için hiçbir açık kapı, hiçbir zayıf nokta bulamazlardı."^[95] Çaviş, problemli olarak nitelediği hadislerin sahih olduğu farz edilse bile Kur'an'ın bu rivayetlere dayanarak tefsir edilemeyeceği görüşündedir.^[96] Çaviş, ulema sınıfının ıslahı için önerdiği çözümleri aşağıdaki ifadelerle açıklamıştır:

"Acaba İslâm uleması bundan böyle kendilerine gelecekler de aralarında zuhur edecek ihtilafat-ı hal için Allah'ın kitabından, Peygamber'in sünnetinden başka bir hüküm tanımamak, hodserane fetvalardan vazgeçmek, şimdiye kadar dinin pak nasıyesini karalayan, metin erkanını hak ile yeksan eden hileleri bırakmak cihetine yanaşacaklar mı? Ve bu suretle kendileri için henüz ümit kapıları büsbütün kapanmamış, henüz Beni İsrail ulemasına isabet eden ikaba maruz olmamışken mafatı telafiye, Cenabı Hakka rücuyla çalışacaklar mı?"^[97]

Sonuç

Modernleşme, sosyal, siyâsî, kültürel ve ekonomik vs. hayatın çeşitli alanlarında önemli değişimlerin yaşandığı bir dönemdir. İslam dünyasında bu değişimlerin gerçekleşmesinde dönemin

[90] "Onlara, "Şayet Allah katında, âhiret yurdu diğer insanlara değil de yalnız size ait ise ve bu iddianızda doğruysanız haydi ölümü isteyin bakalım!" de. Kendi elleriyle yapıp ettikleri işler sebebiyle hiçbir zaman ölümü temenni etmeyeceklerdir. Allah zalimleri iyi bilir. Yemin olsun ki, onları insanların yaşamaya en düşkün olarak bulursun; müşriklerden de çok, her biri ister ki bin sene yaşasın. Oysa çok yaşatılması hiç kimseyi azaptan kurtaramaz. Allah onların yapmakta olduklarını eksiksiz görür. Söyle (yahudilere): Cebrâil'e kim düşmansa bilsin ki, Allah'ın izniyle önce gelen kitapları doğrulayıcı, müminler için bir hidayet rehberi ve müjdecî olarak Kur'an'ı senin kalbine indiren odur. Her kim Allah'a, meleklerine, peygamberlerine, Cebrâil'e ve Mikâil'e düşman ise bilsin ki Allah da inkârcıların düşmanıdır." Bakara 2/ 94-98.

[91] Çaviş, "Esrar-ı Kur'an", (Temmuz 1337), 202.

[92] Çaviş, "Esrar-ı Kur'an", (Mayıs 1337), 121.

[93] Çaviş, "Esrar-ı Kur'an", (Mayıs 1337), 122.

[94] Abdülaziz Çaviş, "Esrar-ı Kur'an: [Suretül-Bakara, 4]", çev. Mehmed Şevket, *Sebilü'r-Reşad [Sırat-ı Müstakim]* 15/379 (Teşrin-i Sani 1334), 271.

[95] Çaviş, "Esrar-ı Kur'an", (Temmuz 1337), 202.

[96] Çaviş, "Esrar-ı Kur'an", (Temmuz 1337), 203-204.

[97] Abdülaziz Çaviş, "Esrar-ı Kur'an", 19 /469, çev. Mehmet Şevket, *Sebilü'r-Reşad [Sırat-ı Müstakim]*, (24 Şubat 1337), 2.

ıslah merkezli tefsirleri etkili olmuştur. Kur'ân'ın güncel konular esas alınarak yorumlanması veya aktüel problemlerin tefsire konu olması dönemin önemli özelliklerinden biridir. Çalışma, geç Osmanlı tefsirinde öne çıkan aktüel konuları Abdülaziz Çaviş'in tefsiri çerçevesinde analiz etmiştir.

Abdülaziz Çaviş'in tefsiri, geç Osmanlı döneminin toplumsal ve fikrî dönüşüm sürecinde çift yönlü bir ıslah çabasını yansıtır. Bir yandan İslâm ve Müslümanlar hakkındaki Batılı eleştirilere cevap vermiş, diğer yandan ise Müslüman halkın din algısında çarpıklık olarak gördüğü hususları düzeltmeyi hedeflemiştir. Müslüman halkın inanç ve düşünce dünyasındaki sorunları ele alan müfessir, aklî yaklaşımdan uzaklaşma, hurafecilik, taklitçilik, gibi unsurların yanı sıra dini otorite ve kaynakları eleştirerek dinî zihniyetin yenilenmesini savunur. Aynı zamanda Batı'dan gelen misyonerlik faaliyetlerinin ve materyalist fikir akımlarının iddialarına ve Kur'ân'da tekerrür gibi eleştirilere karşı Kur'ân merkezli savunular geliştirir. Ulemayı hem topluma rehber olmadaki yetersizlikleri hem de modern eleştirilerin hedefi hâline gelmeleri nedeniyle sorumlu tutar. Bu yönüyle *Esrâr-ı Kur'ân*, dönemin krizlerine karşı bir ıslah tefsiri olarak değerlendirilebilir.

Elde edilen veriler çerçevesinde Çaviş'in Kur'ân yorumunda aktüel meselelere ayrılan yerin, klasik tefsir konularına kıyasla belirgin şekilde daha fazla olduğu gözlenmektedir. Tefsirde doğrudan lafız odaklı ve klasik anlam çerçevesinde yapılan yorumlar çoğunlukla kısa tutulmaktadır. Buna karşın âyetlerin güncel meselelerle ilişkilendirildiği bölümler daha geniş bir şekilde işlenmektedir. Özellikle misyonerlik faaliyetleri, materyalist düşünce akımları, ulemanın İslam toplumlarındaki işlevi, dinî düşüncedeki bozulmalar, aklın konumu ve İslam dünyasındaki parçalanmışlık gibi konular, bağlamdan hareketle uzun analizlere konu olmuştur. Bu da göstermektedir ki müfessirin temel amacı, yalnızca metni açıklamak değil, metin üzerinden dönemin fikrî ve toplumsal meselelerini ele almak ve bir ıslah çağrısı yapmaktır.

Çaviş'in İslâm dünyasının çöküş nedenleri arasında sorumlu tuttuğu ilmî ve kültürel birikim, modern Batı düşüncesiyle bağdaşmayan unsurları içermektedir. Ona göre bu birikim, aklın yerine geleneksel otoriteyi, hurafeyi ve taklidi koyarak toplumu fikrî duraklamaya sürüklemiştir. Bu çerçevede Çaviş, İslâm dünyasının yenilenmesinin yalnızca doğrudan Kur'ân'a dönüşle mümkün olabileceğini savunmuş ve bu yaklaşımıyla Abduh ekolünün somut bir temsilini ortaya koymuştur. Tefsir boyunca güncel meseleleri ele alırken hem Batı'ya hem de İslam dünyasına karşı kullandığı sert ve eleştirel üslup, metnin toplumu harekete geçirme amacıyla da örtüşmektedir. Eserin *Sebilürreşâd*'da yayınlanması ve heyecanla karşılanması dönemin tefsir anlayışındaki eğilimi göstermesi bakımında önemlidir.

Kaynakça

- Abduh, Muhammed. *Tevhid Risalesi*. çev. Sabri Hizmetli. İstanbul: Fecr Yayınları, 1986.
- Bagader, Ebubekir (ed.). *Modern Çağda Ulema*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1991.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi II: Tabakatü'l-müfessirin*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1960.
- Cüdi, Enver. *Abdülaziz Çaviş : min revvadi't-terbiye ve's-sahafe ve'l-ictima'*. Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyye el-Amme, 1965.
- Çaviş, Abdülaziz. *Esrâr-ı Kur'ân*. by: Matbaatü'l-hidaye h.1331.
- Çaviş, Abdülaziz. *El-İslam dînü'l-fitra*. Kahire: ez-Zehra li'l-İ'lami'l-Arabi, 1995.
- Çaviş, Abdülaziz. *Anglikan kilisesine cevap = el-Ecvibe fi'l-İslâm an es'ileti'l-keniseti'l-Anglikiyye*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1987.
- Çaviş, Abdülaziz. *el-İslam dînü'l-fitra*. Kahire : ez-Zehra li'l-İ'lami'l-Arabi, 1995.
- Çaviş, Abdülaziz. "Mukaddime: Kur'ân-ı Kerîm'den Garaz-ı Fitrî", çev. Mehmed Şevket, *Sebilü'r-Reşad [Sırat-ı Müstakim]* 14/356 (3 Zilka'de 1334), 137-138.
- Çaviş, Abdülaziz. "Esrar-ı Kur'ân". çev. Mehmed Şevket. *Sebilü'r-Reşad [Sırat-ı Müstakim]* 14/341 (20 Rebebe 1333).
- Çaviş, Abdülaziz. "Esrar-ı Kur'ân". çev. Mehmed Şevket. *Sebilü'r-Reşad [Sırat-ı Müstakim]* 15/380 (Teşrin-i Sani 1334), 285-288.
- Çaviş, Abdülaziz. "Esrar-ı Kur'ân: [Suretü'l-Bakara, 3]". çev. Mehmed Şevket. *Sebilü'r-Reşad [Sırat-ı Müstakim]* 15/378 (Teşrin-i Sani 1334), 253-255.
- Çaviş, Abdülaziz. "Esrar-ı Kur'ân: [Suretü'l-Bakara, 4]". çev. Mehmed Şevket. *Sebilü'r-Reşad [Sırat-ı Müstakim]* 15/379 (Teşrin-i Sani 1334), 269-271.
- Çaviş, Abdülaziz. "Esrar-ı Kur'ân: [Suretü'l-Bakara, 27-28]". çev. Mehmed Şevket. *Sebilü'r-Reşad [Sırat-ı Müstakim]* 16[17]/417-418 (Mayıs 1335), 1-3.
- Çaviş, Abdülaziz. "Esrar-ı Kur'ân: [Suretü'l-Bakara, 29]". çev. Mehmed Şevket. *Sebilü'r-Reşad [Sırat-ı Müstakim]* 16 [17]/419-420 (Haziran 1335), 17-18.
- Çaviş, Abdülaziz. "Esrar-ı Kur'ân: [Suretü'l-Bakara, 30]". çev. Mehmed Şevket. *Sebilü'r-Reşad [Sırat-ı Müstakim]* 17/427-428 (Temmuz 1335), 81-82.
- Çaviş, Abdülaziz. "Esrar-ı Kur'ân: [Suretü'l-Bakara, 30-33]". çev. Mehmed Şevket. *Sebilü'r-Reşad [Sırat-ı Müstakim]* 17/423-424 (Haziran 1335), 49-50.
- Çaviş, Abdülaziz. "Esrar-ı Kuran: [Suretü'l-Bakara, 34-39]". çev. Mehmed Şevket. *Sebilü'r-Reşad [Sırat-ı Müstakim]* 17/435-436 (Ağustos 1335), 145-146.
- Çaviş, Abdülaziz. "Esrar-ı Kur'ân: [Suretü'l-Bakara, 55-57]". çev. Mehmed Şevket. *Sebilü'r-Reşad [Sırat-ı Müstakim]* 17/442 (Eylül 1335), 214-215.
- Çaviş, Abdülaziz. "Esrar-ı Kur'ân: [Suretü'l-Bakara, 63-64]". çev. Mehmed Şevket. *Sebilü'r-Reşad [Sırat-ı Müstakim]* 18/447 (Teşrin-i Evvel 1335), 50-51.
- Çaviş, Abdülaziz. "Esrar-ı Kur'ân", çev. Mehmed Şevket, *Sebilü'r-Reşad [Sırat-ı Müstakim]* 14/341 (20 Rebebe 1333), 18.
- Çaviş, Abdülaziz. "Esrar-ı Kur'ân: [Suretü'l-Bakara, 84-86]". çev. Mehmed Şevket. *Sebilü'r-Reşad [Sırat-ı Müstakim]* 19/471 (Mart 1337), 22-25.
- Çaviş, Abdülaziz. "Esrar-ı Kur'ân: [Suretü'l-Bakara, 87-91]". çev. Mehmed Şevket. *Sebilü'r-Reşad [Sırat-ı Müstakim]* 19/474 (Mart 1337), 50-52.

- Çaviş, Abdülaziz. "Esrar-ı Kur'ân: [Suretü'l-Bakara, 87-91]". çev. Mehmed Şevket. *Sebilü'r-Reşad [Sırat-ı Müstakim]* 19/477 (Nisan 1337), 82-83.
- Çaviş, Abdülaziz. "Esrar-ı Kur'ân: [Suretü'l-Bakara, 92-93]". çev. Mehmed Şevket. *Sebilürreşâd [Sırat-ı Müstakim]* 19/480 (Mayıs 1337), 120-121.
- Çaviş, Abdülaziz. "Esrar-ı Kur'ân: [Suretü'l-Bakara, 94-98] (-4)". çev. Mehmed Şevket. *Sebilürreşâd [Sırat-ı Müstakim]* 19/487 (Temmuz 1337), 202-203.
- Çaviş, Abdülaziz- Şevket, Mehmed. "[Esrar-ı Kur'ân: Suretü'l-Bakara, 63-64]". çev. Mehmed Şevket. *Sebilürreşâd [Sırat-ı Müstakim]* 18/448 (Teşrin-i Sani 1335), 63-64.
- Çaviş, Abdülaziz, "Tefsir-i Şerif Esrar-ı Kur'ân", çev. Mehmed Şevket *Sebilürreşâd [Sırat-ı Müstakim]* 14/341 (1915), 17-19.
- Çaviş, Abdülaziz. "Esrar-ı Kur'ân". çev. Mehmed Şevket. *Sebilürreşâd [Sırat-ı Müstakim]* 15/379, 271.
- Çaviş, Abdülaziz. "Esrar-ı Kur'ân". çev. Mehmed Şevket. *Sebilürreşâd [Sırat-ı Müstakim]* 19/469, 2.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi. İstanbul: MÜİF Yayınları, 2012.*
- Efe, Âdem. "Sebilürreşâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/251-153. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Efe, Âdem. "Uzun Soluklu İslâmcı Bir Dergi: Sebilürreşâd (Tarihçesi ve Bazı Sosyo-Kültürel Problemlere Yaklaşımı)". *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* VIII/2 (2008), 157-180.
- Eroğlu, Muhammed. "Abdülaziz Çaviş". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/187-188. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Gökkır, Necmettin. "'Çağdaş Tefsir' Tipolojilerinde 'Okuyucu Bağlamı'". *Dini ve Felsefi Metinler: Yirmi-birinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama II*, ed. Bayram Ali Çetinkaya vd. 613-622. İstanbul: Sultanbeyli Belediyesi Kültür İşleri, 2012.
- Gökkır, Necmettin. "Çağdaş Sorunlar ve Çağdaş Tefsir Ürünleri". *Tefsir ve Toplumsal Sorunlar*. ed. Ali Karataş vd. 115-132. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020.
- Hayreddin, Mehmed. "Garbın Şark'ta Kilise Siyaseti". *Sebilü'r-Reşad [Sırat-ı Müstakim]* 1-8/26-208 (16 Ağustos 1328), 502-505.
- Hindî, Rahmetullah b Halîlirrahmân. *İzharü'l-hak*. Kahire: Matbaatü'l-ilmîyye, 1316.
- İrfan Gündüz. "Bekrî, Muhammed Tevfik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 31 Mayıs 2024. <https://islamsiklopedisi.org.tr/bekri-muhammed-tevfik>
- İşcan, Mehmet Zeki. *Muhammed Abduh'un Dînî ve Siyasi Görüşleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları 1998.
- Kavak, Özgür. "Dünyevî Bir 'Fıkıh' İnşasına Doğru: Reşid Rıza'nın Fıkıh Usûlü Eleştirisi ve Modern Fıkıh Düşüncesi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi) /Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (Şubat 2009), 35-72. <https://doi.org/10.15370/muifd.51367>.
- Keddie, Nikki (ed.). *Scholars, Saints, and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500*. London: California Press, 1972.
- Kırca, Celal. *Hayatın İçinde Hayatla Birlikte Kur'an'ı Anlama: Sorunlar-Yöntemler*. İstanbul: Marifet Yayınları 2010.
- Klavuz, Ahmet Saim. "Elfâz-ı küfür". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 06 Eylül 2024. <https://islamsiklopedisi.org.tr/elfaz-i-kufur>
- Kuneybür, Salim Abdünnebi. *el-İtticahatü's-siyasiyye ve'l-fikriyye ve'l-ictimaiyye fi'l-edebi'l-Arabi'l-mu-asır : Abdülazîz Çaviş : 1872-1929*. Beyrut: Mektebetü'l-Endelüs, 1968.

- Kur'ân Yolu*. Erişim 16 Nisan 2025. <https://kuran.diyanet.gov.tr>
- Margoliouth, David Samuel. *Muhammed ve İslâm'ın yükselişi*. çev. Muhammed İkbâl Saylık. Ankara : Ankara Okulu Yayınları, 2020.
- Şevket, Mehmed. *Sebilürreşâd* 14/343 (1915), 36.
- Merad, Ali. "İslah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr> (Erişim tarihi 07.06.2025).
- Mertoğlu, Suat. *Osmanlı'da II. Meşrutiyet sonrası modern tefsir anlayışı; Sırat-ı Müstakim / Sebülürreşâd dergisi örneği: 1908-1914 / Modern aproaches to qur`anic interpretation in post-Meşrutiyet II. Ottoman society: The case of the journal Sırat-ı Müstakim / Sebülürreşâd*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Mertoğlu, Mehmet Suat. "Kur'ân'ın Güncel Olaylarla İlişkilendirilmesi Sırat-ı Müstakim / Sebülürreşâd Mecmuası Çerçevesinde Osmanlı Son Döneminde Sosyo-Politik Tefsir Yaklaşımı". *Osmanlı Toplumunda Kur'ân Kültürü ve Tefsir Çalışmaları II*. Ed. Bilal Gökçür vd. 399-428. İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2013.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şâhîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.
- Özervarlı, Mehmet Sait. "Tarihsel Ve Entelektüel Bağlamı İçinde Yeni Kelâm Hareketi'nin Ortaya Çıkış Analizi". *İslâm Tetkikleri Dergisi* 13/2 (Eylül 2023), 581-604. <https://doi.org/10.26650/iuitd.2023.1240015>.
- Öztürk, Mustafa. *Çağdaş İslâm Düşüncesi ve Kur'âncılık*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Öztürk, Mustafa. "Oksidantalizm Bağlamında Afgânî- Abdüh Ekolü, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 6/3 (2006), 43-69.
- Paçacı, Mehmet. *Çağdaş Dönemde Kur'ân'a ve tefsire ne oldu?* İstanbul: Klasik Yayınları 2012.
- Rıza, M. Reşid- Hamdi, Aksekili A[hmed]. "Mezahibin Telfiki ve İslâm'ın Bir Noktaya Cemi". *Sebilü'r-Reşad [Sırat-ı Müstakim]* XII/291 (27 Mart 1330), 81-84.
- Rıza, Ömer. "Misyonerlik [-I]". *Sebilü'r-Reşad [Sırat-ı Müstakim]* 23/593 (Mart 1340), 333-334.
- Rıza, Ömer. "Misyonerlik -II: Son Asırlarda Misyonerlik Faaliyetleri". *Sebilü'r-Reşad [Sırat-ı Müstakim]* 23/595 (Nisan 1340), 359-361.
- Sezgi, Erdal. "Osmanlı Devleti'nde Misyonerlik Çalışmaları ve ermeniler". *Kafdağı* 7/2 (31 Aralık 2022), 185-204. <https://doi.org/10.51469/kafdagı.1202730>.
- Sinanoğlu, Mustafa. "Küfür". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 06 Eylül 2024. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/kufur>.
- Şinasi Gündüz. "Misyonerlik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 18 Mayıs 2024. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/misyonerlik>
- Teber, Hatice. "Mısırlı Bir Mücadele ve İlim Adamı: Abdülaziz Çâvîş = An Egyptian Struggle and Scholar: Abdülaziz Çaviş". *Katre: Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi* 14 (2022), 181-200.
- Ulusoy, Ömer Mehmet. "Sırât-ı Müstakim ve Sebilü'r-Reşâd Dergilerinde Kur'ân Tarihi ve Kiraate Yaklaşım". *Rize İlahiyat Dergisi* 24 (2023), 209-227. <https://doi.org/10.32950/rid.1331091>
- Ünal, Mehmet. "Sırât-ı Müstakim ve Sebilü'r-Reşâd Dergilerinde Yayımlanan Kur'ân ve Tefsirle İlgili Çalışmalar". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (2007), 109-146.
- Zamir, Syed Rizwan. "Rethinking the Academic Study of the 'Ulamâ' Tradition". *Islamic Studies* 53/3/4 (2014), 145-174. <https://doi.org/10.52541/isiri.v53i3-4.156>



İlk Mekteplerdeki Din Derslerinin Mantığı: Muallim Abdülbaki Örneği

Abdurrahman Atalay

<https://orcid.org/0000-0001-8404-1528>

Dr. Öğr. Üyesi, Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel
İslam Bilimleri Bölümü, Kelâm Anabilim Dalı, Gümüşhane, Türkiye

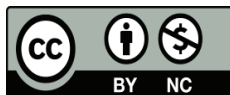
<https://ror.org/00r9t7n55>

a.atalay@gumushane.edu.tr

Atıf Bilgisi:	Atalay, Abdurrahman. "İlk Mekteplerdeki Din Derslerinin Mantığı: Muallim Abdülbaki Örneği". <i>İslami İlimler Dergisi</i> 41 (Kasım 2025), 45-64. https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1699809 .
Makale Türü:	Araştırma Makalesi
Etik Beyan:	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Etik Kurul İzni:	Araştırma için herhangi bir etik onay veya bilgilendirilmiş onam gerekmemektedir.
Geliş Tarihi:	15 Mayıs 2025
Kabul Tarihi:	31 Ağustos 2025
Yayın Tarihi:	30 Kasım 2025
Hakem Sayısı:	Bir İç Hakem – En Az İki Dış Hakem
Değerlendirme:	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Benzerlik Taraması:	Yapıldı - intihal.net
Çıkar Çatışması:	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman:	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Etik Bildirim:	dergiislamiilimler@gmail.com
Lisans:	CC BY-NC 4.0

Öz: Cumhuriyet Türkiye'sinde idareci kadrolardan bağımsız bir din, siyaset, hukuk, ekonomi ve eğitim anlayışının teşekkül etmeyeceği muhakkaktır. Siyasî iktidarın dinî alandaki belirleyici tavrının izleri, kendi beyanatlarının yanı sıra dinî yayınların üslup ve muhtevalarından da takip edilebilir. Özellikle Erken Cumhuriyet Dönemi'nde kaleme alınan din dersi kitaplarının siyasî iktidarın beklentilerini karşılayacak dinî/siyasî esasları ihtiva ettiği bilinmektedir. Bu çerçevede Muallim Abdülbaki'nin (ö. 1982) ilk mekteplerin üçüncü, dördüncü ve beşinci sınıfları için yazdığı "Cumhuriyet Çocuğunun Din Dersleri" kitabı dönemin siyasî ve dinî ruhunu gösteren önemli yayınlardır. Bu yayınların isim, muhteva ve üslup olarak temsil gücü yüksek olması, çalışmamız için tercih sebebi olmuştur. Cumhuriyet tarihi boyunca din dersi külliyatına ait bu ve benzeri yayınlarla ilgili önemli çalışmalar yapılmaktadır. Bu çalışmalar bağlamında araştırmamızda kelâm ilminin ilke ve yöntemleri çerçevesinde konunun değerlendirilmesi amaçlanmıştır. Zira son dönem Osmanlı düşüncesinde Yeni İlm-i Kelâm'ın güncel konuları arasında yer alan materyalist, pozitivist, laik ve seküler yaklaşımların ele alınıp tartışıldığı bilinmektedir. Bu tartışmaların pratik hayatta karşılıkları da olmuştur. Bu beşerî akımlar, dönemin mütefekkirlerinin din-dünya tasavvurlarına ve dolayısıyla dini yorumların şekillenmesine etki etmiştir. Cumhuriyeti kuran kadrolar nezdinde ise bu akımlar, hayatın her alanını düzenlemesi gereken temel prensipler seviyesine çıkarılmıştır. Bu bakış siyasî, sosyal, kültürel, ekonomik sahaya yansımakla kalmamış din anlayışına, inanç, ibadet ve ahlâk gibi dinin temel unsurlarına da kuvvetle sirayet etmiştir. Ayrıca muasır Batı medeniyetine ulaşmak için dinî alanı yeniden tanımlama ve geleneksel din anlayışını tasfiye etme çalışmaları, o dönemin din anlayışının teşekkülünde belirleyici olmuştur. Siyasî merkezin materyalist, pozitivist, laik ve seküler yaklaşımının ve bu yaklaşımıyla doğrudan alakalı olan muasır medeniyet seviyesine çıkma hedefinin dinî alandaki izdüşümlerini araştırmak, çalışmamızın esasını ve kapsamını teşkil etmektedir. Kurucu kadroların din/dünya anlayışı ve bu anlayışın Muallim Abdülbaki'nin din dersi kitaplarındaki yansımalarını tespit edip örnek metinler eşliğinde ortaya koymak, karşılaştırma yapmak ve irtibatlı olduğunu düşündüğümüz kavramlarla kelâm ilminin yetki ve imkânları ölçüsünde ilişkilendirmek de çalışmanın yöntemini oluşturmaktadır. Bu halile ele aldığımız konu klasik bir kelâm çalışması olmaktan uzak fakat Yeni İlm-i Kelâm çalışması olmaya da namzettir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Cumhuriyet Dönemi, Muallim Abdülbaki, Din Dersi, Din Anlayışı, İnanç.



The Logic Behind Religious Education in Primary Schools: The Example of Muallim Abdülbaki

Abdurrahman Atalay

<https://orcid.org/0000-0001-8404-1528>

Ass. Prof., Gümüşhane University, Faculty of Divinity, Basic Islamic Sciences,
Department of Theology, Gümüşhane, Türkiye

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

a.atalay@gumushane.edu.tr

Citation:	Atalay, Abdurrahman. "The Logic Behind Religious Education in Primary Schools: The Example of Muallim Abdülbaki" <i>İslami İlimler Dergisi</i> 41 (November 2025), 45-64. https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1699809 .
Article Type:	Research Article
Ethical Statement:	It is de clared that scientific, ethical principles have been follo wed while carryin goutand writing this study, and thatall the sour cesused have been properly cited.
Ethics committee approval:	There search does not needany ethical approv alsor informed consent
Date of submission:	15 May 2025
Date of acceptance:	31 August 2025
Date of publication:	30 November 2025
Reviewers:	One Internal& At Least Two External Reviewers
Review:	Double-blind
Plagiarism checks:	Yes - intihal.net
Conflicts of Interest:	The Author(s) declare(s) that there is noconflict of interest
Grant Support:	No funds, grants, orother support was received.
Complaints:	dergiislamiilimler@gmail.com
License:	CC BY-NC 4.0

Abstract: An understanding of religion, politics, law, economics, and education in the Republic of Türkiye without considering the influence of its administrative cadres is impossible. The traces of the political authority's decisive stance in the religious sphere is evident not only in its own statements but also in the style and content of religious publications. For example, religious education textbooks from the Early Republican Period were known to contain religious and political principles that met the expectations of the political authority. In this context, the book "Religious Lessons for Republican Children," written by Muallim Abdülbaki (d. 1982) for the third, fourth, and fifth grade primary school students, is a key publication that reflects the political and religious spirit of the period. The high representativeness of these publications in terms of name, content, and style was the reason for their selection in our study. While important studies have been conducted on similar religious education publications, our research aims to evaluate this subject through the principles and methods of kalam discipline. This approach is crucial because materialist, positivist and secular approaches, topics of new Kalam discipline in late Ottoman thought, were actively discussed and had practical implications. These humanistic movements influenced how intellectuals of the period conceived of religion and the world, thereby shaping religious interpretations. For the founders of the Republic, these movements were elevated to the level of fundamental principles that governed all aspects of life. This perspective not only shaped political, social, cultural, and economic spheres, but also strongly influenced the understanding of religion and its fundamental elements: belief, worship, and morality. Additionally, the drive tore define the religious sphere and replace traditional religious understanding with a "contemporary Western civilization" model was a decisive factor. The main focus of our study is to investigate how the political center's materialist, positivist, and secularist approach, and its goal of achieving contemporary civilization, is reflected in the religious sphere. Our methodology involves identifying the founding cadres' understanding of religion and its reflections in Muallim Abdülbaki's textbooks. We will present sample texts, make comparisons, and connect them to relevant concepts within the framework of Kalam discipline. Therefore, our work is not a classical theology study but rather a contribution to New Theology.

Keywords: Theology, Republican Period, Muallim Abdülbaki, Religion Lesson, Religious Understanding, Belief.

Giriş

Cumhuriyetin ilk dönemlerinde din dersi müfredat ve kitaplarında işletilen mantık, günümüzde pek çok alanla irtibatlı ele alınması gereken bir yapı arz etmektedir. Konunun inanç, ibadet ve ahlâka ait kısımları olduğu gibi siyasal, sosyal, kültürel ve ekonomik kısımları da bulunmaktadır. Bu yönüyle bütün bir din anlayışını, değişen siyaset etme biçimine ve dünya konjonktürüne göre yeniden yorumlayan bir yaklaşımın işaretlerini güçlü bir şekilde barındırmaktadır. Bundan dolayı cumhuriyeti kuran kadroların din hakkındaki düşünceleri meselelerin seyrinde önemli ölçüde belirleyici olmuştur. Bununla birlikte kurucu kadroların İslâm dinine bakışının yeknesak bir hal arz etmediği özellikle cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren değişen ve farklılaşan bir yapıya sahip olduğu bilinmektedir.

Panislamist bir söylemle gerçekleştirilen Millî Mücadele’de, halife ve saltanatın kurtarılmasına yönelik gayretler vurgulanmış ve dinî alan kurum ve şahıslarıyla birlikte sahiplenilmiştir.^[1] Ağırlıklı olarak dinî alanı temsil eden simalardan oluşan ilk mecliste muharrik ve meşrulaştırıcı güç olarak da İslâm temel alınmıştır.^[2] Zira Mustafa Kemal’in (ö. 1938) gerek 1923 yılındaki demecinde Türk halkının dindar olması gerektiğini vurgulaması^[3] gerekse Konya’daki medrese ziyaretinde medreselerin mevcut durumlarından duyduğu memnuniyetten bahsetmesi^[4] kurucu kadroların dinî alanı kurumları ve şahıslarıyla birlikte geleneksel bakış açısıyla örtüşen bir şekilde önemsediklerinin ve devletle bağlarının yeniden ve güçlü bir şekilde devamını hedeflediklerinin en bariz işaretlerini taşımaktadır.

Lozan Antlaşması ile birlikte dine yönelik olumlu tutum ve söylemlerde önemli değişikliklerin ve hatta kırılmaların olduğu görülmektedir.^[5] Bu doğrultuda cumhuriyeti kuran kadrolar, siyasî olarak birinci meclisin şeyh ve hocalardan müteşekkil yapısını ikinci meclisle birlikte büyük oranda değiştirmiş, dinî kurumların da zayıflaması ve hatta ortadan kalkması içinde birtakım tedbirler almışlardır. 3 Mart 1924 tarihinde köklü değişiklikleri barındıran üç kanunu -Hilâfetin ilgası, Şer’iye ve Evkâf Vekâleti’nin kaldırılması, Tevhid-i Tedrisat Kanunu’nun kabul edilmesi-peş peşe ve ivedilikle meclisten geçiren^[6] siyasî kadrolar, kuruluş aşamasındaki din merkezli hareket tarzından hızla uzaklaşacaklarının önemli işaretlerini de vermişlerdir.

Bu köklü değişikliklerle doğrudan alakalı bir şekilde ve eş zamanlı olarak taşıyıcı ana kavramların ihtiva ettikleri anlamları daraltan ve hatta bütünüyle değiştiren birtakım söylemler de geliştirilmiştir. Örneğin millî/milliyetçi ile medenî/medeniyet kavramları, o dönemde meselenin nasıl ve ne şekilde ele alındığını göstermesi bakımından önemlidir. 1924 yılına kadar dinî olan ile millî olan iç içe geçmiş ve birbirlerinin yerine kullanılmıştır.^[7] 1924 sonrasında ise bu iki kavramın birbirinden ayrıştığını^[8] ve dinden bağımsız bir millî/milliyet/milliyetçilik tanımının

[1] İsmail Kara, *Resimli Cumhuriyet Din Kitabı 1* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2023), 68.

[2] *TBMM Zabıt Ceridesi* (Devre1, İçtima 13, Cilt 1, 9 Mayıs 1336), 241, 245.

[3] Utkan Kocatürk, *Atatürk’ün Fikir ve Düşünceleri* (Ankara: Turhan Kitabevi, 1984), 197; *Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri*, haz. Nimet Arslan vd. (Ankara: Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Yayınları, 1997), 3/93.

[4] Ahmed Hamdi Akseki, “Din Tedrisatı ve Dini Müesseseler Hakkında Mühim Bir Rapor 1”, *Sebilürreşâd* 4/100 (1951), 388.

[5] Lozan antlaşması ile birlikte İslâm’ın aleyhine bir havanın güçlü bir şekilde estirilmeye başlandığı ifade edilmektedir. Bu hususla ilgili Kazım Karabekir’in bizzat yaşamış olduğu hadiseler için bk. Uğur Mumcu, *Kazım Karabekir Anlatıyor* (Ankara: Umag Vakfı Yayınları, 2009), 89-93; Benzer değerlendirmeler için bk. İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslâm 1* (İstanbul, Dergâh Yayınları, 2019), 26; Düccane Cündioğlu, *Meşrutiyet’ten Cumhuriyet’e Din ve Siyaset* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2012), 47-52.

[6] Bu üç kanuna dair ayrıntılı bilgi için bk. *TBMM Zabıt Ceridesi* (Devre 2, İçtima 2, Cilt 7, 3 Mart 1340), 23-31.

[7] İstiklâl Marşı millî olanın aynı zamanda dinî olan olduğunu vurgulayan ve 1924 öncesine ait çok önemli bir metindir. 1924 sonrasında bu tür metinlere rastlamak mümkün olmayacaktır. Millet kavramı ve bu kavramla alakalı hususlara dair önemli bir değerlendirme için bk. İsmail Kara, *Bir Düşünce Tarihi Metni Olarak İstiklâl Marşı* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021), 49-70.

[8] İsmail Kara, “Türkiye’de Din-Siyaset İlişkisinin Görsel Hikâyesine Giriş (2. Oturum)”, *YouTube* (23 Kasım 2020), 00:19:10-00:20:40

merkezileştiğini görmekteyiz.^[9] Hatta bu kavramların giderek millî ve dinî alanın dışında Batılı bir çerçevede anlam kazanmaya başladığını da söyleyebiliriz.^[10] Cumhuriyeti kuranlarca sıklıkla vurgulanan medenî/medeniyet kelimesi de benzer bir şekilde yeni anlamlara bürünmüş; din, tarih ve gelenekle olan irtibatları zayıflatılmış ve hatta büyük oranda koparılmıştır.^[11] Bu sebeple millî ve medenî kavramlarının dönemdeki kullanımlarında dinî unsurlardan ziyade şu veya bu şekilde seküler ve pozitivist unsurlar baskındır.^[12]

Cumhuriyetin öncelikli politikalarının yaygınlaştırılması için dinî söylem, siyasal meşrulaştırma amacı olarak kullanılmış,^[13] bununla birlikte dinin siyaset ve hükümet meselelerinden uzak sadece halkın sosyal ve ahlâkî refahına katkıda bulunması istenmiştir.^[14] Böylece fikir sahibi ve ahlâklı vatandaşlar yetiştirmede devlete faydalı olacak bir din anlayışı ihtiyatlı bir şekilde teşvik edilmiştir.^[15] Dinî alanı daraltan politikaların siyasî merkezin istediği şekilde karşılık bulması için de dinî alanın yeniden tanımlanmasına ve dinin inanç, ibadet, muamelat ve ahlâk alanlarının muhteva ve sınırlarının yeniden belirlenmesine yönelik söylemler ve politikalar geliştirilmiştir. Bu doğrultuda din, muamelat kısmı dışarıda bırakılarak bir taraftan inanç, ibadet ve ahlâk özelinde tanımlanmış, diğer taraftan da dinin vicdanlarla sınırlı bireysel bir anlayış olması gerektiği vurgulanmıştır.^[16] Muâmelâtı dinî sahanın dışında tutmakla da yetinmeyen siyasî merkez, dinin itikat, ibadet ve ahlâk alanlarını da kendi tabii muhteva ve sınırları içinde bırakmak istememiş ve bu alanların muhteva ve sınırlarını dönemin algılayış ve kabulleri doğrultusunda değiştiren ve biçimsizleştiren icraatlara imza atmıştır.^[17] Dârülfünun İlahiyat Fakültesi'nde M. Fuat Köprülü (ö. 1966) başkanlığındaki bir heyet tarafından hazırlanan, ibadetlerin şekli ve dilinin yanı sıra ibadet yerlerini de düzenleyen *Dinî Islah Beyannamesi*^[18] bu icraatların başında gelmektedir. Fuat Köprülü'nün "Dini reformun amacı, bugünkü hayatın bütün öteki alanlarında yer alan aktif gelişme sürecine dini de uydurmak..."^[19] olduğunu söylemesi dinin sadece ibadet sahasını değil, inanç ve ahlâk alanlarının da müdahale edilmesi gereken alanlar olarak görüldüğünü göstermektedir.^[20]

Cumhuriyet ideolojisinin yerleştirmek istediği İslâm anlayışının inanç ve itikat sahası, pozitivist ve rasyonalist tavrın hâkimiyetinde "hurafe ve batıl inanç" karşıtlığı söylemleriyle ve "millî

[9] Bu minvaldeki ifadeler için bk. Kocatürk, *Atatürk'ün Fikir ve Düşünceleri*, 171-193.

[10] Necdet Subaşı, "Türk(iye) Dindarlığı: Yeni Tipolojiler", *İslâmiyât Dergisi* 5/4 (Ekim-Aralık 2002), 31.

[11] İsmail Kara, "Türkiye'de Din-Siyaset İlişkinin Görsel Hikâyesine Giriş (2. Oturum)", 00:02:00-00:03:00.

[12] Mustafa Kemal Paşa'nın 30 Ağustos 1925 tarihli Kastamonu konuşması da bu minvalde önemli vurgular içermektedir: "...yaptığımız ve yapmak olduğumuz inkılâpların gayesi, Türkiye Cumhuriyeti halkını tamamen asrî ve bütün mana ve eskâliyle medeni bir heyeti içtimaiye haline isâl etmektir; inkılâbatımızın umde-i asliyesi budur. Bu hakikati kabul edemeyen zihniyetleri tarumar etmek zaruridir. Şimdiye kadar milletin dimağını paslandıran uyuşturan bu zihniyette bulunanlar olmuştur. Herhalde zihniyetlerde mevcut hurafeler kâmilten tardolunacaktır. Onlar çıkarılmadıkça dimağa hakikat nurlarını infaz etmek imkânsızdır.(...) Ölülerden istimdat etmek medeni bir heyeti içtimaiye için şîndir. (...) Efendiler ve ey millet, iyi biliniz ki, Türkiye Cumhuriyeti şeyhler, dervişler müritler, mensuplar memleketi olamaz. En doğru, en hakikî tarikat, tarikat-i medeniyedir. Medeniyetin emir ve talep ettiğini yapmak insan olmak için kâfidir..." *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, 2/224-225.

[13] Henry Elisha Allen, *The Turkish Transformation: A Study In Social And Religious Development* (Chicago: University of Chicago Press, 1935), 170-171; Bu noktada kurucu kadroların yürüttüğü politikalar, İsmail Kara'nın "din ile olmuyor, dinsiz de olmuyor!" şeklinde formüle ettiği veciz ifadesiyle özetlenebilecek bir mahiyettedir. Kara, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslâm* 1, 13.

[14] Allen, *The Turkish Transformation*, 175.

[15] Allen, *The Turkish Transformation*, 184.

[16] "Din, bir vicdan meselesidir. Herkes vicdanının emrine uymakta serbesttir. Biz dine saygı gösteririz. Düşünüşe ve düşünceye muhalif değiliz." *Doğumunun 125. Yılı Anısına-Din, Bilim, Uygarlık ve Atatürk*, drl. Mehmet Bulut (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 79.

[17] Kara, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslâm* 1, 72.

[18] Ayrıntılı bilgi için bk. İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslâm* 2 (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 150-153; Düccane Cündioğlu, *Bir Siyasi Proje Olarak Türkçe İbadet* 1 (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1998), 249-253; Gotthard Jaschke, *Yeni Türkiye'de İslâmlık*, çev. Hayrullah Örs (Ankara: Bilgi Yayınevi, 1972), 40-42.

[19] Jaschke, *Yeni Türkiye'de İslâmlık*, 42.

[20] İslâm'ın rasyonelleşmesi gerekliliğine dair bir metin için bk. H. Malik Evrenol, "Dinin Kalkınması VII", *Din Yolu-Dinî ve İçtimai Dergi* 2/26 (Nisan 1957), 5.

iman” tanımlamalarıyla inşa edilirken ahlâkî ilkeleri, Batı’nın ahlâk felsefesinden devşirilmiştir. Bu çerçevede dünyaya dair emir ve düzenlemeleri olmayan ve sadece bireylerin vicdanlarıyla sınırlı ferdiyetçi bir din telakkisinin teşekkül etmesi amaçlanmıştır. İslâm’ın muâmelât sahası dışarıda bırakılırken zekât, sadaka, fitre, kurban gibi ekonomiyle alakalı uygulamaları, Cumhuriyet Türkiye’sinin siyasî ve sosyal kurumlarına dönük finansal kaynaklar olarak görülmüştür. Bütün bunlar yapılırken pozitivist bir yaklaşım takip edilmiş, tek “doğru”nun aklın ve fennin emrettiği şeyler olduğu, yapılması gerekenin bilime sarılarak dinin, fenne ve akla uygun hâle getirilmesi gerektiği, fenne ve akla uygun olmayan şeylerin ise dinde de yer almadığı kuvvetle vurgulanmıştır.^[21]

Kurucu kadroların şartların ve dönemin zorlamalarıyla mı yoksa kendi özgür tercihleriyle mi bu pozitivist ve sekülarist kanaatleri sahiplendikleri meselesi bahsi diğer bir konudur. Meselenin bizi ilgilendiren yönü, bu yeni din-dünya tasavvurlarının dönemdeki bütün neşriyat alanlarıyla birlikte dinî neşriyat üzerinde oluşturduğu baskıdır. Dinî alanda yazılan her kademedeki metinleri bir şekilde etkisi altına alan bu siyasî/dinî yaklaşım, ilkökul düzeyinde okutulan din derslerinin gerek müfredatlarında gerekse muhteva ve üsluplarında belirleyici olmuştur. Bu etkinin eski din anlayışı ve bu anlayışı temsil eden şahıs ve kurumların tasfiyesini içeren bir yönünün yanı sıra yeni bir din, inanç, ibadet ve ahlâk anlayışını ikame eden bir yönü de bulunmaktadır. Yönetici kadroların beklenti ve hisleriyle örtüşen bir şekilde Muallim Abdülbaki’nin *Cumhuriyet Çocuğunun Din Dersleri* kitabı da hem tasfiyeci hem de yeni bir din yorumunu inşa edici bir bakışa sahiptir. İslâm’ın modern akla, mantığa ve bilime uymadığı düşünülen hususlarında tasfiye mekanizması işletilmiş ve bu doğrultuda yeni bir din yorumunun merkezileşmesi istenilmiştir. Dini bütünüyle dışarıda bırakmayan siyasî merkezin amacı, inşa etmek istediği yeni din yorumlarıyla vatandaşlarının hem dindar hem de seküler ve pozitivist bir zihniyette olmasıdır. Muallim Abdülbaki’nin Allah’a, peygamberine ve İslâm dinine iman “dinî iman”, medenî olmak ve daima ileriye gitmeyi ise “millî iman” olarak sınıflandırması, siyasî iktidarın dindar ve seküler/pozitivist yaklaşımıyla tetabuk etmektedir.^[22] Nitekim “millî iman” adı altında yer verilen hususlarla ve hedeflerle büyük oranda dindışı ve seküler bir alana işaret edilmektedir.

Çalışmada cumhuriyet ideolojisinin din/İslâm, inanç, ibadet ve ahlâk konularının çerçevesini, muhtevasını ve üslubunu hangi esaslar doğrultusunda belirlediğini tespit eden ve bu esasların bir din dersi kitabındaki yansımalarını karşılaştırmalı ve örnekler eşliğinde ele alan bir metot takip edilmiştir. Bu doğrultuda dönemi inşa eden yeni veya içerikleri yeniden belirlenmiş olan medeni, milli, akıl, bilim gibi ana kavramların hangi anlam ve bağlamda kullanıldıklarına da işaret edilmiştir. Bu yöntem çerçevesinde kurucu kadroların din/İslâm anlayışlarının ve dünya tasavvurlarının Muallim Abdülbaki’de geleneksel din yorumlarını dışlayan ve zamanın hissiyatıyla örtüşen tek tipçi bir din-dünya tasavvuruna dönüştüğüne dikkat çekilmiştir.

Bir tür ilmî takip ve tespit çalışması olarak ele alınan bu konuda muhteva ve sınırlarıyla klasik kelâm çalışmalarında olduğu gibi yoğun teolojik tartışmalara yer verilmemiş bunun yerine materyalist, pozitivist, laik ve seküler yaklaşımların bütün bir dinî alandaki etkisine örneklerle değinilmeye çalışılmıştır. Bu çalışmayı yaparken de konuyla irtibatı olabilecek kaynak ve çalışmalara dair araştırmalar yapılmıştır. Bu çerçevede Muallim Abdülbaki’nin *Cumhuriyet Çocuğunun Din Dersleri* kitabını kelâmî açıdan ele alan bir çalışmaya rastlamamakla birlikte siyaset, din eğitimi, hadis ve İslâm tarihi gibi alanlarda çalışmalar yapılmıştır. Gerek Hakan Öztürk’ün “Cumhuriyet Dönemi İslâm Tarihi Çalışmalarında Hz. Muhammed Tasavvuru (1923-1938)” adlı çalışması, gerekse Kamil Coştu’nun “1924-1949 Yılları Arasında Din Eğitime Yönelik Yayınlanan Eserlerin Değerlendirilmesi” adlı çalışması, Muallim Abdülbaki’nin din dersleri kitabına kısmî olarak

[21] Hikmetullah Ertaş, “Siyasetin Ders İçerikleri (Hadisler) Üzerindeki İzdüşümleri (Cumhuriyet Dönemi Din Dersleri Örneği)”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/17 (Ağustos 2017), 191.

[22] Abdülbaki, *Din Dersleri: Üçüncü Sınıf*, 20-21.

yer veren doktora tezleridir. Mustafa Adak tarafından “1923-1933 Yılları Arasında İlkokullarda Okutulan Din Dersi Kitaplarında Eğitim-Siyaset İlişkisi (Cumhuriyet Çocuğunun Din Dersleri 3-4-5 Örneği)” adıyla din eğitimi alanında bir yüksek lisans tezi de hazırlanmıştır. Hikmetullah Ertaş ise “Siyasetin Ders İçerikleri (Hadisler) Üzerindeki İzdüşümleri (Cumhuriyet Dönemi Din Dersleri Örneği)” adıyla bir makale kaleme almıştır.^[23] Kendi alanlarına önemli katkıları olan bu çalışmaları hesaba katarak Muallim Abdülbaki’nin din dersleri kitabının kelâm ilminin yetki ve sorumlulukları çerçevesinde değerlendirilmesi önem arz etmektedir.

Bu amaç doğrultusunda çalışmanın ana gövdesini temelde iki konu oluşturmaktadır. “İslâm’ı Tanımlama ve Yorumlama Biçimleri” başlığında kurucu kadroların ve Muallim Abdülbaki’nin İslâm’ı “yeni”den tanımlama ve yorumlama gayretlerine ve ağırlıklı olarak sekülerist, pozitivist ve rasyonalist unsurları içeren tek tipçi “yeni” din/İslâm anlayışının teşekkül sürecine dikkat çekilmiştir. Bu çerçevede siyasî merkez ile Abdülbaki’nin ortak bir muhayyileye sahip oldukları ve benzer bir tavır ve tutum içerisinde bulundukları örnek metinlerle ifade edilmeye çalışılmıştır. İnanç, ibadet ve ahlâka dair konuları ele aldığımız diğer başlıkta ise “yeni” din anlayışıyla örtüşen bir inanç, ibadet ve ahlâk sahasının kurulma çalışmalarına ve bilhassa siyasî merkezin yararına olacak bir tavrın temel bir yaklaşım olarak benimsendiğine işaret edilmiştir.

1. Siyasî ve Dinî Söylemlerin Cumhuriyet Çocuğunun Din Dersleri Kitaplarındaki İzdüşümleri

1.1. İslâm’ı Tanımlama ve Yorumlama Biçimleri

Gerek son dönem Osmanlı düşüncesinde çokça konuşulup tartışılan Batılılaşma fikrinin gerekse Cumhuriyet Türkiye’sindeki asrîleşmek ve muasırlaşmak vurgularının laiklikle alakalı yönleri olmakla beraber sekülerleşme kavramıyla irtibatı daha kuvvetlidir.^[24] Hayatın seküler bir tarzda yeniden inşa edilmesi halinde kurtuluşun da mümkün olacağını düşünen bu yaklaşımlar, modernleşme doğrultusunda hayata geçirilen hususların dinî alanla çatışmadığı ve büyük oranda örtüştüğü düşüncesini de bir metot olarak benimsemişlerdir.^[25]

Bu fikriyat çerçevesinde İslâmiyet’i topyekûn kaldırmak diye bir fikre kapılmayan ve İslâm’ın modern dünyada yaşanılabilirliğini de düşünen^[26] cumhuriyetin kurucu kadroları, kendine mahsus bir din/İslâm tanımı, anlayışı/yorumu yapmaya çalışmış ve bu kendine özgü yeni İslâm anlayışını da benimsemiştir.^[27] Bu istikamette dinî alanın modern dünya ile uyumlu hale gelmesine, dönemin şartları ile çatışan yönlerinin törpülenmesine, dar ve sınırlı bir alanda denetim altında tutulmasına imkân veren hedefler belirlenmiş ve buna yönelik çalışmalar yapılmıştır.^[28] Bu istikamette İslâm dini inanç ve ibadet merkezli tanımlanmış, dinin muamelat kısmı aslî unsur olmaktan çıkarılmıştır. Muâmelâtı dışlayan bu tavrın siyasî yönü, dünya işlerinde dinin

[23] Konuyla irtibatlı olarak yer verdiğimiz çalışmaların künyeleri sırasıyla şu şekildedir: Hakan Öztürk, Cumhuriyet Dönemi İslâm Tarihi Çalışmalarında Hz. Muhammed Tasavvuru (1923-1938) (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023); Kamil Coştu, 1924-1949 Yılları Arasında Din Eğitime Yönelik Yayınlanan Eserlerin Değerlendirilmesi (Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, 2018); Mustafa Adak, 1923-1933 Yılları Arasında İlkokullarda Okutulan Din Dersi Kitaplarında Eğitim-Siyaset İlişkisi (Cumhuriyet Çocuğunun Din Dersleri 3-4-5 Örneği) (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Hikmetullah Ertaş, “Siyasetin Ders İçerikleri (Hadisler) Üzerindeki İzdüşümleri (Cumhuriyet Dönemi Din Dersleri Örneği)”, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 8/17 (Ağustos 2017).

[24] Nuray Mert, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış-Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce* (İstanbul: Bağlam Yayınları, 1994), 11-12; Çetin Özek, *Din ve Devlet* (İstanbul: Ada Yayınları, ts.), 516.

[25] Subaşı, Türk(iye) Dindarlığı: Yeni Tipolojiler, 32.

[26] Wilfred Cantwell Smith, “Modern Türkiye Dinî Bir Reforma mı Gidiyor?”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (Mart 1953), 15.

[27] İsmail Kara, “Türkiye’de Din-Siyaset İlişkisinin Görsel Hikâyesine Giriş (1. Oturum)”, *YouTube* (16 Kasım 2020), 00:36:25-00:39:20.

[28] Nancy Lindisfarne, *Elhamdülillah Laikiz Cinsiyet, İslâm ve Türk Cumhuriyetçiliği*, çev. Selda Somuncuoğlu (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), 279-280.

değil siyaset ve bilimin salâhiyetli olması gerektiği ve muasır Batı medeniyeti seviyesine ancak bu yolla çıkılabileceği fikri^[29] üzerinden kurulurken dinî yönü de “Ezmânın tagayyürü ile ahkâmın tagayyürü inkâr olunamaz.”^[30] şeklindeki *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye* ilkesi çerçevesinde inşa edilmiştir. Kurucu kadrolar muâmelât sahasını, itikat ve ibadet sahasından ayırmak suretiyle hem dinî olan ile laik/seküler olanı bağdaştırma imkânı elde etmiş hem de sosyal gerçeklere ve dönemin ihtiyaçlarına uygun yasalar yapma görevini devlete yükleyebilmiştir.^[31]

Meşrulaşması, gelişmesi ve yaygınlaşması istenilen bu yeni din tanımları ve algılayışları için de birtakım söylemler geliştirilmiştir. Farklı ve çeşitli ifade biçimleri olsa da en yaygın ve sade olanı “bizim dinimiz çok iyi bir dindir fakat yobazlar bu dini mahvetti” şeklinde kurulan ve birçok türevi bulunan kalıp ifadelerdir. Cumhuriyet ideolojisinin bütün bir cumhuriyet tarihi boyunca müspet anlam yükleyerek kabul ettiği bu yeni din anlayışı, “yobazlar”ın, “mürteciler”in ve “bağnazlar”ın yer almadığı bir din anlayışı olarak sunulmuş ve mutlak bir hakikat gibi de kabul edilmiştir.^[32] Böylece İslâm dininin laik, dünyevî işlerde akıl ve bilimi salâhiyetli gören; kardeşlik, eşitlik, hoşgörü, iş birliği, dayanışma, temizlik gibi medenî dünyanın değerlerini taşıyan; hurafe ve batıl inanç karşıtı, akıl ve mantığı önceleyen; başkasının dinî ve fikrî düşüncesiyle ilgilenmeyen; ruhbanlık, taassup, bağnazlık, kadercilik, tembellik ve miskinlik gibi hususları yasaklayan; çalışma, ilerleme ve gelişmeyi de teşvik eden bir din olduğu ısrarla vurgulanmıştır.^[33]

Bu gibi söylemlere karşılık cumhuriyet öncesi İslâm anlayışının ve bu anlayışı benimseyenlerin dışarıda bırakılması ve cumhuriyet döneminin din anlayışına tesir edemez bir hale gelmesi için de ayrıca gayret sarf edilmiştir.^[34] Bu meyanda siyasî merkez, bir taraftan cumhuriyet öncesine ait dinî kurumlar ve bu kurumların taşıyıcısı konumundaki hoca, şeyh ve âlimlerin tasfiyesine yönelik düzenlemeleri hayata geçirirken diğer taraftan “eski” din anlayışını temsil edecek bütün bir alanı tamamıyla menfi sıfatlar kullanarak tanımlamıştır.^[35] Cumhuriyet ideolojisine mensup aydınların yazdıkları metinlerin tamamında hilâfet, medreseler, tekkeler köhnemiş kurumlar ve skolastik düşüncenin merkezi; hoca, şeyh ve âlimlerde cahil, yobaz, mürteci, örümcek kafalı olarak tavsif edilmiştir. Cumhuriyet tarihi bu üslubun yazı, film, afiş, resim ve karikatür şeklinde ifade edilmiş çeşitli ve sayısız örnekleriyle doludur.^[36]

Muallim Abdülbaki de bu yaklaşımla örtüşen bir tavır ve tutumla “eski” ve “yanlış” din anlayışını kötüleyip menfi alana yerleştiren “yeni” ve “doğru” din anlayışını ise müspet alanda konumlandıran bir mantık yürütmüş ve böylelikle cumhuriyet ideolojisinin yeni İslâm arayışlarına katkıda bulunmuştur.^[37] Ayrıca onun “yeni” ve “doğru” İslâm anlayışını büyük oranda din karşıtı

[29] Bu minvaldeki güçlü vurgular için bkz. Ahmet Ağaoğlu, *Üç Medeniyet* (İstanbul: Türk Ocakları Merkez Heyeti Matbaası, 1927), 45-46.

[30] Ahmet Cevdet Paşa, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye* (İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, 1300), 28.

[31] İstar B. Tarhanlı, *Müslüman Toplum, “Laik” Devlet-Türkiye’de Diyanet İşleri Başkanlığı* (İstanbul: Afa Yayınları, 1993), 155.

[32] Kara, “Türkiye’de Din-Siyaset İlişkisinin Görsel Hikâyesine Giriş (1. Oturum)”, 00:19:10-00:20:40.

[33] Bu hususların vurgulandığı örnekler için bk. İsmail Hakkı Baltacıoğlu, “Dine Doğru”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1-4 (1957), 44-59; H. Malik Evrenol, “Dinin Kalkınması III”, *Din Yolu-Dinî ve İctimaî Dergi* 1/22 (Ekim 1956), 4.

[34] “Mutaassıpların, din sahtekârlarının artık hiçbir hükmü kalmamıştır. Büyük Gazi’miz ve arkadaşları çok yaşasınlar ki bizi bu cahillerin ellerinden kurtardılar, bize doğru yolu gösterdiler.” Muallim Abdülbaki, *Cumhuriyet Çocuğunun Din Dersleri: İlk Mekteb-Dördüncü Sınıf* (İstanbul: Ahmed Kamil ve Şeriki Matbaası, 1928-1929), 59.

[35] Muallim Abdülbaki’nin cumhuriyet öncesi din anlayışını temsil edenler için “...eski kafalı kör mutaassıplar” “...cahil ve sefil adamlar”, “cahil hocalar”, “mutaassıplar”, “eski mutaassıp din sahtekârları”, şeklinde sıfatlar kullanması tesadüften ziyade bir bilinç ve dikkate işaret etmektedir. Abdülbaki, *Din Dersleri: Dördüncü Sınıf*, 18, 45, 46, 50, 60 vd.

[36] Bu bakış açısını gösteren yazı, resim ve çizimlerle hazırlanmış örnek bir kaynak için bk. Vedat Nedim-Burhan Asaf, *Osmanlı İmparatorluğundan Türkiye Cumhuriyetine Nasıldı? Nasıl Oldu?* (İstanbul: Maarif Vekâleti/Devlet Matbaası, 1933).

[37] Muallim Abdülbaki’nin “Çocuklar, siz ne mesutsunuz ki, cumhuriyet devrinde yaşıyorsunuz. Kafanızda medreselerin köşelerindeki örümcekler yaşamıyor. İlim, fen öğrenerek günden güne zihniniz açılıyor, düşünceniz ilerliyor. Çok teşekkür edin ki, cumhuriyet, hep bu saçma şeyleri kökünden kazıdı. Medeniyet ışığı bu buzdan yapılmış korkulukları eritti. Ne türbe kaldı, ne tekke...” şeklindeki ifadeleri nelerin tasfiye edilip nelerin tahkim edilerek merkezileştirildiğini göstermektedir. Diğer taraftan Mevlevî olduğu bilinen yazarın tekke ve türbe karşıtlığının ne anlama geldiği ve nasıl

bir anlama bürünmüş olan medeniyet kavramı üzerinden inşa etmesi ve İslâm tarihinin modern dünya ile örtüşmesi mümkün olmayan dönemlerini ve düşüncelerini taşınmaz bir yük olarak görmesi, dönemin hissiyatına işaret etmesi bakımından da kıymetlidir. *İslâmlık Taassubu Men Eder* başlığı altında ifade ettikleri bu yönüyle zikre değerdir:

“Müslümanlık, taassup yolu değil, yenilik ve medeniyet yoludur. İslâm’da taassup yoktur. Mutaassıplar, Müslümanlığı anlamamış cahil adamlardır. Taassup, bir milleti geri bırakır, kuvvetten düşürür, bağımsızlığını mahveder, medeniyetin düşmanıdır. Hâlbuki biz Türkler, medeni bir milletiz. Medeniyet âleminin bütün güzel ve iyi adetlerini aldık, taassubu başımızdan attık, kara kuvveti gömdük, hortlamasına bir daha tahammül edemeyiz.”^[38]

Siyasî merkezin sabiteleri ve öncelikleriyle örtüşecek şekilde pragmatist ve milliyetçi söylemleri ihtiva eden bu İslâm anlayışı, aynı zamanda sekülerist ve pozitivist bir istikamete de sahiptir.^[39] Esasında dini pozitivist bir zaviyeden okuma eğilimi, cumhuriyet öncesine uzanan bir tarihe sahiptir ve bu durum cumhuriyetle birlikte daha kuvvetli ve belirgin bir hal almıştır.^[40] Cumhuriyetle birlikte merkezileşip kuvvetlenen bir diğer bakış da rasyonalist ve bireyci yaklaşımlardır.^[41] Bu bakışın yansıması olarak İslâm’ın akıl ve mantık dini olduğu ve bilimsel gelişmeleri de teşvik ettiği bir kaziye-i muhkeme haline gelmiştir. Aynı şekilde dinî olanla din dışı olanın akıl ve mantıkla tefrik edilebileceği metodu da bu bakışın bir devamı olarak tedavüle girmiştir.^[42]

Osmanlı muhitinde yer edinmeye başlayan rasyonalist bakış, cumhuriyete intikal edildiğinde hayatın her alanını ilgilendiren ve mutlaklaştırılmış bir meseledir. Abdülbaki’nin din dersi kitabında *İslâm Dininde Akıl Her Şeyden Üstündür* şeklinde akli vurgulayan bir konu başlığı açması ve bir taraftan aklın önemine dair zayıf ve mevzu rivayetlere yer vermesi diğer taraftan bilimsel bilgiyi mutlak bilgi kaynağı olarak zikrederek dinî bilgiye ve bütün bir dinî alana tahakküm ettirmesi, dönemin hissiyatını ve icbarlarını göstermesi açısından önemsenmesi ve dikkatle üzerinde durulması gereken bir konudur. Ayrıca geleneksel hüsün-kubuh tartışmalarını da etkileyecek bu yeni bakışta bilimsel bilginin hiyerarşik olarak üstlere taşındığı ve kuvvetlendiği görülmektedir. Muallim Abdülbaki’nin şu ifadeleri bu minvalde önemli vurgular içermektedir:

“İslâm dini akli her şeyden üstün tutmuştur. Hatta Peygamberimiz, ‘Din akıldır; akli olmayanın dini de yoktur’ demiştir. Şu halde Müslümanlıkta akla uygun olmayan hiçbir şey yoktur. (...) Bize fennin dediği her şey doğrudur. Fenne, akla uymayan şeyler, dinde yeri olmayan yalanlardır.”^[43]

İslâm’ı rasyonalist bir zaviyeden değerlendirme eğilimiyle alakalı bir diğer mesele de kaynakların doğru ve sahihliği meselesidir. Osmanlı modernleşmesi ve cumhuriyet tecrübesi, dini metinlerde sahihlik arayışı ile dini, hurafe ve batıl inançlardan arındırma iddiasını taşımıştır. Buna karşılık hakikatte yapılan çağa, döneme, uygar ve gelişmiş Batı normlarına uyma ve benzeşme hareketidir. Bundan dolayı dinî metinlerde sahihlik arayışından ziyade dönemle uyuşması mümkün görülen,

anlaşılması gerektiği önemli bir mesele olarak ortada durmaktadır. Muallim Abdülbaki, *Cumhuriyet Çocuğunun Din Dersleri: İlk Mekteb-Beşinci Sınıf* (İstanbul: İlhami Fevzi Matbaası, 1928-1929), 12-13.

[38] Abdülbaki, *Din Dersleri: Dördüncü Sınıf*, 53-54.

[39] Mustafa Kemal Paşa’nın 22 Eylül 1924 tarihli Samsun konuşması pozitivist vurgularla doludur. “Dünyada her şey için, medeniyet için, hayat için, muvaffakiyet için en hakikî mürşit ilimdir, fendir. İlim ve fennin haricinde mürşit aramak gaffettir, cehalettir, dalalettir. Yalnız; ilmin ve fennin yaşadığımız her dakikadaki safhalarının tekâmülünü idrak etmek ve terakkiyatını zamanla takip eylemek şarttır.” *Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri*, 2/202.

[40] Subaşı, Türk(iye) Dindarlığı: Yeni Tipolojiler, 31.

[41] Hüseyin Yılmaz, “Türk Müslümanlığı, Dindarlık ve Modernlik”, *İslâmiyât Dergisi* 5/4 (Ekim-Aralık 2002), 62.

[42] “... Bilhassa bizim dinimiz için herkesin elinde bir miyar vardır. Bu miyar ile hangi şeyin bu dine muvafık olup olmadığını kolayca takdir edebilirsiniz. Hangi şey ki akla, mantığa, menfaati âmmeye muvafıktır; biliniz ki o bizim dinimize de muvafıktır. Bir şey akıl ve mantığa, milletin menfaatine, İslâm’ın menfaatine muvafıkla kimseye sormayın. O şey dinidir. Eğer bizim dinimiz aklın, mantığın tetabuk ettiği bir din olmasaydı ekmel olmazdı, âhir din olmazdı.” *Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri*, 2/131.

[43] Abdülbaki, *Din Dersleri: Beşinci Sınıf*, 5-6.

zayıf ve hatta uydurma mesabesinde bulunan pek çok haber ve rivayet, dinin esaslarıymış gibi kabul edilmiştir. *Cumhuriyet Çocuğunun Din Dersleri* kitabında aklın ehemmiyetini vurgulayan haberler^[44] ile ilmi teşvik bağlamında yer verilen rivayetler,^[45] hadis ilmi açısından zayıf ve pek çok hadis âlimi tarafından mevzu kabul edilmesine rağmen^[46] kullanılmıştır. Bu durum dönemin hâkim hissiyatının saihlik üzerinden değil uygunluk üzerinden yürüdüğünü göstermektedir. Nitekim Abdülbaki'nin hadis diye yer verdiği rivayetlere, kendi fikrine dayanak olması adına bir takım cümleler eklemesi, işin hangi boyutlara ulaştığını göstermesi açısından da önemlidir.^[47]

Bu hususlarla birlikte İslâm'ın akıl dini olduğuna dair vurgular, cumhuriyet ideolojisinin benimsediği İslâm anlayışında bulunması mümkün olmayan bir takım esasların tasfiyesi için bir manivela olarak da kullanılmıştır. Özellikle bu tür vurguların, hurafe ve batıl inanç söylemleriyle eş zamanlı devreye girdiğini ve “yeni” din anlayışının da genel çerçevesini oluşturduğunu görmek gerekir. Bu çerçevede Muallim Abdülbaki'nin “İşte çocuklar, aklınıza uymayan saçma şeylerin hiçbirisi Müslümanlıkta yoktur”^[48] diyerek dışarıda bıraktığı/bırakmak istediği şeylerle ve bu istikamette dönemde yazılan metinlerle ilgili Şerif Mardin'in (ö. 2017) “...halk dini kural dışı sayıldığı için bugün onun hakkında “hurafe” ithamlarından başka hiçbir şey bilmiyoruz.”^[49] tespitiinde bulunması çok önemlidir. Hurafe ve batıl inanç söylemleri altında reddedilen ve zayıflatılan esasların tam olarak ne olduğu ve bütün bu süreçlerin dine karşı bir faaliyet^[50] olup olmadığı araştırmaya değer görülmemiştir. Bir dönem CHP milletvekilliği ve Milli Eğitim Bakanlığı görevini yürüten Tahsin Banguoğlu'nun (ö. 1989) “Laik değil, materyalist bir eğitim sistemi kurulmuştu. (...) Batıl inançlarla mücadele havası içerisinde iyi ve masum dinî ahlâk ve adetler de kötüleniyor, terk ediliyordu. Günah sevap sözleri ortadan kalkıyordu. Mistik bir dünya görüşünden hızla kaba bir akılcı dünya görüşüne doğru sürükleniyorduk.”^[51] şeklindeki tespitleri konunun anlaşılması bakımından anlamlı ve kıymetlidir.

İslâm'ın akıl dini olduğu ve aklın kabul etmediğini İslâm'ın da kabul etmeyeceğine dair kesin kabullerle dinî müdevvenatta bir tasfiye faaliyeti yürütülürken “İslâm'da ruhbanlık yoktur” söylemleri etrafında teşekkül eden külliyatla da dinî alanı ayakta tutan şahısların tasfiyesi amaçlanmıştır. Genel olarak dünyadan el etek çekip uzlet hayatı yaşayanlar için kullanılan zayıf ve belki de mevzu olan “İslâm'da ruhbanlık yoktur” rivayeti, cumhuriyetle birlikte “Allah ile kul arasında kimse giremez” söylemleriyle birlikte “İslâm'da din adamı/ dinî otorite yoktur”a dönüşmüştür.^[52]

[44] “Din akıldır; akli olmayanın dini de yoktur.” Muallim Abdülbaki, *Din Dersleri: Beşinci Sınıf*, 5; Hayrettin Karaman, aklın değerine işaret etmek amacıyla hadis diye zikredilen sözlerin saih olmadığını, aklın faziletine dair saih bir hadisin de bulunmadığını ifade etmektedir. Bu hususa dair ayrıntılı bilgi için bk. M. Reşid Rızâ el-Hüseynî, *İslâm'da Birlik ve Fıkah Mezhepleri/Mezâhibin Telfiki ve İslâm'ın Bir Noktaya Cem'i*, çev. Ahmet Hamdi Akseki, sad. Hayrettin Karaman (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1974), Dipnot no:4, 16.

[45] “Okumak, yazmak kadın-erkek her Müslümana lazımdır. İlim, en uzak yerde bile olsa, gidip öğrenin; doğru ve iyi şeyi kimde ve nerede bulursanız alın.” Muallim Abdülbaki, *Cumhuriyet Çocuğunun Din Dersleri: İlk Mekteb-Üçüncü Sınıf* (İstanbul: İkdâm Matbaası, 1928-1929), 43.

[46] Bu rivayetin saih hadis özelliklerini taşımadığını ve hatta hadis usulü açısından birtakım problemleri ihtiva ettiğine dair bir çalışma için bk. Mustafa Genç, “İlmi Çin'de de Olsa Talep Edin, Çünkü İlim Talep Etmek Her Müslümana Farzdır” Rivayetinin Sened ve Metin Analizi”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/43 (2021), 247-275.

[47] “Peygamber'e gelince o, “İlim ve hikmet, Müslümanın malıdır; nerede bulursanız alın, hikmetin nereden çıktığına bakmadan alın!” sözleriyle medeniyeti kabul etmemizi, medeni elbise giymemizi, onların ilimlerini öğrenmemizi emrediyor.” Abdülbaki, *Din Dersleri: Beşinci Sınıf*, 14; Hikmet hadisi Batı medeniyetinin mutlak taklit mercii olduğu fikrinin dayanaklarından biridir. Zayıf bir rivayet olmasına karşılık Abdülbaki'nin hikmetin nereden çıktığına bakmadan alın! fazlalığıyla aktarması ayrıca üzerinde durulması gereken bir meseledir. Âyet ve hadislerin tercümeleleri verilirken bu tür ince müdahalelerin söz konusu olması ise yerleştirilmek istenen din anlayışı açısından anlamlı ve kıymetlidir. Hikmet hadisine dair bir inceleme için bk. Mehmet Özşenel, “Hikmet Hadisi Üzerine Bir İnceleme”, *Dîvân: İlmî Araştırmalar* 1/2 (1996), 201-206.

[48] Abdülbaki, *Din Dersleri: Beşinci Sınıf*, 11.

[49] Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2004), 155.

[50] İsmail Kara, *Biraz Yakın Tarih Biraz Uzak Hurafe* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 153; Benzer bir yaklaşım için bk. Düccane Cündioğlu, *Hakikat ve Hurafe* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2022), 61-73.

[51] Tahsin Banguoğlu, *Kendimize Geleceğiz* (İstanbul, Derya Dağıtım Yayınları, 1984), 56.

[52] İsmail Kara, *Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak Çağdaş Türk Düşüncesinde Din Siyaset Tarih Medeniyet* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017) 96; Mustafa Kemal'in 20 Mart 1923'te Konya'daki konuşmasının İslâm'da dini otoritenin bulunmadığı fikrine yönelik olması da dikkat çekicidir. Konuşmanın ayrıntısı için bk. *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, 2/148.

Muallim Abdülbaki'nin meseleyi ele alış biçimi de Allah ile kul arasına kimse giremez vurgusu doğrultusunda ve cumhuriyete gelinceye kadar Müslümanlıkta ruhbanlık adı altında imtiyazlı bir sınıf varmış fikrine müstenittir. Zira Allah ile kul arasında şahıs, zümre veya bir kurumun bulunamayacağını Fatiha suresinde yer alan “Yarabbi, biz yalnız sana ibadet eder ve yalnız senden yardım isteriz” âyetiyle temellendirmesi, tevhit akidesini tahkim ameliyesi olmaktan ziyade dinî hayatı taşıyan ve ayakta tutan mercilerin dışlanmasına matuftur.^[53] Esasında geleneksel İslâm düşüncesinde imtiyazlı ve tanrısal özelliklere haiz bir sınıfın olmadığı fakat ilim-irfan ve ahlâkla temayüz etmiş seçkin bir tabaka ve bu tabakanın dinî alanda bir otorite olduğu kabul edilmektedir. Bu klasik bakışa karşılık modern düşünce hiyerarşi karşıtı olan bir eşitlik fikrini^[54] ısrarla savunmaktadır. Abdülbaki'nin herkesin birbirine eşit olduğunu ve Müslümanlıkta din reisleri ve peygamber vekilleri bulunmadığını^[55] belirten yaklaşımı ise modern düşünceye uygun ve fakat ulemanın peygamberlerin varisi olduğunu kabul eden kadîm İslâm geleneğiyle mütenakızdır.^[56]

Diğer taraftan din-devlet ilişkisinin yeni dönemde aldığı şekil ve geldiği nokta bu dönemdeki birçok problemin de kaynağını teşkil etmektedir. Zira geleneksel İslâm düşüncesinde herhangi bir ayrıma mahal vermeyecek düzeyde din ile devlet iç içe geçmiş bir vaziyettedir^[57] ve din, hayatın her alanına müdahil olan kanunlar külliyatı olarak algılanmaktadır. Bu durum bir taraftan dünya işlerinin aynı zamanda âhiret işi olarak anlaşılmasına diğer taraftan da dünya ve âhiret işlerinin bizzat devlet tarafından tanzim ve idare edilme gerekliliği anlamına gelmektedir.^[58] Bu yaklaşım şekli cumhuriyetle birlikte -geniş halk kitlelerinin aksine- kurucu ve idareci kadrolar nezdinde büyük oranda terk edilmiş ve İslâm'da din işleri ile dünya işlerinin birbirinden kesin bir şekilde ayrıldığı veya ayrılması gerektiği vurgulanmıştır. Bu yaklaşımın dinî yönden dayanağı hadiste geçen ve dönemdeki metinlerde sıklıkla yer verilen “Siz, dünya işlerini daha iyi bilirsiniz.”^[59] ifadesiyle oluşturulmuş ve buradan hareketle İslâm'ın ilk döneminde laik bir bakışın hâkim olduğu fakat bu durumun süreç içerisinde değiştiği belirtilmiştir. Yusuf Ziya'nın (ö. 1954) *İslâm Dini* kitabında Hz. Peygamber, din ile dünya işlerini birbirine karıştırmanın fenalıklara yol açacağını bildiğinden bu iki alanı birbirinden kesin bir şekilde ayırdığını ifade etmesi tam da bu bakışa işaret etmektedir.^[60] Benzer şekilde Muallim Abdülbaki de bir taraftan İslâm'da, din ile dünyanın birbirinden ayrı olduğunu dinî delil ve tarihî örneklerle temellendirmeye çalışırken diğer taraftan da İslâm'daki dünyevî hükümlerin zamanla ve milletlerin ihtiyaçlarına göre değiştiğini vurgulayarak dinden bağımsız bir dünya algılayışına alan açmaya çalışmıştır:

“Dünya işleri, milletimizin seçtiği vekillerin birbirleriyle konuşup anlaşarak yaptıkları kanunlarla koydukları nizamlarla idare edilir. *Bu kanunların dinle alakası yoktur. Zaten din, insanın itikadına tabidir.* Hâlbuki dünya işlerini idare eden kanunlar zamana göre, milletin ihtiyaçlarına göre değişir. Öyle bir şey bilmeyen, bir şeyden anlamayan adamlar, böyle mühim işlere karışmazlar. (...) İslâm dini de dünya işlerinin anlayan adamlara verilmesini emretmiştir. Peygamber, “Bir iş, ehli olmayan adama verilirse, o işin kıyameti kopar.” demiştir. Şu halde din işleri, dünya işlerinden tamamıyla ayrıdır.”^[61] “... İslâm dini, her asra muvafık bir dindir. Fikirlerin değişmesine, asrın ihtiyaçlarına göre, akla uygun bir surette kabul edilebilir.”^[62]

[53] Abdülbaki, *Din Dersleri: Beşinci Sınıf*, 24.

[54] Kara, *Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak*, 82.

[55] Abdülbaki, *Din Dersleri: Beşinci Sınıf*, 25.

[56] “Allah'la kul arasına girmeye çalışan adamlar, Allah'ı bilemeyen, Müslümanlığa akli ermeyen yalancı ve dolandırıcı cahillerdir. Peygamber ve Kur'an-ı Kerim, bize Allah'ı böyle bildirmiştir.” Abdülbaki, *Din Dersleri: Üçüncü Sınıf*, 47-48.

[57] Bernard Lewis, *İslâm'ın Siyasal Dili*, çev. Fatih Taşar (İstanbul: Rey Yayıncılık, 1992), 9.

[58] Bahri Savcı, *Atatürk ve Çağdaş Türkiye* (İstanbul: Varlık Yayınları, 1981), 75-76.

[59] Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahih-i Müslim ve Tercemesi*, trc. Mehmed Sofuoğlu (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1988), 7/242 (No. 2363/141).

[60] Yusuf Ziya, *İslâm Dini, Beşinci Sınıf-İkinci Kitap* (İstanbul: Kanaat Kütüphanesi(Türk Matbaası), 1927), 16.

[61] Abdülbaki, *Din Dersleri: Beşinci Sınıf*, 18-19.

[62] Abdülbaki, *Din Dersleri: Beşinci Sınıf*, 32.

1.2. İnanç, İbadet ve Ahlâka Dair Konuların Ele Alınışı

Müslüman dünyasının son dönemdeki sıkıntılı durumlardan çıkış için önemli ve kıymetli çözüm arayışları içine girdikleri bilinmektedir. Ayrıca kötü gidişatın İslâm'ın bizzat kendisinden değil mevcut din anlayışından kaynaklandığı düşüncesini hâkim bir kanaat olarak sahiplendikleri görülmektedir. Bu çerçevede İslâm inanç sahasının en temel yapısını teşkil eden ulûhiyete dair vurgular kuvvetlenmiş, kaza ve kader mevzularında insan iradesini merkeze alan ve hatta cüzi iradeyi köpürten, teslimiyet ve kaderciliğin kötü etkilerine karşı uyarıda bulunan ve gerçek bir müminin ahlâklı, çalışkan ve vatansever olma yükümlülükleri olduğunu savunan yeni bir eğilime intikal edilmiştir. Nübüvvet bahsi de Hz. Peygamber'in beşerî yönü ön plana çıkarılarak ele alınmış ve dönemin ruhuna mutabık bir peygamber portresi çizilmiştir. Âhirete dair hususlara ise dünyevî mesuliyetler öncelikli ve elzem kabul edildiği için yüzeysel bir şekilde işaret edilmiştir.

1.2.1. İnanca Dair Konular

İslâm dininin inanç esasları âmentüde ifade edilen altı noktada hülâsa edilmiş,^[63] bu esaslarda İslâm âlimleri tarafından Allah'a, nübüvvete ve âhirete iman şeklinde usûl-i selâse adıyla üç esasa irca edilerek ele alınmıştır.^[64] İlk dönemlerden itibaren ulûhiyet, nübüvvet ve sem'iyât ile ilgili hususlar kelâm ilminin temel meseleleri kabul edilmiştir.^[65] Modern dönemde ise ulûhiyet ve nübüvvet bahislerine yer verildiği gibi âhîret bahislerine yer verilmemiştir. Böyle bir yol takip edilmesinde sem'iyâtâ dair meselelerin gaybî olmasının ve ancak naslara dayanılarak anlaşılabilmesinin etkisi olduğu aşîkârdır.^[66] Bu hususların yanı sıra modern dönemde ilerleme fikrini etkin ve devamlı hale getirmek adına dünyevî olanı önceleyen ve vurgulayan, uhrevî olanı ise öteleyip gerilere iten ve zayıflatan^[67] bir bakış açısının da etkisi olmuştur.^[68]

Bu noktada Muallim Abdülbaki, "Müslümanlık, Allah'a ve Müslümanlığı insanlara öğreten Peygamberimize inanmaktır. Allah'a ve Peygamber'e inanmaya 'iman' deriz"^[69] diyerek âhireti dışarıda bırakan oldukça muhtasar bir tanım yapmıştır. Allah ve peygamberle sınırlı bu yaklaşım kelime-i tevhit çerçevesinde inşa edilen bir tanımlama biçimi olarak değerlendirilebilir. Nitekim Abdülbaki: "Allah'ın varlığına ve birliğine inanan, Allah'ın emirlerini insanlara söyleyen, İslâm dinini öğreten peygamberlerin sözlerine inanan Müslüman olmuş olur. Şu iki söz İslâm imanını bildirir: Lâ ilahe illâllah Muhammedün resulullah"^[70] sözleriyle bu durumu teyit etmektedir.^[71] Bununla birlikte Abdülbaki, Allah ve peygamber özelindeki bu iman tanımını hem vicdanla sınırlı din tanımlarına hem de laik/seküler tasavvurlara dayanak teşkil etmesi için kullanacaktır. *Din İşleri, Dünya İşlerinden Ayrıdır* başlığı altında "Hâlbuki siz de bilirsiniz ki din, vicdan işidir. Bir adam Allah'la Peygamber'e inanınca Müslüman olmuş olur. Onun bu itikadının, imanının dünya

[63] Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ, *el-Fıkhü'l-Ekber* (Kazan: Matbaat-ı Kerimiyye, 1914), 2.

[64] Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş* (İstanbul: Damla Yayınevi, ts.), 47-48.

[65] Yusuf Şevki Yavuz, "Usûl-i Selâse", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/212.

[66] M. Said Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları (XIX. Yüzyıl Sonu XX. Yüzyıl Başı)* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2008), 134.

[67] Kara, *Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak*, 52-53.

[68] "Dünyayı hakir görerek yalnız âhirete teveccüh etmek ve kanaati sefaletle, tevekkülü miskinlikle bir tutmak gibi hal ve hareketlerin hakiki dinde yeri olmadığı, dünyada azami refah ve saadet içinde yaşamının ve Müslümanların zengin, memleketlerinin mamur olmasının dince de matlup ve merğub olduğu fikirlerinin çocuklara telkini lazımdır." *İlkmekteplerin Müfredat Programı* (İstanbul: Milli Matbaa, 1926), 45-46.

[69] Abdülbaki, *Din Dersleri: Üçüncü Sınıf*, 18.

[70] Abdülbaki, *Din Dersleri: Üçüncü Sınıf*, 22; 1926 yılında hazırlanan din dersi müfredatında çizilen çerçeve Muallim Abdülbaki'nin iman tanımını da belirlemiştir: "Camide toplanan insanların, bayramlarda birbirlerini tebrik edenlerin müşterek surette inandıkları şeyler: Allah, peygamber, iman İslâm dini. Bugünkü Türklerin dini: İslâm dini. İslâm imanı. İmanın düsturu: Lâ ilâhe illâllah Muhammedün Resûlullah." *İlkmekteplerin Müfredat Programı*, 46.

[71] Muallim Abdülbaki'nin Müslüman olmak için Allah'a ve peygambere imanı yeterli görmesi, yapmış olduğu iman tanımla da örtüşmektedir: "Bir adam âlemleri yaratan kudrete, yani Allah'a ve O'nun Peygamberine fikren inanıverdi mi, hemen Müslüman olmuş sayılır." Abdülbaki, *Din Dersleri: Beşinci Sınıf*, 6.

işleriyle hiç alakası yoktur.”^[72] ifadelerine yer vermesi bu duruma işaret etmektedir. Bu bakışla, bir taraftan din-dünya ayırımına imkân ve dayanak aramış diğer taraftan da dinin nazarî alanıyla amelî alanının arasını kesin bir şekilde ayırarak dini sadece nazarî alanla sınırlandırmıştır.

Abdülbaki, modernleşme sürecindeki genel gidişata uygun bir şekilde Allah’ın varlığına ve birliğine işaret etmiş ve akabinde sistematik bir şekilde olmasa da sıfatlarından bazılarına değinmiştir. Bu kitaplarda Allah’ın her şeyin varlık sebebi ve yaratıcısı, mutlak kuvvet ve kudret sahibi, her şeyi gördüğü ve işittiği, zaman ve mekândan münezzeh olduğu ve yaratılmışlara benzemediği geleneksel Sünnî bakışa uygun bir şekilde ifade edilmiştir. Aynı şekilde kelâm ekollerinin Allah’ın zatının bilinemeyeceğine dair görüşleri “Her yerde, her şeyde, bizim kalbimizde olan büyük Allah’ı bu küçük aklımız, layıkıyla bilemez.”^[73] ile “Onun ne olduğu, nasıl olduğunu biz tamamıyla bilemeyiz.”^[74] cümleleriyle devam ettirilmiştir. Bununla birlikte Muallim Abdülbaki, iman konularının muhtevasına yönelik bilgi vermek yerine, iman esaslarının Cumhuriyet Türkiye’si özelinde birlik ve beraberliği sağlama^[75] ile siyasî merkezin seküler söylemlerini^[76] tahkim etme noktasında yerine getirdikleri işlev ve faydalara dikkat çekmiştir.^[77]

Nübüvvet konularına da değinen Muallim Abdülbaki, Allah’ın emirlerini insanlara peygamberlerin ulaştırdığını, birçok peygamberin gelip geçtiğini ve Müslüman olmanın peygamberlere iman etmeyi gerektirdiğini belirtmiştir. Peygamberlerin sonuncusu ve en büyüğünün İslâm dinini tebliğ eden Hz. Muhammed olduğunu da ifade eden yazar,^[78] hatm-i nübüvvet ve efdaliyet meselesinde geleneksel yaklaşım şeklini devam ettirmiştir. Bununla birlikte Hz. Peygamber’in en üstün ve son peygamber olduğuna dair vurguların İslâm’ın akla ve medeniyete uygun bir din olduğu fikriyle birlikte ele alınması dönemin hissiyatı açısından anlamlı ve önemlidir.^[79] Burada değişen ve farklılaşan temel yaklaşımın Hz. Peygamber ile modern dünya arasında olabilecek muhtemel zıtlıkların bertaraf edilmesine yönelik olduğu açıktır. Bu bakışın bir devamı olarak da Hz. Peygambere imanın beraberinde vatanına, milletine ve bütün insanlara hayırlı olmayı gerektirdiği sıklıkla belirtilmiştir. Böylelikle iman esaslarının yeni kurulan devletin politikalarıyla örtüştürme gayretinin aşikâr olduğu bir tutum benimsenmiştir.

Nübüvvete ait bu hususların yanı sıra modernleşme hareketleriyle birlikte yeni bir peygamber algısının teşekkül ettiğini ve bu algıya uygun yeni bir İslâm tarihi ve siyer yazıcılığının geliştiğini de görmek mümkündür. Yakın dönemin siyer/İslâm tarihi araştırmacıları, tarihî süreçte teşekkül eden klasik siyer müktesebatının ve metotlarının sahilik ve bilimsellik yönünden büyük problemler barındırdığını dile getirmeye başlamışlardır. Özellikle Hz. Peygambere nispet edilen olağanüstü durumlar ve Kur’an dışında kalan mucizeler en çok eleştirilen noktalar olmuştur. Dönemin hâkim anlayışına uygun yeni bir yaklaşımla, Hz. Peygamber’in özellikle bir beşer olduğu, hayatının tamamen fizikî şartların doğal sebep sonuç ilişkisiyle örtüştüğü belirtilmiştir.^[80] Mucizevî özellikleri, vahye muhatap oluşu ve Allah’ın gözetiminde neşvünema bulan çocukluk, gençlik ve yetişkinlik dönemleri gerilere itilen Hz. Peygamber, tarihî bir şahsiyet düzeyinde ele alınmıştır.

[72] Abdülbaki, *Din Dersleri: Beşinci Sınıf*, 18.

[73] Abdülbaki, *Din Dersleri: Üçüncü Sınıf*, 47.

[74] Abdülbaki, *Din Dersleri: Üçüncü Sınıf*, 18.

[75] “...iman, insanları birleştiriyor, insanlara kuvvet ve neşe veriyor. Allah’a, Peygamber’e, İslâm dinine iman, dini imandır.” Abdülbaki, *Din Dersleri: Üçüncü Sınıf*, 20.

[76] “Akla, medeniyete en uygun bir din olan Müslümanlığı bize öğreten Peygamberimizi çok severiz.” Muallim Abdülbaki, *Din Dersleri: Üçüncü Sınıf*, 49.

[77] Bu minvaldeki kuvvetli vurgular için bk. Abdülbaki, *Din Dersleri: Üçüncü Sınıf*, 53.

[78] Abdülbaki, *Din Dersleri: Üçüncü Sınıf*, 19.

[79] Abdülbaki, *Din Dersleri: Üçüncü Sınıf*, 49.

[80] İlhami Oruçoğlu, “Modern Dünyada Hz. Peygamber’i Anlamak”, *Siret Sempozyumu II: Türk-İslâm Tarihinde ve Batı’da Hz. Muhammed Algısı*, ed. Tahsin Koçyiğit (Bilecik: Bilecik Üniversitesi Yayınları, 2012), 44.

Bu noktada Muallim Abdülbaki, Hz. Peygamberle alakalı açtığı başlıklarda^[81] Hz. Peygamber'in vahye muhatap olduğuna dair hiçbir vurgu ve açık ifadeye yer vermemiş, insanları doğru yola davet etmeye başlamasını da bir anlamda mevcut durumdan rahatsız olma haline bağlamıştır.^[82] Vahiy gelmeden önceki durumu anlatmak adına peygamberimizin İslâm öncesi Arapların hâkim inanç ve yaşantı şekillerinin yanlış olduğuna dair kanaate gençlik yıllarında ticaret amacıyla yaptığı seyahatlerle ulaştığını söylemiş ve Hz. Muhammed'in vahye muhatap olmadan önce de milletini doğru yola götürmeyi amaçladığını belirtmiştir.^[83] Hz. Peygamber'in nübüvvet yönünü görmezden gelen bu bakış, müsteşriklerin yaklaşımlarıyla da örtüşmektedir. Nitekim oryantalist düşünce, Hz. Peygamber'in vahye muhatap olmadığı ve ilâhî gözetim altında bulunmadığı ısrar etmiş^[84] ve beşerî yönlerini ön plana çıkaran bir tutum ve tavır içerisinde olmuştur.^[85] Bu bakışın yazılan tarih kitaplarında da aynen sürdürülmesi meselenin siyasî merkezle irtibatlı olduğuna da işaret etmektedir.^[86]

Hz. Peygamber'in büyük oranda beşeriyeti üzerinden anlatılma gayretlerinin birçok sebebi olduğu muhakkaktır. Bunlardan biri de meselenin vahiy hadisesini ve mucize bahsini içermesidir. Nitekim gerek vahiy gerekse mucize meselesi dönemin pozitivist ve seküler aklı için kabulü ve izahı zor konulardır. Bu durum 1926 yılında ilk mekteplerde din derslerinin müfredat programında yer alan "Hazreti Muhammed'in hayatı ve ahlâkı muhtasar bir surette, yalnız tarihî hakikatler söylenecek, çocukları alakadar etmeyen tafsilattan sarf-ı nazar edilecektir. Mucizelerden ve hârikulâde menkıbelerden bahs olunmayacaktır."^[87] ibaresiyle de oldukça örtüşmektedir. Haliyle siyasî merkezin cumhuriyet çocuğunda bulunmasını istediği din anlayışı da olağanüstülüklerden ve gayr-i akliliklerden uzak olması yönündedir. Bundan dolayı din dersi kitaplarında modern dünyanın meşruluğuna dair imkânlar ve dayanaklar aramak adına Hz. Peygamber'in akla, istişareye, realiteye, ilme ve medeniyete çok ehemmiyet verdiği; iyi, temiz, yardımsever, nazık, zenginliği seven, gelişmelere açık, kuru ibadet ve dualarla hayatın yürümeyeceğini bilen biri olduğu ısrarla ifade edilmektedir.^[88]

Bu hususlarla birlikte Hz. Peygamber'in hayatına işaretlerle başarının çalışma ve gayret ile muhakkak elde edileceğine dair vurgular, dönemdeki kader telakkisinin insanın lehine olacak şekilde yorumlama gayretleridir. İnsan iradesine önemli bir alan açan bu yaklaşım şekli, Tanzimat'tan beri yeni ve değişik ölçülerle hayata uyarlanmaya çalışılan teşebbüslerin inanç sahasıyla doğrudan alakalı yönleri olduğunu ve hatta itikada dair konuların modernleşme hareketlerinin en mühim

[81] Abdülbaki, *Din Dersleri: Üçüncü Sınıf*, 24-45; *Dördüncü Sınıf*, 60.

[82] "...Muhammet, milletinin fena adetlerinden çok sıkılıyordu. Bunları doğru yola götürmeyi istiyordu. Peygamberimiz, İslâm dinini insanlara anlatmaya, "Bu taş parçalarına, putlara tapınmayın, bunlara insanlardan ne iyilik gelir, ne de fenalık. Allah birdir ve büyüktür" demeye başladı. O vakit, kendisi kırk yaşına gelmişti." Abdülbaki, *Din Dersleri: Üçüncü Sınıf*, 28; Hz. Peygamberle alakalı açtığı başlıklarda böyle bir tavır tercih eden Abdülbaki, İslâm'da aklın önemini vurguladığı bölümde "Müslümanlıkta peygamber, senin benim gibi bir insandan başka bir şey değildir. Mukaddes kitabımız olan Kur'an, Peygamber'in kalbine doğmuş Allah sözleridir" ifadelerine yer verecektir. Abdülbaki, *Din Dersleri: Beşinci Sınıf*, 6.

[83] Abdülbaki, *Din Dersleri: Üçüncü Sınıf*, 26.

[84] Müsteşriklerin Hz. Peygamber'in ilâhî vahye muhatap olmadığına dair iddiaları için ayrıca bk. Ahmet Mithat Efendi, *Nizâ-ı İlm ü Dîn* (İstanbul: Tercümân-ı Hakikat Matbaası, 1313), 373-376; Doktor R. Dozy, *Târîh-i İslâmiyet*, çev. Abdullah Cevdet (Mısır: Matbaa-i İctihâd, 1908), 57-59.

[85] Oruçoğlu, "Modern Dünyada Hz. Peygamber'i Anlamak", 43.

[86] "Tarihî noktai nazardan da mütalaa edildiği zaman görülüyor ki: Muhammet birdenbire Allahın Resulüyüm diyerek ortaya çıkmamıştır. O, Arapların ahlâk ve âdetlerinin pek fena ve pek iptidâî ve islah muhtaç olduğunu anlamış, bunları islah için tenha yerlere çekilerek senelerce düşünmüş ve yıllarca tefekkürden sonra kendisinde vahiy ve ilham fikri doğmuştur. Vahiy, ilham fikri Muhammetten evvel de Araplarca meçhul değildi. Bütün iptidâî kavimler gibi, Araplar da, şairlerin, akıl erdiremedikleri kuvvetlerden ilham aldıklarına inanırlardı." (...) "Muhammet uzun bir devirdeki tefekkürlerin mahsulü olan âyetleri lüzum ve ihtiyaçlara göre takrir ediyordu. Bununla beraber kendisini tahrik eden kuvvetin tabiat fevkinde bir mevcudiyet olduğuna samimî surette kani idi. Muhammedi harekete getiren ilk amil bu samimî heyecanlar olmuştur." *Tarih II/Orta Zamanlar* (İstanbul: Maarif Vekâleti, 1931), 90-91.

[87] *İlkmekteplerin Müfredat Programı*, 46.

[88] Abdülbaki, *Din Dersleri: Üçüncü Sınıf*, 42-45; *Dördüncü Sınıf*, 60-67; *Beşinci Sınıf*, 14-15.

unsurlarını teşkil ettiğini göstermektedir. Bu çerçevede Allah'ın kula bahşettiği irade-i cüz'iyeye sayesinde ferдин işlerinin büyük bir kısmını, kendi iradesini kullanmak suretiyle halledebileceği, savaşta da galibiyetin ilâhî irade ile ilgili olmayıp savaş metotlarının ıslah edilmesiyle mümkün olacağı fikri, modernleşmeyle birlikte savunulmaya ve kabul görmeye başlamıştır. Bu bakış açısındaki farklılığın cumhuriyet döneminde ifade biçimi ise "Türk, öğün, çalış, güven" ibaresidir.^[89] Burada bütün bir kelâm tarihi süresince çeşitli tartışmalara konu olan kulun cüz'i iradesinin oldukça merkezi ve geniş bir alana hâkim olduğu muhakkaktır. Fiilin her aşamasını insanın bizzat kendisinin belirlediği fikrini temellendirmek için de Hz. Peygamber'in elde ettiği başarıların kendi çalışma ve gayretinin sonucu olduğu belirtilmesi ise dikkat çekicidir.^[90]

Kader inancı çerçevesinde ele alınması gereken bir diğer husus da tevekkül, şükür ve dua gibi kavramların modernleşme süreçleriyle birlikte muhteva olarak daralıp hiyerarşik olarak irtifa kaybetmesi ve bu kavramlara karşılık gelen eylemlerin değersizleşmesidir. Klasik dönemde dinî hayatı ayakta tutan ve taşıyan bu ana kavramlar, maddî ve manevî yönleriyle birlikte anlaşılıp yorumlanırken bu dönemde bütünüyle maddî alanla sınırlı yorumlanmış ve aynı zamanda dinî hayatı taşıma kapasiteleri zayıflatılmıştır. Bu durum hayatın her alanına etki eden pozitivist ve materyalist yaklaşımların bir şekilde dinî alana da sirayet ettiğine işarettir. Bu çerçevede geleneksel tevekkül anlayışı azim, tedbir ve sebeplere sarılma yönleri ile teslimiyet ve rıza yönleri birlikte yürüyen bir mekanizmaya sahipken modernleşmeyle birlikte tevekkülün teslimiyet ve rıza ile ilgili yönü gerilemiş veya gerilemesi istenmiş; azim, tedbir ve sebeplere sarılmayla olan ilişkileri ise tahkim edilerek tartışmanın merkezine yerleştirilmiştir.^[91] Mevcut kötü durumdan kurtulmanın ancak maddi alandaki terakki ile olabileceğine dair yaygın kanaat, meselenin bu yöne evrilmesinin de temel saiki olmuştur. Bundan dolayı dönemin âlim ve mütefekkirleri, itikat ve ahlâka dair kavramları aktif bir fert ve aktif bir toplumun teşekkül etmesi istikametinde yorumlamışlardır.^[92] Bu kabullerin cumhuriyetle birlikte güçlenerek devam ettiği ise aşikârdır. Azim, tedbir ve sebeplere sarılma ile teslimiyeti ve rızayı birlikte barındıran tevekkül anlayışının hem modernleşme süreçleriyle teşekkül eden müktesebatın hem de cumhuriyet ideolojisinin laik/seküler ve özellikle pozitivist ve tek tipçi anlayışının baskısıyla tek hat üzerinden gelişmeye zorlanması, meselenin dönüm noktasını oluşturmaktadır. Zira cumhuriyet döneminde yazılan metinlerdeki tevekkül anlayışı, dünyevî şartların yani azim, tedbir ve sebeplere sarılmanın bütünüyle yerine getirilmesiyle mümkün görülmektedir.^[93] Buna karşılık tevekkülün teslimiyet ve rıza veçhesi ise tamamıyla olumsuz bir anlam kazanacak bir muhteva ve üsluba bilinçli bir şekilde büründürülecektir. Bu alanı nitelemek için kullanılan menfi kelime ve kavramlara sıklıkla yer verilmesi ise dikkate şayandır. Bu noktada Muallim Abdülbaki'nin devesini bağlamadan tevekkül eden kişiyi işaret etmek için "Bir gün akılsız bir adam...." diyerek söze başlaması, hem akıl-tevekkül arasında kurulan kuvvetli ilişkiye ve aklın dışında görülerek dışlanan bir tevekkül anlayışına hem de kaba ve dışlayıcı bir üslubun bilinçli bir şekilde tedavüle sokulduğuna işaret etmektedir. Aşağıdaki metin bu minvalde yorumlanmaya müsait ifadeler barındırmaktadır:

"...çürük bir vapura, fırtınalı bir havada binip dalgalı denizlere açılmak yahut da hiç çalışmadan tam not almayı istemek ve bunlar için dikkat ve çalışmak dururken 'ben Allah'a

[89] Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi Makaleler 4*, drl. Mümtaz'er Türköne/Tuncay Önder (İstanbul: İletişim Yayınları, 1992), 344.

[90] Abdülbaki, *Din Dersleri: Üçüncü Sınıf*, 27.

[91] Mehmet Âkif'in tevekkül meselesinde sebeplere vurgu yapması da bu yaklaşım şekliyle alakalıdır: "Hele tevekkül... Hiç bizim anladığımız mahiyette mi? Tevekkül, Kur'an'ın gösterdiği, hadisın gösterdiği tevekkül, bütün esbâbâ sarıldıktan sonra olan tevekküldür." Mehmet Âkif, "Hutbe ve Mevâiz", *Sebilürreşad* 9/231, (Şubat 1913/Rebiülevvel 1331), 394.

[92] Bu hususla alakalı ayrıntılı bilgi için bk. İsmail Kara, *Din İle Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003), 206-209.

[93] "Anladınız ya, tevekkül, bir işe lazım olan her şeyi düşünüp azmederek yaptıktan sonra işinin düz gideceğine inanmak, kendini boş vesveselerle yormamaktır. Yoksa başka türlü tevekkülün sonu pişmanlıktır." Abdülbaki, *Din Dersleri: Dördüncü Sınıf*, 34-35.

tevekkül ediyorum. Bana bir tehlike gelmez' demek, tevekkül değil, aptallıktır. İslâm'da böyle bir şey yoktur. Aklın kabul etmediğini Müslümanlık, hiç kabul etmez."^[94]

Abdülbaki'nin şükür ve dua kavramlarını açıklama şekli de tevekkülde olduğu gibi bütünüyle tek taraflı ve maddî düzeyle sınırlıdır. İbrahim suresinde yer alan "...eğer şükrederseniz nimetimi artırırım..."^[95] âyet meali üzerinden şükürün nimete karşı yapılması gerektiğini ve bunun da maddî düzeyde yapılacak plan, program ve çalışmayla mümkün olduğunu belirtmiştir.^[96] Diğer taraftan günümüzde çokça yer verilen fiili dua söylemlerine mesnet teşkil edecek bir bakışla duanın da maddî planda hesap edilip uygulanması gereken bir eylem olduğunu vurgulamıştır.^[97] Muallim Abdülbaki'nin bu tek yönlü din anlayışı söylemleri, siyasî merkezin pozitivist ve maddeci yaklaşımıyla doğrudan alakalı olduğu gibi cumhuriyet ideolojisinin yetiştirmek istediği tektip insan hedefiyle^[98] de yakından alakalıdır.^[99]

1.2.2. İbadet ve Ahlâkla Alakalı Konular

İbadetlerin modern bir ulusun gereksinimleriyle çatışmadığını düşünen kurucu kadrolar, bu hususların devletin lehine olacak şekilde yeniden yorumlanmasını ve birtakım müdahaleler doğrultusunda varlıklarını devam ettirmesini tercih etmişlerdir. Siyasî merkezin politikalarına ve icraatlarına destek olabilecek ibadetlerin yerine getirilmesine önem verilmiş, mevcut politikalarla örtüşmediği düşünülenler yasaklanmış veya dinde reform projeleriyle bazı ibadetlere modern bir hüviyet kazandırılmaya çalışılmıştır. Bu kabuller çerçevesinde Muallim Abdülbaki de namaz, oruç, sadaka, zekât ve kurban ibadetlerini kitabın çeşitli bölümlerinde ismen zikretmiş fakat bu ibadetlerin şartları ve ifa edilişlerine dair meselelere değinmemiştir. 1924 ile 1947 yılları arasında uygulanan hacca gitme yasağıyla doğrudan alakalı olarak hac ibadetini ismen bile zikretmemiştir. Diğer taraftan İslâm'ın şartları olarak sayılan başlıca ibadet esaslarından ziyade hiyerarşik olarak daha aşağıda yer alan ve ancak geniş anlamda ibadet kavramı içerisinde mütalaa edilebilecek olan birtakım ahlâkî söz ve fiiller bağlamında ibadetler konusu ele alınmıştır. Hatta namaz ibadetini değersizleştiren ve olumsuz örnekleriyle menfi alana iten bir ifade biçimine de yer verilmiştir. Bu bakışın bir devamı olarak kişinin Allah katında yüksek mevki elde etmesinin yani takvaya ulaşmasının yolunun da ancak vatana ve millete daha fazla iyiliği ve faydası dokunmasıyla mümkün olacağı görüşü savunulmuştur.^[100] Bu noktada Abdülbaki'nin vatana ve millete hayırlı bireyler olunması halinde ibadetin maksadına ulaşacağını sıklıkla vurgulaması tercihlerinde dinî olanın değil de siyasî beklenti ve ihtiyaçların daha etkili olduğunu göstermektedir.^[101]

[94] Abdülbaki, *Din Dersleri: Dördüncü Sınıf*, 33.

[95] *Kur'ân-ı Kerîm ve Yüce Meâlî*, çev. Elmalılı Hamdi Yazır, sad. Kasım Yayla (İstanbul: Merve Yayınları, ts.), İbrahim 14/7. Abdülbaki'nin âyetin mealini "şükrederseniz, nimetleriniz çoğalır" şeklinde vermesi de tercih ettiği maddî yorumlar için önemli bir dayanaktır. Zira burada şükür ile nimet arasında kurulan ilişki bütünüyle maddî düzeyde işleyen sebep-so-nuç ilişkisidir. Şükürün Allah'a karşı olması gerektiğine ve nimet verenin de Allah olduğuna dair bir söyleme hiç yer verilmemiş aksine bütün vurgular maddî alanla sınırlı tutulmuştur. Burada işlenen mantık determinist bir düşünceyi hatırlatmakta ve bir "din dersi" kitabının seküler yaklaşımına dair de güzel bir örneklik teşkil etmektedir.

[96] "...Elbette vazifesini iyi yapan memuru severler ve daha yüksek bir yere alırlar; ticaretini, sanatını, hilesiz yapan tüccar ve sanat sahiplerini herkes tanır; bir şey lazım oldu mu herkes onlara koşar; paraları çoğalır, işleri artar, küçücük dük-kânları, koca koca ucu bucağı bulunmaz mağaza olur. Çağdaş bir şekilde ekin eken çiftçi, çok mahsul alır, işini büyütür, çiftlikleri çoğalır, parası artar. İşte "Şükrederseniz, nimetleriniz çoğalır" sözünün anlamı budur. (...) Yoksa elindeki nimetin kadrini bilmeyip, vazifesini yapmayan, kendisini sevdirmeyen bir adam, istediği kadar eline tespihi alıp bir köşeye oturarak "Çok şükür! Çok şükür!" desin. Bin kere dese faydasızdır. Bu ne şükürdür, ne de şükürle nimet çoğalır. Hatta değil çoğalmak, adamın elinden gider. (...) Allah'a şükür, kullara, millete şükür demektir." Abdülbaki, *Din Dersleri: Dördüncü Sınıf*, 39-40.

[97] Muallim Abdülbaki, *Din Dersleri: Dördüncü Sınıf*, 41-42.

[98] Cumhuriyet ideolojisinin tek tipçi tavrına ait değerlendirmeler için ayrıca bk. Gavin D. Brockett, *Ne Mutlu Türk'üm Diyene Türk-Müslüman Kimliğinin Müzakeresi*, çev. Özgür Balkılıç (Ankara: Fol Yayınları, 2022), 104.

[99] Bu minvaldeki ifadeler için bk. Abdülbaki, *Din Dersleri: Dördüncü Sınıf*, 18-19 ve 57-58; *Beşinci Sınıf*, 34-35.

[100] Abdülbaki, *Din Dersleri: Beşinci Sınıf*, 24.

[101] Abdülbaki, *Din Dersleri: Dördüncü Sınıf*, 11-12, 56-57, 59; *Üçüncü Sınıf*, 52-53.

Laik/seküler tavra sahip olmakla birlikte siyasî merkez zekât, sadaka ve kurbanla özel ilgilenmiş ve bu ibadetlerin devletin faydasına olacak şekilde yerine getirilmesine önem vermiştir. Abdülbaki'nin kitaplarında devlet idaresinin lehine olacak şekilde kurban, zekât ve sadakaların Hilâl-i Ahmer, Dârülaceze ve Tayyâre Cemiyeti gibi kurumlara verilmesi gerektiği -dinî müdevvenata aykırı olmasına rağmen-sıklıkla vurgulaması anlamlıdır. Bu durum meselelerin dine uygun olarak değil, devletin işine gelecek şekilde çözülme gayretine örneklik teşkil etmektedir. Dönemdeki dinî meselelere yaklaşımların büyük oranda bu hassasiyetler üzerinden yürüdüğünü göstermesi bakımından Abdülbaki'nin yaklaşımı zikre değerdir:

“...kurban bayramlarında kurban alıp keserek kendimiz yiyeceğimize, karnı tok komşularımıza dağıtacağımıza, parasını bu cemiyetlerden birine vermeliyiz. Şeker bayramlarında, ramazanlarda vereceğimiz paraları Tayyâre, Hilâl-i Ahmer, Himâye-i Etfâl gibi hayır yapan cemiyetlerden birine verirsek, dinimizin dediğini asıl o vakit yapmış oluruz.”^[102]

Diğer taraftan İslâm'ın ahlâk anlayışı çağın şartlarına paralel bir şekilde ve siyasî merkezin beklentilerini de karşılayacak hususiyetlerle donatılması gerektiği düşünülmüştür. Bu bakış hem o dönemin eğitim anlayışının temel hedeflerini hem de istenilen vatandaş tipini tanımlamakta ve bu yönüyle bir ahlâk anlayışına da işaret etmektedir. Bu ahlâk anlayışının inşa edilmesi noktasında klasik dönemin ahlâk kavramları kullanıldığı gibi yeni dönemle birlikte tedavüle sokulan birtakım kavramlar da kullanılmıştır. Geleneksel ahlâk kavramlarının modern dönemin beklentilerini karşılayacak şekilde yorumlandığını da hatırlatmak gerekir. Bu çerçevede adalet, dürüstlük, cömertlik-yardımseverlik ve itidal gibi ahlâkî ilkelerin yanı sıra başlangıçtan beri İslâm'ın doğasında bulunduğu iddia edilen ve fakat tarihî süreçte ihmal edildiğinden geri kalmamızın da sebepleri arasında yer alan gayret ve çalışma, zaman ve para tasarrufu, yeni şartlara uyum, akıl ve bilimin teşvik edilmesi, teoriden ziyade pratiğe yönelme, hoşgörü, sağlıklı yaşam ve vatanseverlik konularının İslâm'ın yakın tarih ışığında yeni ve kuvvetli vurgularla ele alındığını görmekteyiz.^[103]

Abdülbaki'den önce müfredat programında “Kimsenin dinine, itikadına, işine karışmamak: İslâm dininde her şahıs kendi itikadından ve kendi işinden sorumludur. Başkalarının imanına karışmaya kimsenin hakkı yoktur.”^[104] cümlelerine yer verilmiş olması da önemlidir. Belirtilen bu hususlar hem yakın dönemde ön plana çıkan hoşgörü prensibi ile irtibatlı hem de siyasî merkezin giderek bireyselleşmiş bir din telakkisi hedefiyle ve laiklik uygulamalarıyla irtibatlıdır. Nitekim Türkiye’de hem teorik hem de pratik sahadaki laiklik uygulamalarının amacı, dini, bir vicdan meselesi haline getirmek ve sosyal bir baskı vasıtası olarak görülen/kabul edilen dinî sahanın, hayatın her alanına müdahil olmaktan çıkarılmasını sağlamak ve böylelikle inanç sahasının özelleşmesi ve bireyselleşmesini temin etmektir.^[105] Abdülbaki'nin *Kimsenin İtikadına Karışmamak* başlığı altında yer verdiği ifadeler de bu düzlemde anlaşılacak pek çok hususu barındırmaktadır.^[106]

Ferdietçi bir din ve ahlâk anlayışına yapılan vurgularla birlikte cumhuriyetin ilk dönemlerinde ahlâk adına yazılan metinlerde, ahlâkın menşei büyük oranda İslâm dışı mercilerde -insan fıtratı ve toplum beklentilerinde- aranmış, “medenî” dünyanın ahlâkın kaynağına dair yaklaşımları benimsenmiştir. Muallim Abdülbaki'nin “Görüyorsunuz ya çocuklar, Müslümanlık, bize ahlâkın emrettiği şeyleri emrediyor.”^[107] ifadeleri de bu muhayyileye karşılık gelmekte ve kaynağı İslâm olan ilâhî bir ahlâk anlayışı merkez olmaktan çıkarılmaktadır.

[102] Abdülbaki, *Din Dersleri: Dördüncü Sınıf*, 19-20; Benzer vurgular için bk. *Dördüncü Sınıf*, 16-18; *Üçüncü Sınıf*, 15-16.

[103] Allen, *The Turkish Transformation*, 200-201.

[104] *İlkmekteplerin Müfredat Programı*, 47.

[105] Şerif Mardin, *Türkiye’de Din ve Siyaset* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005), 98.

[106] Abdülbaki, *Din Dersleri: Dördüncü Sınıf*, 8-10.

[107] Abdülbaki, *Din Dersleri: Dördüncü Sınıf*, 24.

Sonuç

Cumhuriyeti kuran kadrolar, her ne kadar laik ve seküler bir devlet tasarlamış olsalar da dinî alanla olan irtibatlarını hiçbir zaman koparmamışlardır. Bu durum cumhuriyet tarihinin tamamı için geçerli bir yargıdır. Bununla birlikte her alana müdahil bir İslâm anlayışının gelişip yaygınlaşmasına da müsaade etmemişlerdir. Önceki İslâm yorumlarından farklı, modern dönemin getirdikleriyle uyumlu bir din anlayışının bir şekilde yaygınlaşmasını arzulamışlardır. Bunun için de birtakım araçları kullanmaktan geri durmamışlardır. Diyanet İşleri Başkanlığı ve İlahiyat Fakültesi gibi kurumlar siyasî iktidarın elindeki önemli araçlar olmuştur. Bunun yanı sıra bütün eğitim kurumlarını tek çatı altında toplayan ve siyasî merkezin her türlü tasarruf ve müdahalesini kolaylaştıran Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile de önemli imkânlar elde edilmiştir. Bu kanun dayanak gösterilerek sadece medreseler kapatılmamış devletin kontrolü dışında neşvünema bulması muhtemel bir din anlayışının önü de büyük oranda kesilmiştir. Devleti idare edenler gerek dinî kurumlarla gerekse kanun ve yönetmenliklerle dinî alana kolaylıkla müdahale etmişler ve devletin kontrolü dışındaki eğitim faaliyetlerine sert bir tavır takınmışlardır. Ayrıca çeşitli projelerle geniş halk kitlelerinin devletin resmi eğitiminden geçmesi sağlanmıştır. Bu noktada siyasî iktidar, yeni yetişecek neslin modern bir zihne, akla ve bilim anlayışına sahip olmasını istediği gibi belli ölçülerde dindar olmasını da istemiştir. Bunun için İslâm'ın geçmişte yanlış anlaşıldığı, esasında çok yenilikçi ve akılcı bir din olduğu ısrarla ifade edilmiştir. Bu söylemlerle birlikte eski din anlayışını tasfiye eden ve yeni bir İslâm yorumunu merkeze alan bir tavır benimsenmiştir. Bu tavrın örneklerine birçok alanda rastlamak mümkün olmakla birlikte dinî alana dair yazılarda daha bariz ve sıklıkla görülmektedir.

Muallim Abdülbaki'nin *Cumhuriyet Çocuğunun Din Dersleri* kitabı, hem sekülerist, pozitivist, materyalist ve rasyonalist akımların hâkim bir anlayış olarak kabul gördüğü bir zaman diliminde hem de kuruluş ve meşruiyet kazanma aşamasındaki bir devletin bütün meseleleri kendi lehine çevirmeye yönelik kuvvetli tutumu doğrultusunda yazılmış bir metindir. Siyasetin dini kullanan ve din üzerinde bir baskı unsuru olan tavrının İslâm tarihinde birçok örneği bulunmaktadır. Buna karşılık modernleşmeyle birlikte yer edinmeye başlayan din karşıtı akımların dinin tanım ve yorumlarında, inanç, ibadet ve ahlâk konularının ele alınmasında belirleyici bir unsur olması ve bu durumun cumhuriyetle birlikte daha baskın bir hal alması, dini neşriyatı ve din yorumlarını etkilemiş ve baskılamıştır. İslâm ile modern dünyanın uyumunun mümkün ve gerekli görüldüğü bu süreçte, siyasî iktidarın hem devlet idaresinde önünü açacak hem de muasır Batı medeniyeti seviyesine çıkma idealine payande olacak yeni bir İslâm anlayışına intikal edilmiştir. Bu doğrultuda İslâm, bir taraftan hayatın bütün kademelerinden uzak tutularak bireyin vicdanıyla sınırlandırılmış diğer taraftan da modern dünyanın kabulleriyle örtüşen bir din olarak sunulmuştur. Bu anlayışın yaygınlaşmasında yönetici kadrolarla çatışmak ve zamanın ruhu ile ters düşmek istemeyen Muallim Abdülbaki gibi muhafazakâr münevverlerin önemli katkıları olmuştur. İslâm'ın modern dünya ile çatışmayacağına dair ön ve kesin kabullerin hâlihazırdaki Müslümanlar tarafından da önemli ölçüde savunuluyor olması ise Muallim Abdülbaki ve çağdaşlarını etkileyen unsurların ve inşa edilmeye çalışılan "yeni" İslâm yorumlarının günümüzde de farklı ifade biçimleriyle de olsa canlılığını koruduğunu göstermektedir.

Kaynakça

- Adak, Mustafa. *1923-1933 Yılları Arasında İlkokullarda Okutulan Din Dersi Kitaplarında Eğitim-Siyaset İlişkisi (Cumhuriyet Çocuğunun Din Dersleri 3-4-5 Örneği)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Ahmet Cevdet Paşa. *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*. İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, 1300.
- Ahmet Mithat Efendi. *Nizâ-ı İlm ü Dîn*. İstanbul: Tercümân-ı Hakikat Matbaası, 1313.
- Ağaoğlu, Ahmet. *Üç Medeniyet*. İstanbul: Türk Ocakları Merkez Heyeti Matbaası, 1927.
- Akseki, Ahmed Hamdi. "Din Tedrisatı ve Dîni Müesseseler Hakkında Mühim Bir Rapor 1". *Sebîlür-reşâd* 4/100 (1951), 387-388.
- Allen, Henry Elisha. *The Turkish Transformation: A Study In Social And Religious Development*. Chicago: University of Chicago Press, 1935.
- Atatürk'ün *Söylev ve Demeçleri*. haz. Nimet Arslan vd. 3 Cilt. Ankara: Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Yayınları, 5. Baskı, 1997.
- Baltacıoğlu, İsmail Hakkı. "Dine Doğru". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1-4 (1957), 44-59.
- Banguoğlu, Tahsin. *Kendimize Geleceğiz*. İstanbul: Derya Dağıtım Yayınları, 1984.
- Brockett, Gavin D. *Ne Mutlu Türk'üm Diyene Türk-Müslüman Kimliğinin Müzakeresi*. çev. Özgür Balkılıç. Ankara: Fol Yayınları, 2022.
- Cündioğlu, Düccane. *Bir Siyasi Proje Olarak Türkçe İbadet 1*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1998.
- Cündioğlu, Düccane. *Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Din ve Siyaset*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2012.
- Cündioğlu, Düccane. *Hakikat ve Hurafe*. İstanbul: Kapı Yayınları, 11. Basım, 2022.
- Coştu, Kamil. *1924-1949 Yılları Arasında Din Eğitime Yönelik Yayınlanan Eserlerin Değerlendirilmesi*. Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, 2018.
- Doğumunun 125. Yılı Anısına-Din, Bilim, Uygarlık ve Atatürk*. drl. Mehmet Bulut. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Dozy, Doktor R. *Târîh-i İslâmiyet*. çev. Abdullah Cevdet. Mısır: Matbaa-i İctihâd, 1908.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit b. Zûâtâ. *el-Fıkhü'l-Ekber*. Kazan: Matbaat-ı Kerimiyye, 1914.
- Ertaş, Hikmetullah. "Siyasetin Ders İçerikleri (Hadisler) Üzerindeki İzdüşümleri (Cumhuriyet Dönemi Din Dersleri Örneği)". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/17 (Ağustos 2017), 189-198.
- Evrenol, H. Malik. "Dinin Kalkınması VII". *Din Yolu-Dinî ve İçtimaî Dergi* 2 /26 (Nisan 1957), 5.
- Evrenol, H. Malik. "Dinin Kalkınması III". *Din Yolu-Dinî ve İçtimaî Dergi* 1/22 (Ekim 1956), 4.
- Genç, Mustafa. "'İlmi Çin'de de Olsa Talep Edin, Çünkü İlim Talep Etmek Her Müslümana Farzdır' Rivayetinin Sened ve Metin Analizi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/43 (2021), 247-275. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.872340>
- Hüseynî, M. Reşid Rızâ. *İslâm'da Birlik ve Fıkıh Mezhepleri/Mezâhibin Telfiki ve İslâm'ın Bir Noktaya Cem'i*. çev. Ahmet Hamdi Akseki. sad. Hayrettin Karaman. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1974.
- İlkmekteplerin Müfredat Programı*. İstanbul: Milli Matbaa, 1. Baskı, 1926.

- Kara, İsmail. *Din İle Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003.
- Kara, İsmail. *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslâm 2*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- Kara, İsmail. *Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak Çağdaş Türk Düşüncesinde Din Siyaset Tarih Medeniyet*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.
- Kara, İsmail. *Biraz Yakın Tarih Biraz Uzak Hurafe*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2. Baskı, 2018.
- Kara, İsmail. *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslâm 1*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 9. Baskı, 2019.
- Kara, İsmail. "Türkiye'de Din-Siyaset İlişkisinin Hikâyesine Giriş (1. Oturum)". *YouTube*. Yayın Tarihi 16 Kasım 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=Db4QUnRxoSw&t=2s>
- Kara, İsmail. "Türkiye'de Din-Siyaset İlişkisinin Hikâyesine Giriş (2. Oturum)". *YouTube*. Yayın Tarihi 23 Kasım 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=xrHodQUiQtE>
- Kara, İsmail. *Bir Düşünce Tarihi Metni Olarak İstiklâl Marşı*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021.
- Kara, İsmail. *Resimli Cumhuriyet Din Kitabı 1*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2023.
- Kocatürk, Utkan. *Atatürk'ün Fikir ve Düşünceleri*. Ankara: Turhan Kitabevi, 3. Basım, 1984.
- Kur'ân-ı Kerîm ve Yüce Meâli*, çev. Elmalılı Hamdi Yazır. sad. Kasım Yayla. İstanbul: Merve Yayınları, ts.
- Kuşeyrî, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc. *Sahih-i Müslim ve Tercemesi*. trc. Mehmed Sofuoğlu. 8 cilt. İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1988.
- Lewis, Bernard. *İslâm'ın Siyasal Dili*. çev. Fatih Taşar. İstanbul: Rey Yayıncılık, 1992.
- Lindisfarne, Nancy. *Elhamdülillah Laikiz Cinsiyet, İslâm ve Türk Cumhuriyetçiliği*. çev. Selda Somuncuoğlu. İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.
- Mardin, Şerif. *Türk Modernleşmesi Makaleler 4*. drl. Mümtaz'er Türköne/Tuncay Önder. İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Baskı, 1992.
- Mardin, Şerif. *Din ve İdeoloji*. İstanbul: İletişim Yayınları, 13. Baskı, 2004.
- Mardin, Şerif. *Türkiye'de Din ve Siyaset*. İstanbul: İletişim Yayınları, 11. Baskı, 2005.
- Mehmet Âkif, "Hutbe ve Mevâiz", *Sebilürreşad* 9/231, (Şubat 1913/Rebîülevvel 1331), 390-395.
- Mert, Nuray. *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış-Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce*. İstanbul: Bağlam Yayınları, 1994.
- Muallim Abdülbaki. *Cumhuriyet Çocuğunun Din Dersleri: İlk Mekteb-Üçüncü Sınıf*. İstanbul: İkdâm Matbaası, 1928-1929.
- Muallim Abdülbaki. *Cumhuriyet Çocuğunun Din Dersleri: İlk Mekteb-Dördüncü Sınıf*. İstanbul: Ahmed Kamil ve Şeriki Matbaası, 1928-1929.
- Muallim Abdülbaki. *Cumhuriyet Çocuğunun Din Dersleri: İlk Mekteb-Beşinci Sınıf*. İstanbul: İlhami Fevzi Matbaası, 1928-1929.
- Mumcu, Uğur. *Kazım Karabekir Anlatıyor*. Ankara: Umag Vakfı Yayınları, 2009.
- Nedim, Vedat-Asaf, Burhan. *Osmanlı İmparatorluğundan Türkiye Cumhuriyeti'ne Nasıldı? Nasıl Oldu?*. İstanbul: Maarif Vekâleti/Devlet Matbaası, 1933.
- Oruçoğlu, İlhami. "Modern Dünyada Hz. Peygamber'i Anlamak", *Siret Sempozyumu II: Türk-İslâm Tarihinde ve Batı'da Hz. Muhammed Algısı*. ed. Tahsin Koçyiğit 41-50. Bilecik: Bilecik Üniversitesi Yayınları, 2012.

- Özek, Çetin. *Din ve Devlet*. İstanbul: Ada Yayınları, ts.
- Özervarlı, M. Said. *Kelâmda Yenilik Arayışları (XIX. Yüzyıl Sonu XX. Yüzyıl Başı)*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2. Baskı, 2008.
- Özşenel, Mehmet. "Hikmet Hadisi Üzerine Bir İnceleme". *Dîvân: İlmî Araştırmalar* 1/2 (1996), 201-206.
- Öztürk, Hakan. *Cumhuriyet Dönemi İslâm Tarihi Çalışmalarında Hz. Muhammed Tasavvuru (1923-1938)*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023.
- Savcı, Bahri. *Atatürk ve Çağdaş Türkiye*. İstanbul: Varlık Yayınları, 1981.
- Subaşı, Necdet. "Türk(iye) Dindarlığı: Yeni Tipolojiler". *İslâmiyât Dergisi* 5/4 (Ekim-Aralık 2002), 17-41.
- Smith, Wilfred Cantwell. "Modern Türkiye Dinî Bir Reforma mı Gidiyor?". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (Mart 1953), 7-20.
- Tarhanlı, İhtar B. *Müslüman Toplum, "Laik" Devlet-Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı*. İstanbul: Afa Yayınları, 1993.
- Tarih II/Orta Zamanlar*. İstanbul: Maarif Vekâleti, 1931.
- TBMM Zabıt Ceridesi*, Devre 1, İçtima 13, Cilt 1, 9 Mayıs 1336.
- TBMM Zabıt Ceridesi*, Devre 2, İçtima 2, Cilt 7, 3 Mart 1340.
- Topaloğlu, Bekir. *Kelâm İlmi Giriş*. İstanbul: Damla Yayınevi, İlaveli 6. Baskı, ts.
- Jaschke, Gotthard. *Yeni Türkiye'de İslâmlık*. çev. Hayrullah Örs. Ankara: Bilgi Yayınevi, 1972.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Usûl-i Selâse". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/212. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Yılmaz, Hüseyin. "Türk Müslümanlığı, Dindarlık ve Modernlik". *İslâmiyât Dergisi*, 5/4 (Ekim-Aralık 2002), 57-66.
- Yusuf Ziya. *İslâm Dini, Beşinci Sınıf-İkinci Kitap*. İstanbul: Kanaat Kütüphanesi(Türk Matbaası), 1927.



Kırâat İlminde Zevâid Türü Çalışmalar: İbnü'l-Kâsîh'ın Mustalahu'l-İşârât Adlı Eseri Özelinde İnceleme

Recep Koyuncu

<https://orcid.org/0000-0003-0264-5956>

Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Temel İslam
Bilimleri Bölümü, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kiraat İlmi Anabilim Dalı, Konya, Türkiye

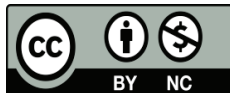
<https://ror.org/0468j1635>

rkoyuncu1@gmail.com

Atıf Bilgisi:	Koyuncu, Recep. "Kırâat İlminde Zevâid Türü Çalışmalar: İbnü'l-Kâsîh'ın <i>Mustalahu'l-İşârât</i> Adlı Eseri Özelinde İnceleme". <i>İslâmî İlimler Dergisi</i> 41 (Kasım 2025), 65-84. https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1700473 .
Makale Türü:	Araştırma Makalesi
Etik Beyan:	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Etik Kurul İzni:	Araştırma için herhangi bir etik onay veya bilgilendirilmiş onam gerekmemektedir.
Geliş Tarihi:	16 Mayıs 2025
Kabul Tarihi:	09 Temmuz 2025
Yayın Tarihi:	30 Kasım 2025
Hakem Sayısı:	Bir İç Hakem – En Az İki Dış Hakem
Değerlendirme:	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Benzerlik Taraması:	Yapıldı - intihal.net
Çıkar Çatışması:	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman:	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Etik Bildirim:	dergiislamiilimler@gmail.com
Lisans:	CC BY-NC 4.0

Öz: Kırâat ilmi, Kur'ân kelimelerinin eda keyfiyetlerini ve bunlara dair ihtilafları, nakledenlere isnat etmek suretiyle ele alan ilimdir. Medine döneminde gündeme gelen "yedi harf" olgusu ile neşet eden kiraat ilmi, sahabe ve tabiinden öne çıkan seçkin şahsiyetler tarafından sistematikleşme sürecini tamamlamıştır. Kırâat ilmi, tarihî süreçte birtakım faaliyetler ve şahsiyetlerin etkisiyle belli başlı dönemlerden geçmiştir. Bu doğrultuda İbn Mücâhid (öl. 324/936) sonrasında kiraat ulemâsı, birtakım gerekçelerle farklı sayılarda kiraatleri tasnif eden eserler kaleme almıştır. Mevcut kırâatlerin senet ve metinlerini tahkik ve tenkide tabi tutmak suretiyle kiraatlerin sahih ve makbul olanlarını belirleyip, diğerlerinden ayırmayı amaçlamışlardır. İbn Mücâhid'in yedi kiraat imamı ile bunların ikişer ravisini esas almış olması, bunların dışındaki kırâat ve rivâyetlerin makbul olmadığı yönünde bir anlayışın ortaya çıkmasına neden olmuş, bu da sonraki süreçte sekiz, on, on bir, on iki, on dört gibi muhtelif sayılarda ziyade ihtiyarı ihtiva eden birtakım tasnif ve tedvin çalışmalarına imkân sağlamıştır. Makalede söz konusu zevâid türü teliflere örnek olarak sekizinci asır kırâat alimlerinden İbnü'l-Kâsîh'ın (öl. 801/1399) *Mustalahu'l-İşârât* adlı eseri incelenmiştir. Bu bağlamda öncelikle ziyade çalışmaların kırâat ilmi tedvin ve tasnif sürecindeki yerine ve önemine değinilmiştir. Sonrasında *Mustalahu'l-İşârât*'ın ele aldığı konular genel hatlarıyla ele alınmış eserde kullanılan kaynaklar ve metot üzerine analiz yapılmıştır. İbnü'l-Kâsîh kırâatlerin tedvin ve zaptı noktasında titiz çalışmalar yapan ulemâdan birisidir. Özellikle kırâat-i seb'anın dışında kalan sair kırâatlerin dayandıkları kaynakları bizzat *Mustalahu'l-İşârât* adlı eserinde zikrederek yetkinliğini göstermiştir. Son tahlilde İbnü'l-Kâsîh'ın söz konusu eserinin, tarihî süreçte yedili tasnif üzerine ilave/tekmile olan üçü sahih diğer üçü şâz olmak üzere kırâate dair müktesebatın bir arada tedvin edildiği önemli bir çalışma olduğu tespit edilmiştir. Öte yandan *Mustalahu'l-İşârât*'ın İbn Mücâhid'in yedi ihtiyarı neticesinde maruz kaldığı eleştiriyi ve "yedi harf, yedi kiraat" gibi yanlış bir algıyı da bertaraf etme adına kayda değer bir çalışma olduğu görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kiraat, Yedi Kiraat, Zevâid Literatürü, İbnü'l-Kâsîh, *Mustalahu'l-İşârât*.



Zawāid Type Studies in the Science of Qiraat: An Analysis of Ibn al-Qāshih's Mustalāh al-Ishārāt

Recep Koyuncu

<https://orcid.org/0000-0003-0264-5956>

Assoc. Prof. Dr., Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Science, Quran Reading and Qiraat Science, Konya, Türkiye.

<https://ror.org/0468j1635>

rkoyuncu1@gmail.com

Citation:	Koyuncu, Recep. "Zawāid Type Studies in the Science of Qiraat: An Analysis of Ibn al-Qāshih's Mustalāh al-Ishārāt". <i>İslâmî İlimler Dergisi</i> 41 (November 2025), 65-84. https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1700473 .
Article Type:	Research Article
Ethical Statement:	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited.
Ethics committee approval:	The research does not need any ethical approvals or informed consent.
Date of submission:	16 May 2025
Date of acceptance:	09 July 2025
Date of publication:	30 November 2025
Reviewers:	One Internal & At Least Two External Reviewers
Review:	Double-blind
Plagiarism checks:	Yes - intihal.net
Conflicts of Interest:	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
Grant Support:	No funds, grants, or other support was received.
Complaints:	dergiislamiilimler@gmail.com
License:	CC BY-NC 4.0

Abstract: The science of Qiraat is the science that deals with the manner of rendering the words of the Qur'an and the disputes about them by attributing them to the translators. The science of Qiraat, which emerged with the phenomenon of 'seven letters' that came to the agenda during the Medina period, completed the process of systematisation by prominent figures from the Companions and tabi'in. The science of Qiraat has passed through certain periods in the historical process under the influence of certain activities and personalities. In this direction, the scholars of Qiraat after Ibn Mujāhid (d. 324/936) wrote works classifying different numbers of Qiraats for a number of reasons. By subjecting the scripts and texts of the existing qiraats to analysis and criticism, they aimed to determine the authentic and acceptable ones and to distinguish them from the others. The fact that Ibn Mujāhid took the seven Qira'ah imams and their two narrators as a basis led to the emergence of an understanding that the Qira'ah and narrations other than these were not acceptable, which enabled a number of classification and compilation studies in the following process, such as eight, ten, eleven, twelve, fourteen. In this context, first of all, the place and importance of rather type of studies in the process of the scholarship and classification of Qiraat has been mentioned. This article analyses the work of Ibn al-Qāsih (d. 801/1399), one of the eighth-century Qiraat scholars, Mustalah al-ishārāt as an example of the aforementioned works. Afterwards, the topics covered in Mustalah al-ishārāt were discussed in general terms and the sources and methodology used in the work were analysed. Ibn al-Qāsih is one of the scholars who carried out meticulous studies on the compilation and recording of the qiraat. In particular, he showed his competence by mentioning the sources on which the other qiraats other than qiraat al-sab'an were based in his work Mustalah al-ishārāt. In the final analysis, it has been determined that Ibn al-Qāsih's work in question is an important work in which the acquisitions related to qiraat, three of which are sahih and three of which are shāzī, which are additions to the classification of seven in the historical process, have been edited together. On the other hand, Mustalah al-ishārāt was found to be a significant work in order to eliminate the criticism Ibn Mujāhid was subjected to as a result of his seven needs and the wrong perception of 'seven letters, seven qiraat'.

Keywords: Quran Reading and Qiraat, Seven Qiraat, Zawāid Literature, Ibn al-Qāshih, Mustalāh al-Ishārāt.

Giriş

Kıraat ilmi tarihî süreçte birtakım değişim ve dönüşüm diyebileceğimiz önemli safahattan geçmiştir. Yedi harfle başlayan bu tarihî serüvende karşımıza çıkan ilk isim “yedi ihtiyârı”nın öncüsü İbn Mücâhid’dir. Sahihiyle şâziyla muhtelif kıraatlerin yaygınlaştığı bir dönemde meşhur beş bölgeye nispet edilen ve genelin kabulüne mazhar olan yedi kıraat imamını *Kitâbü’s-seb’a* adını verdiği eserde bir araya getiren İbn Mücâhid kıraat ilmi tarihinde bir çığır açmıştır. İbn Mücâhid sonrasında kıraat ilmi iki önemli aşama geçirmiştir.

İlk aşamada Endülüs kıraat ekolünün önemli rolü vardır. Bu noktada özellikle hicrî dört ve beşinci asırda yaşayan kıraat ulemâsının gayretleri önemlidir. Endülüs kıraat ekolünün iki önemli ismi Dâni (öl. 444/1053) ve Şâtıbî’nin (öl. 590/1194) yedi kıraati ihtiva eden çalışmaları ses getirmiş bu usulün öncelikle Endülüs’te sistemleşmesi sonrasında ise tüm İslâm dünyasında benimsenip yaygınlaşmasında kayda değer katkıları olmuştur. Bu sayede İbnü’l-Cezerî’ye kadar kıraat tedrisinde “yedi kıraat” yegâne bir program olarak uygulanmıştır.

İkinci aşama ise son dönem kıraat ilmi halkasına ilave olan tahrîrât’ın^[1] öncü ismi, banisi İbnü’l-Cezerî’nin (öl. 833/1429) yedi kıraat imamına aynı nitelikte gördüğü üç imamı da ilave etmek suretiyle onlu (aşere) sistemi tespit edip yedili sistemin yerini almasıdır. Kıraat tedrisatında yedili sistemin İbnü’l-Cezerî’ye kadar taşındığını ifade etsek de kıraat telifatı için aynı şeyleri söylememiz mümkün gözükmemektedir. Zira kıraat ulemâsı, İbn Mücâhid’in yedili tasnifinden neşet eden yanlış kanaatleri ortadan kaldırma adına mezkûr yedi kıraate bazı kıraat tercihlerinin ilave edilmesini savunarak daha çok ihtiyarı içeren eserler kaleme almışlardır.

Bu çalışmada mevzubahis kıraat safahatının önemli kırılmalardan birini teşkil eden ziyade çalışmalar meselesine bir eser özelinde kıraat alanında bir isim vesilesiyle bakılacaktır. İbnü’l-Kâsîh’in *Mustalahu’l-İşârât* adlı eserini incelemeye geçmeden önce, kıraat ilminde yetkin ulemânın aktardığı bilgilerden faydalanarak, bu alandaki ziyade çalışmaların arkasındaki düşüncüyü sorgulamak için temel bilgiler vermenin yararlı olacağı kanaatindeyiz.

1. Kıraat İlminde Ziyade Çalışmalar

Kıraat ilminde ziyade çalışmalara geçmezden evvel, İbn Mücâhid öncesi sürece bir göz atıp ardından “yedi ihtiyârı”nın keyfiyetini ve ontolojik olarak ziyade çalışmaların varoluş serüvenini mercek altına almak faydalı olacaktır.

İbnü’l-Cezerî’nin *Müncidu’l-mukriîn* adlı eserinde söz konusu süreci Ebü’l-Fazl er-Râzî’den nakille şu şekilde resmettiğini görmekteyiz:

“..Söz konusu yedi imamın kabul edilmesi, onların dışındakilerin icmâ ile reddedildiklerini ve bunların dışında tutuldukları anlamına gelmez. Şöyle ki belli bir dönemde kıraatlerin ihtiyarı noktasında ne sadece belli sayıda kişi biliniyor ne de muayyen şahıslar muteber addediliyordu. İlgili beş şehirde beş kıraat imamı ortaya çıkana kadar durum bu minval üzere devam etti ve kıraat alimleri -bir kısmı tabiînden olsa da- tabiîn neslinin halefleri oldular. Onlar kıraatleri derlediler, meşhur nakiller arasından o okuyuşları ihtiyar ettiler; bunu yaparken de her bir şehrin imam addettiği kişilerin ihtiyarının dışında kalan hiçbir kimseyi şâz olarak niteleme yoluna gitmediler. Elbette her bir şehrin dindarlığı, bilgisi ve ihtiyarı bakımından beğenisini kazanmış kişiler, sair şehirlerin halklarının beğenisini kazanmışlardı. Öyle ki bu beş ihtiyardan hiçbirinin kendi döneminde reddedildiği bilinmemektedir.

[1] Tahrîrâtla alakalı bk. Recep Koyuncu, “Yöntem ve Mahiyeti İtibariyle Kıraat İlminde Tahrîrât Geleneği: İbnü’l-Cezerî Özelinde Bir İnceleme”, *Uluslararası İbnü’l-Cezerî Sempozyumu* (2018), 665-690; Recep Koyuncu *Kıraat İlminde Tahrîrât Mustafa el-İzmîrî ve ‘Umdetü’l-İrfân Adlı Eseri* (İstanbul: Hikmetevi, 2021), 34-43.

Zira söz konusu beş şehir, şehirlerin önde gelenleri ve bu şehirlerin alimleri de diğer ilim ehlinin önderiydiler. Yedi kıraat içinden beş kıraatin kabulü işte ilk bu şekilde gerçekleşti.”^[2]

İbn Mücâhid, eserinde Hicaz, Irak ve Şam halkının benimsediği kıraatleri ele alarak, bu bölgelerdeki ittifak ve ihtilaf noktalarını açıklayacağını belirtmiştir. Ardından, söz konusu bölgelerde halkın tercih ettiği kıraatlerin nesilden nesile aktarıldığını, tâbiîn döneminden itibaren her bölgede ilgili rivayeti temsil eden bir imamın öne çıktığını ve bu imamların kıraatlerinin hem halk hem de ilim ehli tarafından benimsendiğini ifade etmiştir.^[3]

Diğer yandan İbn Mücâhid’in ihtiyarındaki keyfiyete ilişkin şunları ifade etmek gerekir: İbn Mücâhid’in, yedi kıraat imamı arasında Hamza b. Zeyyât ile Ali b. Hamza el-Kisâî’ye de yer vermesi, bu iki ismin Kur’an ilmi konusundaki birikimleri, takvaları ve rivayetlerinin güvenilir oluşuyla ilişkilendirilmiştir. Ayrıca bu iki imamın kıraatlerinin o dönemde yaygın şekilde tilavet edilmesi de onları beş kıraat imamına eklemesinde etkili olmuş ve böylece yedi kıraat anlayışını oluşturmuştur.

Burada dikkatimizi çeken husus, ziyâde çalışmalarda en sık karşılaşılan isim Ya’kûb el-Hadramî’nin İbn Mücâhid’in ihtiyârı sürecinde de gündeme gelmesidir. Bu bağlamda İbnü’l-Cezerî, kitabı telif sürecinde Ali b. Hamza Kisâî ile Ya’kûb b. İshâk arasında tercihte yaşadığı tereddüt sebebiyle İbn Mücâhid’in bir müddet beklediğini ve neticede senedinin âlî olması sebebiyle Kisâî’nin Ya’kûb’a tercih edilmesinin daha uygun olduğu kararına vardığını nakleder.^[4]

Bir taraftan kıraat ilminin sistematikleşmesi diğer deyişle tedvin sürecine dair İbnü’l-Cezerî’nin söylediklerine kulak verelim:

“Üçüncü yüzyıla gelindiğinde, ilmi alanda zapt iyiden iyiye azalmıştı. Kuralı delme işi yaygınlaştı ve neredeyse hak ile batıl birbirine karışır hale geldi. Bu sırada imamlardan etkin ve yetkin bir zümre ellerinden geldiğince çalışıp çabaladılar nihâyetinde söz konusu müktesebatı zabtu rabt altına almak suretiyle hak olanı ortaya koydular. Kıraatleri toplayıp vecih ve rivâyetleri de nispet ettiler; tercih ettikleri usûl ile kıraatlerden sahih ile sakîm’in meşhûr ile şâz’ın arasını ayırmak suretiyle belli kural ve esaslara bağladılar.”^[5]

Bu hususta ilk adımı atan, meşhur kıraatleri bir kitapta derleyip toplayan Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm’dır (öl. 224/838). Onun bu eseri yedi imamın yanında yaklaşık yirmi beş kıraati ihtiva eder. Sonrasında Ahmed b. Cübeyr el-Kûfî el-Antakî (öl. 258/871) her beldeden (Mushaflarla uyumlu) toplamda beş kıraati tek bir kitapta toplamıştır. İbnü’l-Cezerî, Ebû Hâtim es-Sicistânî (öl. 255/869) ve Muhammed b. Ebî Cerîr et-Taberî (öl. 310/923) gibi İbn Mücâhid öncesi dönemde kıraat alanında eser vermiş âlimlere atıfta bulunmaktadır. Bu bağlamda kimi âlimlerin yedi kıraat imamından bazılarını tercih etmemesi, kimilerinin ise yedi sayısının ötesinde çok sayıda okuyucuya yer vermesi karşısında, bu iki yaklaşımın aynı mahiyette değerlendirilemeyeceğini özellikle vurgulaması dikkat çekicidir.^[6]

İbnü’l-Cezerî’yi *Neşr* adlı eserini yazmaya sevk eden başlıca etkenlerden birinin ziyade çalışmaların fikriyatı ve varlık sebebi olduğunu özellikle zikretmek gerekir. Nitekim İbnü’l-Cezerî, kıraat sistematığının önemli sacayaklarından birini teşkil eden rivâyet ve tariklerin, yalnızca *et-Teysîr* ve *eş-Şâtıbiyye*’de yer alan yedi kıraat ve on dört rivâyetten ibaret sayılması; buna bağlı olarak bunların dışında kalanların da makbul addedilmemesi ve neticede kıraatlerin zemini açısından

[2] İbnü’l-Cezerî, *Müncidu’l-Mukriîn ve Mürşidu’l-Tâlibîn* (Mekke, 1419.), 220.

[3] Ebû Bekr İbn Mücâhid, *Kitâbu’s-Seb’a fi’l-kirâât*, thk. Şevkî Dayf (Kahire: Dâru’l-Mearif, 1980), 87.

[4] İbnü’l-Cezerî, *Müncidu’l-mukriîn*, 221.

[5] Ebû’l-Hayr Şemsüddin Muhammed b Muhammed b Muhammed b Alî b Yûsuf İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr fi’l-kıraati’l-‘aşr*, thk. Eymen Ruşdi Suveyd (Beyrut: Dâru’l-Gavsânî, 2019), 1/116.

[6] İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/186-187.

alan daralmasına eleştirel bakmaktadır. Bu noktada İbnü'l-Cezerî'nin muhalled eseri *Neşr*'in telif gerekçesi ve kıraat ilmindeki kıymeti bağlamında serdettiği şu sözler önemlidir:

“Bütün bu kıraatleri kaynak olabilecek sağlam ve güvenilir bir kitapta topladım... Bu kitabımız kıraat vecihlerinin tahrîri hususunda değerli bir kitaptır. *Teysîr* ve *Şatıbiyye*'deki kıraat vecihleri bu eserin sadece bir bölümüdür. Zira söz konusu iki eserde yedi kıraatten on dört tarik yer almaktadır. Bizim kitabımızda ise görüldüğü üzere seksen tarik vardır. Bunun dışında bu kitapta sayılamayacak nice faydalı malumat vardır. Bu kitap, öncesinde zikredilmemiş içerisinde birçok faydalı bilgileri bir araya getirdiğim alanında tek kitaptır. O, gerçekten “aşrın neşri” on kıraatin yeniden ayağa kaldırılışına vesile olan kitaptır. Bu ilmin (kıraat) yok olduğunu, silinip gittiğini iddia edene (kıraat ilmi) Neşr ile hayat bulur, canlanır! diye cevap verilir.”^[7]

Kırâat ilminde ziyade çalışmalar “yedi harf yedi kıraat ayniliğine” dair vehmi^[8] ortadan kaldırma adına olumlu bir rol üstlenirken diğer yandan beraberinde birtakım olumsuz sonuçlar da doğurmuştur. Zira kıraat meselesinin yedi kurraya hasredilmesi bazı kimselerin “Kur’ân yedi harf üzerine indirilmiştir.”^[9] hadisinde geçen şeyin söz konusu yedi kıraat olduğu gibi bir yanlış algıya kapılmasına yol açmış, bu yanlış algıyı giderme adına daha fazla kıraat, rivâyet ve tariki içeren eserlerin kaleme alınması yoluna gidilmiş;^[10] bunun gibi rivâyet ve tarik derleme meselesinin abartılması da zamanla kıraat konusunda farklı uygulamaların ortaya çıkmasına yol açmıştır.^[11]

Netice olarak; İbn Mücâhid'in yedi ihtiyarı neticesinde zuhur eden yanlış algı sebebiyle kıraat ulemâsı mevzu bahis yanlış telakkiyi izale etme çabası içine girmişlerdir. Bu noktada ulemânın tercihi, meşhur ihtiyarların sayısını yedili sisteme nakis olarak beşe indirmek yerine; yedi ihtiyara birkaç daha ilave etmek suretiyle sayıyı yedinin üzerine ziyade etme yolunu tercih etmişlerdir. Bu sayede hem yedi harfin yedi ihtiyar gibi algılanmasını engelleme hem de yedi ihtiyarın dışındakilerin gayri makbul addedilmesini önlemeyi amaçlamışlardır. Hülâsa sekiz ve daha çok sayıda ihtiyarı içeren ziyade niteliğindeki eser ve sistemler bu düşünceye bağlı olarak neşet etmiştir.^[12]

Kıraat âlimleri, İbn Mücâhid'in yedili sisteminden neşet eden yanlış kanaatleri ve hatalı anlayışları bertaraf etmek için bu yedi kıraate bazı kıraat tercihlerinin ilave edilmesinden hareketle daha çok ihtiyarı içeren eserler kaleme almışlardır. Söz konusu hatalı algıyı ortadan kaldırmak için İbn Mücâhid'in *Kitâbü's-seb'a*'da yer verdiği yedi kıraat tercihinin Ya'kûb'u da eklemek suretiyle sekizli sistemi oluşturan müellifler olmuştur. Bu bağlamda karşımıza çıkan ilk isim İbn Galbûn'dur (öl. 399/1009). Sonrasında on, on bir, on iki ve muhtelif sayılarda ziyade çalışmalar telif edilmiştir. Mevzubahis ziyade türü teliflerden bazıları şunlardır: İbn Mihrân en-Nîsâbü'rî (öl. 381/992) *el-Gâye fi'l-kıraâtî'l-aşr*, İbn Galbûn (öl. 399/1009) *et-Tezkira fi'l-kıraâtî's-semân*, Ebü'l-Hasan Ali b. Ca'fer es-Saîdî (öl. 410/1020) *Tebsiratü'l-beyân fi'l-kırââtî's-semân*, Ehvâzî el-Mukrî (öl. 446/1055) *el-Vecîz fi şerhi'l-kıraâtî's-semâniye*, Ebû Ma'sher et-Taberî (öl. 478/1086)

[7] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/241-242.

[8] “Yedi harf yedi kıraattir.” düşüncesinin hatalı olduğuna dair Mekkî b. Ebî Tâlib'in sözleri kayda değerdir: “Her kim Nâfi', Âsım ve Ebû Amr gibi söz konusu yedi kurradan her birinin kıraatinin, Hz. Peygamber'in beyan ettiği yedi harften biri olduğunu iddia ederse bilsin ki büyük bir yanılğı içindedir.” Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî, Ebû Muhammed b. Hammuş, *el-İbâne 'an meâni'l-kırâât*, thk. Abdulfettah İsmail Çelebi, (Mısır: Daru Nehda, ts.) 38.

[9] İlgili rivâyetler için bk. Buhârî, *Fezâilu'l-Kur'ân* 5; Müslim, *Salatü'l-Müsafirîn* 274.

[10] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/207. Konuyla alakalı farklı görüşler için bk. Şuayip Karataş, “Ulûmü'l-Kur'ân Kaynaklarında Yedi Harf Meselesinin Ele Alınışı: Klasik-Modern Karşılaştırması”, *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2022), 261-296.

[11] Mehmet Emin Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi* (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 86-87.

[12] Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*, 78.

et-Telhîs fi'l-kıraâtî's-semân,^[13] Sıbtu'l-Hayyât (öl. 541/1146) *el-Mübhic fi'l-kıraâtî's-semân*, Ebû Ali Hasen b. İbrahim el-Bağdâdî (öl. 438/1047) *er-Ravza fi'l-kıraâtî ihdâ aşer*, Ebû Abdullah el-Hadramî el-Yemenî (öl. 560/1165) *el-Mufid fi'l-kıraâtî's-semân*, İbnü'l-Cündî (öl. 769/1368) *el-Bustân fi'l-kıraâtî's-selâse 'aşer*, Ebü'l-Fazl Ca'fer el-Huzâî (öl. 408/1018) *el-Müntehâ fi'l-kıraâtî'l-hamse 'aşer*.^[14] Diğer yandan kıraatlere ziyade niteliğindeki çalışmalara Hücet türü eserlerden İbn Ebû Meryem'in (öl. 565/1170) *el-Mûdah* adlı eserini de zikredebiliriz.^[15]

Çalışmada söz konusu ziyade çalışmalardan biri olan İbnü'l-Kâsîh'in *Mustalahu'l-işârât* adlı eseri tahlil edilecektir. Bu bağlamda öncelikle eserin muhtevası ve metodu ele alınacak ardından eseri diğerlerinden ayıran özellikler üzerinde durulacak son tahlilde *Mustalahu'l-işârât*'ın kıraat ilmindeki yeri tespit edilecektir.

2. İbnü'l-Kâsîh ve Mustalahu'l-işârât Adlı Eseri

2.1. İbnü'l-Kâsîh ve İlmî Kişiliği

Tam ismi Ali b. Osman b. Muhammed b. Ahmed İbnü'l-Kâsîh Ebü'l-Bekâ el-Uzrî'dir. Künyesi "Ebü'l-Bekâ" olmasına rağmen İbnü'l-Kâsîh olarak şöhret kazanmıştır. Doğduğu yere nispetle "el-Bağdâdî", bağlı olduğu mezhebe nispetle de "eş-Şâfi'î" şeklinde kaynaklarda yer almıştır.^[16] Kendisinden 32 yıl sonra vefat eden İbnü'l-Cezerî (öl. 833/1424) *Gâyetü'n-Nihâye* adlı eserinde, onun tam ismini şöyle vermektedir: Ali b. Osman b. Muhammed b. Ahmed b. el-Kâsîh el-Uzrî el-Mısırî eş-Şâfi'î.^[17]

Müellifin İbnü'l-Kâsîh olarak adlandırılmasının nedenine gelince; kaynak eserlerde tafsîlâtı bir bilgiye rastlanmamaktadır. Sadece onun İbnü'l-Kâsîh olarak bilindiği ve bu şekilde şöhret kazandığı bilgisi aktarılmaktadır. Sehâvî ve Zirikli (الشَّاهِدُ بَابِ الْقَاصِحِ),^[18] Ömer Rıza Kehhâle (الشَّاهِدُ بَابِ الْقَاصِحِ)^[19] şeklinde naklederken, diğer tabakat eserlerinde sadece (القَاصِحُ ابنِ) olarak zikredilmektedir.

İbnü'l-Kâsîh ilimlerin teşekkül ettiği, önemli isimlerin öne çıktığı ve önemli eserlerin telif edildiği bir dönem olan hicrî sekizinci asırda yaşamıştır. Sair ulemâda olduğu gibi İbnü'l-Kâsîh da ilim rihlelerine çıkmış; bu bağlamda Bağdat'tan Kahire'ye gelmek suretiyle çağdaş alimlerden istifade etmiştir. Kabiliyetli olan İbnü'l-Kâsîh bir süre sonra başta kıraat olmak üzere Hadis, Fıkıh, Nahiv gibi birçok sahada ilim sahibi olmuştur. Kıraat ilmini Kahire'deki öne çıkan isimlerden tahsil etmiştir. Bu doğrultuda on kıraati, Ebubekir b. Cundî ve İsmail el-Kufî'den; on dört kıraati ise Ebu Bekir el-Filfilî'den okumuş ve "mukrî" vasfını elde etmiştir.^[20]

İbnü'l-Kâsîh'in hocalarından bazıları şunlardır: Ahmed b. Muhammed Ebu'l-Abbas el-Makdisî (öl. 728/1327), İsmail b. Yusuf b. Muhammed el-Mecdû'l-Kuftî (öl. 764/1362), Ebu Bekir Seyfuddîn b. Aydoğdî b. Cündî (öl. 769/1368).

[13] Ziyâde çalışmaların bir kısmında söz konusu çalışmaların muhtasar oluşuna atıfla "el-vecîz", "telhis" ve "tezkiye" gibi kısa ve öz anlatımı çağrıştıran adlandırmaların yapıldığı dikkat çekerek.

[14] Diğer eserler için bk. Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*, 80-82; Muhammed Ahmed Müflih Kudah - Ahmed Halid Şükri, *Mukaddimât fi 'İlmi'l-Kıraât* (Amman: Daru Ammar, 2001), 172-176.

[15] Kastallânî Şihabuddîn, *Letâifü'l-İşârât li Fünûni'l-Kıraât*, (by, ts), 86-88. *el-Mûdah fi vücûhi'l-kıraât ve 'ilelihâ* adlı eserde İbn Ebû Meryem yedi kıraate ilave olarak Ya'kûb'un kıraatini de ilave etmiştir. Dolayısıyla eserde kıraatlerin hüccetinde yedi kıraat yerine sekiz kıraat esas alınmıştır. Bunun sebebini müellif, Ya'kûb'un kıraatinin yaygın oluşu, tercihinin ve dirâyetinin de güzelliği şeklinde zikretmiştir. İbn Ebû Meryem, *el-Mûdah fi vücûhi'l-kıraât ve ileliha*, 103.

[16] Ebü'l-Bekâ Nüreddin Ali b. Osman b. Muhammed el-Uzri el-Bağdâdî İbnü'l-Kâsîh, *Mustalâhü'l-işârât fi'l-kıraâtî'z-zevâidi'l-mervîyye anî's-sikât*, thk. Atıyye b. Muhammed el-Vehbî (Amman: Daru'l-Fikr, 2006), 13.

[17] İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fi tabakâtî'l-kurra*, 1/492.

[18] Sehâvî, Muhammed b. Abdurrahman, *ed-Dav'ül-Lâmî' li ehli'l-Karnî't-tâsi'* (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1992), 5/5; Hayreddin zirikli, *el-A'lam: kâmu'su terâcîmi li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisa mine'l-Arabî'l-mübta'ribîn ve'l-müsteşrikîn* (Beyrut: by, 1969), 5/127.

[19] Kehhâle Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-Müellifîn* (Beyrut: Dârü lhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1957), 4/148.

[20] İbnü'l-Kâsîh, *Mustalahu'l-işârât* 14-15.

İbnü'l-Kâsîh'ın talebelerinden bazıları şunlardır: Burhânuddîn İbrahim b. Sadaka el-Makdisî (öl. 852/1448), Muhammed b. Ali b. Muhammed ez-Zerâtî (öl. 825/1421), Rıdvan b. Muhammed Ebu'n-Naîm es-Sahrâvî (öl. 852/1448).

İbnü'l-Kâsîh'ın ekseriyeti kıraate dair eserlerinden bazıları şunlardır: *el-Emâli'l-merziyye fî şerhi'l-kasideti'l-aleviyye*,^[21] *Sirâcü'l-kârii'l-mübtedî ve tizkâri'l-mukrii'l-müntehî*,^[22] *Tuhfetü'l-enâm fî vakfi 'ale'l-hemzi li hamza ve hişâm*,^[23] *Telhîsul-fevâid ve takrîbu'l-mütebâid fî şerhi akileti etrâbi'l-kasâid*,^[24] *Kurratü'l-'ayn fî'l-fethi ve'l-imâle ve beyne'l-lafzeyn*, *Nüzhetü'l-müşteğîlîn fî ah-kâmi'n-nûni's-sâkineti ve't-tenvîn*,^[25] *Risâle fî hattî'l-Mushaf*, *Ziyâdetü't-tetimme fî kıraati's-selâseti'l-eimme ve Mustalahu'l-îşârât fî'l-kırâati'z-zevâidi'l-merviyye 'ani's-sikât*. Bunların dışında bazı eserleri vardır: *Tuhfetü't-tullâb fî'l-ameli bi rubi'l-usturlâb*,^[26] *Dürratü'l-efkâr fîma'rifeti evkâtî'l-leyli ve'n-nehâr*,^[27] *el-menhelü'l-azbü'l-müseyyeb fî şerhi'l-ameli bi rubi'l-müceyyeb*,^[28] *Hidâyetü'l-mübtedî fî ma'rifeti'l-evkâf*.^[29]

2.2. Mustalahu'l-İşârât Adlı Eserin Tahlili

2.2.1. Eserin İsmi ve Yazılış Gerekçesi

Eserin konusuna geçmeden önce eserin ismine bakmakta yarar vardır. Eser isminin uzun olması ve bu anlamda isimde geçen üç kilit ifade dikkatimizi çekmektedir: “Mustalah”, “zevâid”, “süttetü'z-zâide” veya “es-sikât”.

Eser isminde “mustalah” ifadesinin yer alması muhtemelen İbnü'l-Kâsîh'ın kendine özgü kullandığı birtakım terimlerden dolayıdır. Eserine “Zevâid” veya “es-sittetü'z-zâide” isimlerinin verilmesi, kıraat-i seb'a içinde yer almayan (zâid olan) ve sonrasında dahil edilen üçü sahih, üçü şâz olmak üzere altı kıraat imamına yer vermesindendir. Bunlar; Ebû Ca'fer, Ya'kûb el-Hadramî, Halef b. Hişâm, İbn Muhaysın, Hasan-ı Basrî ve A'meş'tir. Diğer yandan “sikât” ifadesiyle müellifin isnada önem verdiğini söylemek mümkündür; bu durumu eserde yer alan altı kıraat imamının kıraatlerinin muttasıl bir şekilde Hz. Peygamber'e dayandığını senetlerle göstermesine bağlanabilir.

İbnü'l-Kâsîh'ın Şâtıbiyye şerhi olan *Sirâcü'l-kârii'l-mübtedî* adlı eserinde *Mustalahu'l-îşârât* a şu sözleriyle atıfta bulunmaktadır: “Pek çok eser mütalaa ettikten sonra ben muhtasar olarak hoş bir eser telif ettim. Hz. Peygamber'den rivâyetle gelen kıraatlere uygun olan altı kıraati bir araya getirmek suretiyle bu eserde zikrettim. Bunlar; Ebû Ca'fer, İbn Muhaysın, Hasan-ı Basrî, Ya'kûb el-Hadramî, A'meş ve Halef kıraatleridir.”^[30]

Mustalahu'l-îşârât adlı eserin kaleme alınma sebebi; kıraat ilmiyle meşgul olanların kolay bir şekilde bu ilmin ana kaynaklarına ve temel meselelerine ulaşabilmelerine olanak sağlamaktır. Özellikle de söz konusu altı kıraat imamının kaynak olarak kullandıkları eserlerden İbn Sivâr'ın

[21] Müellifin yedi kıraate dair usûl ve fersî kıraat farklılıklarını Şâtıbî'nin *Hırzû'l-Emânî* adlı eserine uygun olarak kaleme aldığı eserdir.

[22] Şâtıbiyye şerhi olan eser, Mısır kurrasından Neşr'in de muhakkiki olan Muhammed Dabba' tarafından tek cilt halinde neşredilmiştir.

[23] Bu çalışmada kıraat imamlarından Hamza ile İbn Âmir'in ravisi Hişâm'ın hemze üzerine vakf meselesi ele alınmıştır.

[24] Şâtıbî'nin Mushaf imlâsı ile alakalı nazmettiği *Akiletü etrâbi'l-kasâid* adlı manzumesi üzerine yapılan bir şerh çalışmasıdır.

[25] Sakin nûn ve tenvin ile alakalı hükümleri içeren önemli bir risâledir. İbnü'l-Kâsîh konuyla alakalı Kur'ân'dan seksen tane örnek getirmek suretiyle meseleyi izah etmiştir.

[26] Astronomi ölçümlerinde Güneş, Ay, gezegen ve yıldızların konumunu belirlemek için kullanılan “usturlap” ölçüm aleti üzerinde çalışma yaparak telif edilen bir eserdir.

[27] Güneş ve Ay'ın hareketlerini düzenli olarak gözlemlemek suretiyle oluşturulan takvime ilişkin yapılan bir çalışmadır.

[28] Müellif, astronomi ile ilgili genel malumatı yetmiş bölümden oluşan bu eserde toplamıştır.

[29] Mehmet Ali Sarı, “İbnü'l-Kâsîh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/102-103. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

[30] İbnü'l-Kâsîh, *Sirâcü'l-kârii'l-mübtedî ve tezkâru'l-mukrii'l-müntehî* (Kahire: by., 1374/1954), 13-14.

el-Müstenîr, el-Kalânisi'nin *İrşâdü'l-mübtedi* ve ve Sıbtü'l-Hayyât'ın *el-Mübhic* gibi eserlerin geniş ve kapsamlı olması, buna bağlı olarak da kıraat ilminin konularını elde etme hususunda zorluğun olması, İbnü'l-Kâsîh'ı bu eserlerin ihtisarını yapmak suretiyle *Mustalahu'l-işârât* adlı söz konusu eseri yazmaya sevk etmiştir. Bu hususu teyiden İbnü'l-Kâsîh şunları dile getirmiştir: "Ben bu kitapların bazı bölümlerini okurken zamanımı çok alıyordu. Bu ilme gönül veren talebeler de bu kitaplara ulaşma hususunda can atıyorlardı ancak imkân bulamıyorlardı. Ben de Allah'tan bu hususta hayırlı bir kapı açması için niyazda bulunarak bu işe koyuldum. Böylece yedi kıraat'ın dışında kalan meşhur kıraat imamların kıraat ilmine dair müktesebatını kolay mütalaa edilsin diye özet halinde bu eserde derledim."^[31]

2.2.2. Eserde Kullanılan Kaynaklar ve Metot

İbnü'l-Kâsîh'ın *Mustalahu'l-işârât* adlı eserinde başlıca; Ebü'l-Hasan Tâhir b. Abdülmün'im İbn Galbûn (öl. 399/1008) *et-Tezkira fi'l-kıraati's-semân*, Ebû Ali Hasan b. Ali b. İbrahim b. Yezdâd el-Ehvâzî (öl. 446/1055) *el-Müfredât*, Ebû Tâhir Ahmed b. Ali b. Ubeydullah b. Ömer İbn Sivâr (öl. 496/1102) *el-Müstenîr fi'l-kıraati'l-aşr*, Ebü'l-İz Muhammed b. Hüseyin b. Bûndar el-Kalânîsî (öl. 521/1127) *İrşâdü'l-mübtedi ve tezkiretü'l-müntehi fi'l-kıraati'l-aşr*, Sıbtü'l-Hayyât (öl. 541/1146). *el-Mübhic fi'l-kıraati'l-ihdâ aşer* ve Ebu Muhammed Abdülmecîd b. Şedâd et-Temîmî'nin *el-Müfredât* adlı kıraat kaynaklarından istifade etmiştir.

İbnü'l-Kâsîh mezkûr altı eseri ana kaynak olarak kullanmış ve oradan elde ettiği malumatı ekseriyetle manen ve dirâyeten nakletmiştir. Bu eserlerin yanı sıra az da olsa Ehvâzî'nin *el-İkna' fi'l-kıraati's-şâzze* ile yedi kıraate dair *el-Vecîz* adlı iki eserinden de yararlanmışır.^[32] Yine mevzu bahis eserlerin hangi kıraat imamından iktibasta bulunduğunu ayrıca zikretmiştir. İbnü'l-Kâsîh eserin giriş bölümünde "Ebû Ca'fer kıraati *İrşâd*, *Müstenîr* ve *Müfredât*; İbn Muhaysîn kıraati *Mübhic* ve *Müfredât*; Hasan-ı Basrî kıraati *Müfredât'a*; Ya'kûb el-Hadramî kıraati *İrşâd*, *Mübhic*, *Müstenîr*, *Müfredât* ve *Tezkira*'ya; A'meş kıraati *Mübhic'e* ve Halef b. Hişâm kıraati ise *İrşâd*, *Mübhic* ve *Müstenîr'e* dayanmaktadır." diyerek kullandığı kaynaklara ilişkin teknik malumata yer vermiştir.^[33]

İbnü'l-Kâsîh *Mustalahu'l-işârât fi'l-kıraat* isimli eserinde kullanmış olduğu metoda gelince, kendisinin özgün bir üslup ve sistematığe sahip olduğu müşahede edilmektedir. Hatta İbnü'l-Kâsîh bu hususa bizzat işaret ederek kitabının farklı yerlerinde bu konuyu dile getirmektedir. Bunlardan birisi de kitabında zikri geçen kıraat imamları ve onlara referans yapabilme adına, kendi isimleri yerine ayrı birer terminoloji geliştirerek şu şekilde tanıtmaktadır:

"Medenî" dediğimde Ebû Ca'fer, "Mekkî" dediğimde İbn Muhaysîn kastederim. Eğer Ebû Ca'fer ve İbn Muhaysîn bir konuda ittifak ederse "Haramiyyân" derim. Eğer Hasan Basri ve Ya'kûb el-Hadramî bir meselede ittifak ederse "Basriyyân" derim. Eğer A'meş ve Halef b. Hişâm ittifak ederse "Kûfiyyân" derim. Eğer A'meş, Hasan Basri ve Ya'kûb el-Hadramî görüş birliğinde olurlarsa bunlara "İrakıyyûn" derim. Ancak bunlardan biri ihtilaf ederse o zaman "illâ fulânen" veya "gayru fulânin" derim. Kıraat imamlarının altısı da ittifak halinde olduklarında ise "bittifâk" derim."^[34] "Şâyet el-Muttavvi' veya eş-Şenebûzî'yi kıraat imamlarından herhangi birine isnat etmezsem bilinsin ki onlar A'meş'in râvileridir, eğer onun dışında sair kıraat imamlarından nakil yaparlarsa o zaman kıraat imamlarının isimlerini

[31] İbnü'l-Kâsîh, *Mustalahu'l-işârât*, 32.

[32] İbnü'l-Kâsîh, *Mustalahu'l-işârât*, 42-43.

[33] İbnü'l-Kâsîh, *Mustalahu'l-işârât*, 34.

[34] İbnü'l-Kâsîh, *Mustalahu'l-işârât*, 34.

zikrederim. Bunun yanında el-Velîd, Ebû Hâtîm veya Zeyd dersem, bu üç kişinin nakilleri *el-Müstenîr fi'l-kıraati'l-'aşr* adlı eserin dışında başka bir esere dayanmadığı anlamına gelir.”^[35]

“Şâyet Mutavviî veya Şenebûzî'yi kıraat imamlarından herhangi birine nispet etmezsem onlar A'meş'in ravileridir. Eğer onun dışında diğer kıraat imamlarından nakil yaparlarsa o zaman da kıraat imamlarının isimlerini zikrederim. Ayrıca “el-Velîd, Ebû Hâtîm veya Zeyd” dersem bu üç kişinin nakillerinin başkasına değil yalnızca *el-Müstenîr* adlı esere dayandığı biline.”^[36]

İbnü'l-Kâsîh'in üzerinde itina ile durduğu meselelerden biri de kaynak olarak kullandığı eserlerin arasında meydana gelen ziyade veya ihtilaf yerlerini okuyucuya tembih etmesidir. Böylesi bir ameliye bir yandan okuyan kişinin söz konusu farklılıkları görmesi diğer yandan yazarın ilmi şahsiyetini izhar etmesi açısından önem arz etmektedir. İbnü'l-Kâsîh bu konuyla alakalı şunları söylemektedir: “Şâyet kitaplar arasında bir fazlalık söz konusu olursa ben uyarıda bulunurum ve o fazlalığın nerede olduğunu gösteririm. Bu şekilde ilim talebesi de rahat bir şekilde kitaplar arasındaki hilafı (tahrîrât)^[37] ve neyin nereye dayandığını görmüş olur.”^[38]

İbnü'l-Kâsîh *Mustalahu'l-îşârât* adlı eserinin önemli bir özelliği, eserin gâyet açık, kolay ve muhtasar bir şekilde hazırlanmış olmasıdır. Özellikle isnatlar hakkında bilgi verilirken hiçbir şekilde biyografi kaynaklarına dayanılarak uzun uzadıya hayatlarından bahsedilmeden geçilmiştir. Aynı şekilde bu genel kaideler için de geçerlidir. Eserde yer alan kaidelerden idgâm, imale, ihtilas, revm, işmam gibi uygulamalarla ilgili olarak sadece kıraat imamlarının bu kurallarla ilgili görüşleri aktarılmıştır.^[39] Buradan hareketle *Mustalahu'l-îşârât* adlı eserin mübtediler için değil de kırat ilmine vakıf olanlar için daha uygun olduğunu anlamaktayız.

2.2.3. Eserin Konusu

Mustalahu'l-îşârât muhteva yönünden kıraat ilminin temel bilgi ve kaidelerini kapsayacak şekilde hazırlanmıştır. Eser bir mukaddime ve beş bölümden meydana gelmektedir. Mukaddime bölümünde eserin yazılış gerekçesi ele alınmıştır. Birinci bölümde İslam'ın isnada verdiği değeri ve altı kıraat imamının senetleri zikredilmiştir. İkinci bölümde kıraat ilminin usul bölümünü oluşturan genel kaidelerden idgam-ı kebir, idgam-ı sagir, tenvin ve sakin nûn, med ve kasr, bir kelimedede iki hemzenin bulunması, iki kelimedede iki hemzenin bulunması, sekte, kelime sonlarında vakf konuları ele alınmıştır. Üçüncü bölümde istiâze ve besmele ardından kıraat farklılıkları bağlamında Kur'ân-ı Kerim'in tamamının ele alındığı beşinci bölümde ise kırâat imamlarının okuyuş farklılıkları (ferşu'l-hurûf) ele alınmış son bölümde de tekbîr konusu işlenmiştir.

İbnü'l-Kâsîh *Mustalahu'l-îşârât fi'l-kırâat* adlı eserinde İbn Mücâhid'in belirlemiş olduğu yedili sistemin dışında kalan diğer bir ifadeyle ziyade olan altı kıraat imamını konu edinmiştir. Burada İbnü'l-Kâsîh altı kıraat imamının kıraat ilmine dair görüşlerini ve onların bu ilme sağlamış oldukları katkıları aktarmıştır. Ayrıca bu altı kıraat imamının Hz. Peygamber'e ulaşan sened zincirini ve onların referans aldıkları kaynakları mütalaa ettikten sonra bu eserlerin yazarlarıyla birlikte isimlerini de kitabında zikretmiştir.^[40] Böylece altı kıraat imamın dayandıkları eserler *Mustalahu'l-îşârât* adlı eserin ana kaynağı haline gelmiştir. Ebü'l-Hasan Tâhir b. Abdülmün'im İbn

[35] İbnü'l-Kâsîh, *Mustalahu'l-îşârât*, 76-77.

[36] İbnü'l-Kâsîh, *Mustalahu'l-îşârât*, 76-77.

[37] Tahrîrâtın mahiyet ve keyfiyetine dair bk. Koyuncu, “Yöntem ve Mahiyeti İtibariyle Kıraat İlminde Tahrîrât Geleneği”; Recep Koyuncu, *Kıraat İlminde Tahrîrât Mustafa el-İzmîrî ve 'Umdetü'l-İrfân Adlı Eseri* (İstanbul: Hikmetevi, 2021), 17-50.

[38] İbnü'l-Kâsîh, *Mustalahu'l-îşârât*, 34-35.

[39] İbnü'l-Kâsîh, *Mustalahu'l-îşârât*, 39-40.

[40] İbnü'l-Kâsîh, *Mustalahu'l-îşârât*, 32.

Galbûn'un (öl. 399/1008) *et-Tezkira fi'l-Kıraati's-Semân*'ı, Ebû Ali Hasan b. Ali b. İbrahim b. Yezdâd el-Ehvâzî'nin (öl. 446/1055) *el-Müfredât*'ı, Ebû Tâhir Ahmed b. Ali b. Ubeydullah b. Ömer İbn Sivâr'ın (öl. 496/1102) *el-Müstenîr fi'l-Kıraati'l-Aşr* adlı eseri, Ebû'l-İz Muhammed b. Hüseyin b. Bündar el-Kalânîsî'nin (öl. 521/1127) *İrşâdü'l-Mübtedi ve Tezkiretü'l-Müntehi fi'l-Kıraati'l-Aşr* adlı eseri, Sıbtü'l-Hayyât'ın (öl. 541/1146) *el-Mübhic fi'l-kıraati'l-ihdâ aşer* adlı eseri ve Ebu Muhammed Abdülmecîd b. Şedâd et-Temîmî'nin *el-Müfredât*'ı söz konusu eserlerin önemlileridir. İbnü'l-Kâsîh bu eserleri ana kaynak olarak kullanmış ve oradan edindiği malumatı dolaylı şekilde nakletmiştir. Ayrıca bu eserlerin yanı sıra Ebû Ali el-Ehvâzî'nin *el-İkna' fi'l-kırâati's-şâzze* ile *el-Vecîz fi Şerhi kırâati's-semâniye* adlı iki eserinden de yararlanmıştır.^[41]

2.2.4. Eserin Kıraat İlmindeki Yeri

Mustalahu'l-işârât adlı eser kıraat ilmi açısından oldukça önemli bir yere sahiptir. Eser, kendisine ait olan özel üslup ve metot sayesinde kıraat alanında temayüz eden eserlerden bir tanesidir. Eserde İbnü'l-Cezerî tarafından sistemleştirilen kıraat-i aşere'deki on kıraat imamından üç tanesinin ismi ve kıraate dair söylediklerinin yer alması, kitabın değer ve kıymetini daha da artırmaktadır.

Mustalahu'l-işârât adlı eseri önemli yapan bir diğer husus, sonraki kıraat âlimlerinin mevsukiyetine güvenmek suretiyle bu eseri kaynak olarak göstermeleridir. Eser farklı kıraat imamlarının okuyuşlarını barındırması sebebiyle sonrasında telif edilen kıraat ve tefsir eserlerine kaynaklık etmesi açısından da önemli bir kaynak olmuştur.^[42]

Eserin önemini artıran hususlardan biri içinde barındırdığı malumatın bir kısmı, günümüze kadar ulaşamamış eserlerden istifade edilerek kaleme alınmış olmasıdır. Bu bağlamda mefkud eserlerin kıraat ilmine dair ihtiva ettikleri kıymetli malumatın günümüze naklinde *Mustalahu'l-işârât*'ın önemli rolü olmuştur. Söz konusu eserler İbn Şeddâd et-Temîmî ile Ehvâzî'ye ait *el-Müfredât* adlı çalışma ile yine Ehvâzî'nin *el-İkna' fi'l-kırâati's-şâzze* adlı eserleridir.^[43]

2.2.5. Eserin Tahlili

Müellif eserini altı bölümde ele almıştır. Birinci kısımda eserin Mukaddimesi, ikinci bölümde senedlerin zikredilmesi "Bâbu zikri'l-esânîd", üçüncü bölümde usûle dair hususlar "Bâbu'l-usûl", dördüncü bölümde istiâze, besmele "Bâbu'l-istiâze ve'l-besmele", beşinci bölümde fersû'l-hurûf'a dair hususlar ve son bölümde "Bâbu zikri't-tekbîr" başlığıyla tekbir konusu ele alınmıştır. Burada makale sınırlarını aşmaması adına -kıraat ihtilaflarının ekseriyetini teşkil eden- eserin usûle dair konuları ele alışı inceleyeceğiz.

İbnü'l-Kâsîh'ın *Mustalahu'l-işârât* adlı eserinde kendine has bir üslupla konuları ele aldığını görmekteyiz. Söz konusu kıraat ihtilaflarını kıraat imamlarına nispet ederken isim kullanma yerine "Haramiyyân", "Basriyyân", "Kûfiyyân" ve "İrâkıyyûn" şeklinde kıraat imamının bağlı bulunduğu ekole nispeti tercih etmiştir.^[44]

İdgam-ı Kebîr Bahsi

Sözlükte "gizlemek, saklamak, bir şeyi bir şeye katmak gibi" anlamlara gelen idgam kelimesi, istilahta peş peşe gelen iki harften birinin diğerine katılması neticesinde şeddeli gibi tek tek

[41] İbnü'l-Kâsîh, *Mustalahu'l-işârât*, 42-43.

[42] Kaynak olarak kullanan isimlere örnek olarak İbnü'l-Cezerî, Süyûtî, Sirâcuddîn en-Neşşâr, Sefâkusî, Kastallânî gibi isimleri sayabiliriz.

[43] İbnü'l-Kâsîh, *Mustalahu'l-işârât*, 34.

[44] İbnü'l-Kâsîh, *Mustalahu'l-işârât*, 34.

harf olarak okumaya denir. İdgam-ı kebîr ve idgam-ı sağır diye ikiye ayrılır. Şâyet idgam edilen (müdgam) harf harekeli ise meydana gelen idgam, idgam-ı kebîr; harekesiz ise idgam-ı sağır olur. İdgam misleyn iki kelimedenden oluşuyor ise Hasan-ı Basrî ve A'meş'in Mutavvîî tarikiyle gelen nakilde birinciye ikinciye idgam ederek okumaktadır. Buna göre (اتَّعَدَانِي)^[45] âyetindeki ilk nûn harfi ikinci-sinde idgam edilmektedir. Mutavvîî idgam misleyn tek kelimedede meydana geldiğinde idgam-ı kebîr uygulamaktadır. (بَاغِيْنَا)^[47], (بَاغِيْنَا)^[46], (بَاغِيْنَا)^[48] âyetlerinde olduğu gibi. Örneklerde tek kelime olmasına rağmen birinci nûn harfi ikincisinde; birinci hâ harfi de ikincisinde idgam edilmiştir.^[49]

Mekkî/İbn Muhaysın Mübhc'e dayanarak idgam misleyndeki ilk harfin harekesi ötre olduğunda idgam-ı kebîr uygulamıştır. (فَمَنْ أَظْلَمُ مِنْ)^[50] ve (يَشْفَعُ عِنْدَهُ)^[51] âyetlerinde olduğu gibi. Ayrıca mütekaribeyn idgamında (بَوْرِكُمْ)^[52] kelimesini Ebû Amr'ın (ق) harfini (ك) harfine katmak suretiyle idgamlı okuduğu gibi (خَلَقَكُمْ)^[53] (رَزَقَكُمْ)^[54] (يَخْلُقَكُمْ)^[55] (يَرْزُقَكُمْ)^[56] âyetlerini de idgamlı okumuştur.^[57]

İbnü'l-Kâsîh yine Mübhc'i referans göstererek İbn Muhaysın'ın şu durumlarda da idgam yaptığını aktarır; (ص) ve (ط) tek kelimedede peş peşe geldiklerinde ilk harfi ikinci harfte (فَمَنْ اضْطُرَّ)^[58] (مَا اضْطُرُّنَا)^[59] kelimelerinde olduğu gibi idgam eder.

Konuyla alakalı olarak Ya'kûb (وَالصَّاحِبِ بِالْجَنِّ)^[60] âyetini idgam ile okumaktadır.^[61] Velîd'in Ya'kûb'tan rivâyet ettiği üzere söz konusu (ب) harfi iki ayrı kelimedede yer aldıkları için idgam edilmektedir. Ya'kûb'un ravisi Ruveys rivâyetine göre (وَلَا تُكْذِّبُ بِآيَاتِ)^[62] âyetinde ilgili harfler izhar edilirken (لَذَهَبَ)^[63] (أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ)^[67] ve (أَلْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ)^[66] (أَلْكِتَابَ بِالْحَقِّ)^[64] (وَالْعَذَابَ بِالْمَغْفِرَةِ)^[65] (بِسْمِعِهِمْ)^[63] âyetlerinde idgam edilir.

Velid ve Ruveys rivâyetinde Nahl sûresindeki (جَعَلَ لَكُمْ)^[68] kelimelerindeki ilk (ل) ikinci (ل) harfinde idgam edilir. Yine Ruveys rivâyetinde Nahl sûresinin dışındaki şu kelimelerde de idgam söz konusudur: (وَأَنْزَلَ لَكُمْ)^[72] (وَأَنْزَلَ لَكُمْ)^[71] (فَتَمَثَّلَ لَهَا)^[69] (لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ)^[68]

[45] el-Ahkâf, 46/17.

[46] el-Bakara, 2/139.

[47] Hûd, 11/37.

[48] et-Tevbe 9/35.

[49] İbnü'l-Kâsîh, *Mustalahu'l-İşârât*, 93.

[50] el-En'âm 6/144.

[51] el-Bakara 2/255.

[52] el-Kehf 18/19.

[53] el-Bakara 2/21.

[54] el-Mâide 5/88.

[55] ez-Zümer 39/6.

[56] Yûnus 10/31.

[57] İbnü'l-Kâsîh, *Mustalahu'l-İşârât*, 94.

[58] el-Bakara 2/173.

[59] el-En'âm 6/119.

[60] en-Nisâ 4/36.

[61] Şuayip Karataş, *İmam Ya'kûb Kırâatinin Özellikleri ve Delilleri* (Ankara: Sonçağ Akademisi, 2021).

[62] el-En'âm 6/27.

[63] el-Bakara 2/20.

[64] el-Bakara 2/175.

[65] el-Bakara 2/176.

[66] el-Bakara 2/79.

[67] el-Müminûn 23/101.

[68] İbnü'l-Kâsîh, *Mustalahu'l-İşârât*, 96.

[69] el-Kehf 18/27.

[70] Meryem 19/17.

[71] en-Neml 27/60.

[72] ez-Zümer 39/6.

Bu başlık altında en son İbnü'l-Kâsîh, idgamın mümtene olduğu dört yerden bahseder:^[73] Bunlar muhatap tâ'sı olan kelimeler (كُنْتُ تُرَابًا)^[74] (أَفَانتُ تُكْرِمًا)^[75] tenvinli olan kelime (أَلَيْمًا)^[76] (أَحَلَّ لَكُمْ)^[76] (أَحَلَّ لَكُمْ)^[76] ve meczum olma durumu (وَأَنْ يَكُ كَاذِبًا)^[77] (مَسَّ سَقَرًا)^[77] gibi.

a) İdgam-ı Sağîr Bahsi

İdgam-ı sağîr meselesi dört alt başlıkta ele alınmıştır. Bunlar (ذ) ifadesindeki ذ harfinin idgamı, (ق) ifadesindeki ق harfinin idgamı, müennes tâsının idgamı^[79] ve (هـ) ve (يـ)'de yer alan ل harfinin idgamı şeklindedir.

(ذ) ifadesindeki ذ harfinin (ت ج د ز ص س) harflerine izhar ve idgamı konusunda kıraat imamları arasında ihtilaf vardır. Mekkî (İbn Muhaysin) mezkûr tüm harflere idgam ederken Hasan-ı Basrî ج harfî hariç diğerlerine idgam etmektedir: (إِذْ تَبَرَّأَ)^[80] (وَإِذْ زَيْنَ)^[81] (وَإِذْ صَرَفْنَا)^[82] (إِذْ دَخَلُوا)^[83] (لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ)^[84]

(ق) ifadesindeki ق harfinin idgamı ile ilgili olarak; Yakûb ve Medenî (Ebû Ca'fer) ق harfini şu harflere (س ذ ض ظ ز ج ح ش) izhar ederek okur: (قَدْ سَمِعَ اللَّهُ)^[85] (وَلَقَدْ ذَرَأْنَا)^[86] (فَقَدْ ضَلَّ)^[87] (فَقَدْ ظَلَمَ)^[88] (قَدْ جَعَلَ اللَّهُ)^[89] (إِذْ جِئْتَهُمْ)^[90] (قَدْ جَعَلَ اللَّهُ)^[91] âyetleri örnektir.^[92]

Müennes tâsının idgamına ilişkin kıraat imamları (س ث ص ز ظ ج) harflere idgam edilmesi hususunda ihtilaf etmişlerdir. Ebû Cafer ve Ya'kûb müenneslik tâ'sını mezkûr altı harfe izhar ederek okurlar: (كَانَتْ ظَالِمَةً)^[93] (خَبِثَ زِدْنَاهُمْ)^[94] (لَهْدَمْتُ صَوَامِعَ)^[95] (كَذَّبْتُ ثَمُودَ)^[96] (أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ)^[97] (فَإِذَا)^[98] (وَجَبَتْ جُنُوبُهَا)^[99] gibi. Ebû Hâtim müenneslik tâ'sını (ث ظ) harflerine, Ruveys (س ظ ج) harflerine Zeyd ise ظ harfine idgam ederek okur.^[99]

[73] İbnü'l-Kâsîh, *Mustalahu'l-işârât*, 98-99.

[74] en-Nebe 78/40.

[75] Yunus 10/99.

[76] el-Bakara 2/187.

[77] el-Kamer 54/48.

[78] Mümin 40/28.

[79] Müennes tâ'sının kendisinden sonra gelen hareketli harfteki idgamı üç şekilde meydana gelir: Birincisi idgamında ittifak edilenler (ت ط د) harfleri; ikincisi izharında ittifak edilenler on beş harf: (العفو غم حقه كبري) ve üçüncüsü idgam ve izharında ihtilaf edilenler şu altı harften müteşekkildir: (س ر ث ظ ج ص). Ma'sarâvî, *Ahmed 'Isâ. el-Fütühât fi'l-kirââtî'l-aşr şerhan ve tevcihan* (Kahire: Daru'l-İmam Şatıbiyye, 2017), 1/263.

[80] el-Bakara 2/166.

[81] el-Enfâl 8/48.

[82] el-Ahkâf 46/29.

[83] el-Hicr 15/52.

[84] en-Nûr 24/12.

[85] el-Mücâdele 59/1.

[86] el-Arâf 7/179.

[87] el-Bakara 2/108.

[88] el-Bakara 2/231.

[89] el-Mülk 67/5.

[90] et-Talâk 65/3.

[91] Âli İmrân 3/152.

[92] İbnü'l-Kâsîh, *Mustalahu'l-işârât*, 100.

[93] el-Bakara 2/261.

[94] eş-Şuarâ 26/141.

[95] el-Hacc 22/40.

[96] el-İsrâ 17/97.

[97] el-Enbiyâ 21/11.

[98] el-Hacc 22/36.

[99] İbnü'l-Kâsîh, *Mustalahu'l-işârât*, 101.

(هَلْ) ve (بَلْ)'de yer alan ل harfinin idgamına ilişkin^[100] müellif öncelikle İbn Muhaysîn'in *Mübhic*'e atıfla (ت ث ن) harflerinde idgam ettiğini; Hasan-ı Basrî'nin ise sadece ت harfinde idgam ettiğini ifade eder. Ardından idgam edilen şu yedi harfe (ت ز س ض ط ظ ن) yer verir:^[101] (بَلْ تَأْتِيهِمْ)^[102] (بَلْ ضَلُّوا)^[108] (بَلْ طَبَعَ اللَّهُ)^[106] (بَلْ تَتَّبِعْ)^[105] (بَلْ سَوَّلَتْ)^[104] (بَلْ زَيْنَ)^[103] (بَلْ ظَنَنْتُمْ)

b) Med Bahsi

Sözlükte “çekmek, uzatmak, genişletmek, yükseltmek” gibi anlamlara gelen med, ıstılahta med harfleri diye bildiğimiz (و ي ا) harflerinden birisiyle sesi uzatmayı ifade eden bir kavramdır. Müellif söze, harfi med ve harfi lînden sonra sebebi med hemzenin bitişik olarak gelmesi durumunda aslî med üzerine ziyade edilmesi hususunda ittifak olduğunu belirterek söze başlar. (وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ)^[109] (سُوءَ الْعَذَابِ)^[110] âyetlerinde olduğu üzere aslî med üzerine ilave yapılmak suretiyle okunur. (يَمَّا أَتَتْهُ)^[111] (قَالُوا أَمَّا)^[112] âyetlerinde olduğu gibi harfi med ve harfi lînden sonra hemze ayrı olarak gelirse kıraat imamları aslî med üzerine ilave edilmesi hususunda ihtilaf etmişlerdir.^[113]

Haramiyyân (Ebû Ca'fer ile İbn Muhaysîn) ve Hasan-ı Basrî aslî med üzerine ziyade yapmaksızın kasr ile okumuşlar; Kûfiyyân (A'meş ve Halef) aslî med üzerine bir med ilave ederek okurlar. Müellif ehli tevessut için de *Mübhic* adlı eserden nakille kıraat imamlarından Ya'kûb'un Nâfi', Hişam, Hafs, Amr b. Sabbâh'ın rivâyetine dayanarak aslî med üzerine tevessut med ile okuduğunu nakletmiştir. Sonrasında müellif, sûre başlarında yer alan hecâ harfleriyle alakalı med konusuna yer vermiştir. Buna göre söz konusu harflerden telaffuzda üç harften müteşekkil olanların (لَامِ) (مِيمِ) (نُونِ) gibi *elif, yâ, vâv* harflerinden biriyle med edildiğini ifade eder. Bunlardan sonra idgam söz konusu olanın idgam olmayana göre ziyade med edilerek okunduğunu belirtir. Örnek olarak da (الْمَصْرَ) âyetinde lâm harfindeki meddin idgam/şedde dolayısıyla *mîm* ve *sâd* harfindeki medden daha ziyade olması gerektiğine işaret eder.^[114]

c) Tek Kelimede İki Hemze Bahsi

Bu başlık altında bir kelimede peş peşe gelen hemzelerin kıraat keyfiyeti ele alınmıştır. İki hemzeden maksat, birinci hemze istifham hemzesi olup harekesi sürekli fethadır; ikinci hemze ise istifham hemzesinden sonra gelen fiilin ilk harfi olan hemze olması sebebiyle harekesi değişikdir. Bu nedenle hareketin değişmesine bağlı olarak imamların uygulamaları da farklılık arz

[100] Söz konusu lâm harfinin idgam ediliş edilmemesi meselesi üç maddede ele alınmaktadır: 1. Lâam harfinin idgam edilmesinde ittifak edilenler; ر harfine idgam edilmesinde kıraat imamları ittifak etmiştir. 2. Lâam harfinin izharında ittifak edilenler; on bir harften oluşmaktadır: (3 اقم به عوج فيك). Lâam harfinin idgam ve izharı hususunda ihtilaf edilenler sekiz harften meydana gelir: (تقول سلمى ضاع طالبوكا نأيت ظلما ثم زابلوكا). Ma'sarâvî, *el-Fütühât fî'l-kırââtî'l-aşr şerhan ve tevcihan*, 1/269.

[101] İbnü'l-Kâsîh, *Mustalahu'l-İşârât*, 102.

[102] el-Enbiyâ 21/40.

[103] el-Feth 48/12.

[104] er-Ra'd 13/33.

[105] Yusuf 12/18.

[106] el-Bakara 2/170.

[107] en-Nisâ 4/155.

[108] el-Ahkâf 46/28.

[109] el-Bakara 2/20.

[110] el-Bakara 2/49.

[111] el-Bakara 2/90.

[112] el-Bakara 2/14.

[113] İbnü'l-Kâsîh, *Mustalahu'l-İşârât*, 105.

[114] İbnü'l-Kâsîh, *Mustalahu'l-İşârât*, 106-107.

eder. İki hemze bir kelimedede bulunduklarında ittifak edilebilmesi hemzelerin harekesi (عَٰنْدَرْتَهُمْ)^[115] (عَٰنْتُمْ)^[116] (عَٰفَرْتُمْ)^[117] örneklerinde olduğu gibi fetha olmalıdır. Yine bir kelimedede iki hemzenin bir arada olmasının yanında ihtilaf söz konusu olması için; birinci hemzenin harekesinin fetha, ikincisinin damme^[118] veya kesre olması gerekir (أَنْتُمْ) (أَنْتُمْ) gibi. Haramiyyân, Ruveys ve Zeyd bu âyetlerdeki (her üç durumda da) birinci hemzeyi tahkik ikincisini teshîl ile okurlar. Medeni ve Zeyd ise hemzelerin arasına med harfi elif (harfû'l-fâsıla) getirmek suretiyle ibdâl ile okurlar. Diğer imamlar her iki hemzeyi de tahkik ile okurlar.^[119]

d) İki Kelimedede İki Hemze Bahsi

Burada iki ayrı kelimedede yan yana gelen iki hemzenin kıraat keyfiyeti ele alınmıştır. Hemzelerden biri ilk kelimenin sonunda diğeri ise ikinci kelimenin başında yer almaktadır. Söz konusu hemzeler ittifak ve ihtilaf keyfiyetine bağlı olarak iki kısma ayrılır. İki hemzenin iki kelimedede bulunmak suretiyle ittifak halinde olmaları için üç şart gerekir. Birincisi, her iki hemzenin harekesi fetha olmalı (جَاءَ أَمْرًا)^[120] gibi; ikincisi iki hemzenin harekesi kesre olmalı (مِنَ النَّسَاءِ إِلَّا)^[121]; üçüncüsü ise iki hemzenin harekesi de damme olmalıdır (أُولَٰئِكَ أُولَٰئِكَ)^[122] gibi. Medenî, Ruveys ve Zeyd iki hemzenin fetha ve kesreli durumlarında ilk hemzeyi tahkik, ikinci hemzeyi teshîl ile okur. İki hemzenin dammeli olduğu durumda ise Haramiyyân, Ruveys ve Zeyd ilk hemzeyi tahkik, ikinci hemzeyi teshîl ile okur. Mekkî, iki hemzenin fethalı oldukları durumda ilk hemzeyi hazfe-der ikinci hemzeyi tahkik ile okur; iki hemzenin kesreli geldikleri durumda ise birinci hemzeyi teshîl ikincisini ise tahkik ile okur. Ruveys ve Zeyd hariç Irak kıraat imamları hemzenin her üç formunda da iki hemzeyi tahkik ile okurlar.^[123]

e) Hemzenin İbdâli

Bu bahiste sakın makablinin harekesi cinsinde bir med harfine çevirmek şeklinde tanımlanan ibdâle konu olan hemzeler ele alınmıştır. Söz konusu hemzelerin bir kısmı sâkin bir kısmı da harekelidir. Sözlerine hemzenin sakın veya harekeli gelebileceğini, sakın geldiğinde makablinin harekeli olması gerektiğini ve Medenî'nin (Ebû Ca'fer) isimlerde veya fiillerde sakın hemzeyi ibdâl ettiğini ifade ederek başlayan İbnü'l-Kâsîh'in hemzenin ibdâli meselesini sistematik bir şekilde aldığını görmekteyiz. Harekeli hemzelerin ibdâl keyfiyetini on maddede ele almıştır.

Birincisi, hemzenin harekesi fetha makablinin harekesi de fetha olması durumu (مُتَّكَ)^[124] gibi. Bu tür yerlerde Ebû Ca'fer hemzeyi hazfetmek suretiyle "mütteken" şeklinde okur. İkincisi, hemze fetha makablinin harekesi damme olursa (مُؤَلَّفَةً)^[125] (مُؤَلَّفَةً)^[126] gibi isimlerde; (يُؤَخَّرُ)^[127] (يُؤَخَّرُ)^[128] gibi fiillerde geldiğinde Ebû Ca'fer bu tür yerlerde hemzeyi vâv'a kalbederek okur.^[129] Üçüncüsü,

[115] el-Bakara 2/6.

[116] el-Bakara 2/140.

[117] Âl-i İmrân 3/81.

[118] İkincisinin damme olduğu yerler dört tanedir. Bunların üçünde (عَٰنْتُمْ) (عَٰنْتُمْ) ittifak; birinde (أَشْهَدُوا) ihtilaf vardır.

[119] İbnü'l-Kâsîh, *Mustalahu'l-işârât*, 108.

[120] Hûd 11/40.

[121] en-Nisâ 4/22.

[122] el-Ahkâf 46/32.

[123] İbnü'l-Kâsîh, *Mustalahu'l-işârât*, 109-110.

[124] Yûsuf 12/31.

[125] et-Tevbe 9/60.

[126] Âl-i İmrân 3/145.

[127] el-Münâfikûn 63/11.

[128] en-Nahl 16/61.

[129] İbnü'l-Kâsîh, *Mustalahu'l-işârât*, 111-112.

hemze fetha makabli meksûr olursa^[130] (فَتْنَيْنِ)^[131] (مَائَتَيْنِ)^[132] (بِالْخَاطِئَةِ)^[133] (نَاشِئَةً)^[134] gibi isimlerde; (كَبِيرَاتِهِمْ)^[135] (كَبِيرَاتِهِمْ)^[136] gibi fiillerde olursa Ebû Ca'fer buradaki hemzeleri meftûh yâ olarak okur.^[137]

Dördüncüsü, hemze fetha makabli sakın olur ve harfi med bulunursa (هَبْتًا مَرِيًّا)^[138] olduğu gibi Sülemî, Hanbelî ve Ehvâzî hemzeyi yâ'ya kalbederek okur. Beşincisi, hemze dammeli makabli meksûr olursa (وَالصَّابُونَ)^[139] (مُتَكُونَ)^[140] gibi yerlerde Ebû Ca'fer hemzeyi hazfetmek suretiyle “vessâbûn” şeklinde okur.^[141]

Altıncısı, hemze dammeli makabli meftûh olursa (وَلَا يَطُونُ)^[142] örneğinde olduğu gibi hemzeyi hazfederek sakın bir vâv'a ibdâl etmek suretiyle “yetavne” okur. Yedincisi, hemze fethalı makablindeki harf sahih sakın olursa (مِلْءُ الْأَرْضِ)^[143] gibi Ebû Ca'fer hemzenin harekesini makablindeki harfe nakletmek suretiyle okur.^[144]

Sekizincisi, hemze ile makablindeki harf meksûr olursa Ebû Ca'fer (الْمُسْتَهْزِئِينَ)^[145] (الْخَاطِئِينَ)^[146] böyle yerlerde hemzeyi hazfetmek suretiyle medli şekilde okur. Dokuzuncusu, hemze meksur makablinin harekesi meftûh olursa (وَلَيَتَطَمَّئِينَ)^[147] (الْيَوْمَ يَنْسَى)^[148] Ebû Ca'fer'in tariklerinden Hibetullah (öl. 350/961) bunları teshîl ederek okur. Onuncusu, hemze meksûr makabli de sakın olur ve harfi med olursa (اسْرَآءِيلَ)^[149] kelimesinde Ebû Ca'fer teshîl ile okur.^[150]

f) Feth-Beyne-İmâle

Lügatte “açmak, genişlik” gibi anlamlara gelen feth, öncesinde fetha bulunan elif harfini telaffuz ederken okuyucunun ağzını normal olarak açmasına denir. Lügatte “bir şeye yönelme, bir tarafa çekme, uzatma” gibi anlamlara gelen imâle ise istilahta fethayı kesraya, *elif* harfini de *yâ* harfine meylettirerek okumaya denir. İmâle-i suğrâ ve imâle-i mütevassıta da denilen beyne, fetha harekeyi, fetha ile kesra arasında (fethaya yakın şekilde) meylettirerek okumaya denir. Beyne'nin bir diğer adı da taklîl'dir.^[151]

Müellif, kıraat imamlarından imâle yapılan tüm kelimelerde Mekkî ve Basriyyân'ın feth yaptığını ifade ederek sözlerine başlamış ardından Ya'kûb'un (كَافِرِينَ)^[152] (كَافِرِينَ)^[153] kelimelerinde imâle yaptığını

[130] Müellif bu çeşidin yedisinin isim, beşinin ise fiil kalıbında geldiğini ifade eder.

[131] en-Nisâ 4/88.

[132] el-Enfâl 8/66.

[133] el-Hakka 69/9.

[134] el-Müzzemmil 73/6.

[135] en-Nisâ 4/72.

[136] en-Nahl 16/41.

[137] İbnü'l-Kâsîh, *Mustalahu'l-İşârât*, 112.

[138] en-Nisâ 4/4.

[139] el-Mâide 5/69.

[140] Yâsîn 36/56.

[141] İbnü'l-Kâsîh, *Mustalahu'l-İşârât*, 113.

[142] et-Tevbe 9/120.

[143] Âl-i İmrân 3/91.

[144] İbnü'l-Kâsîh, *Mustalahu'l-İşârât*, 114.

[145] el-Hıcr 15/95.

[146] Yûsuf 12/29.

[147] Âl-i İmrân 3/126.

[148] el-Mâide 5/3.

[149] el-Bakara 2/40.

[150] İbnü'l-Kâsîh, *Mustalahu'l-İşârât*, 115.

[151] İbrahim Muhammed Cermî, *Mu'cemu 'Ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Daru'l-Kalem, 2001), 75; Yavuz Fırat, *Tecvid ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınevi, 2018), 86; İbrahim Muhammed Cermî, *Mu'cemu 'Ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Daru'l-Kalem, 2001), 75; Recep Koyuncu, *Kıraat İlmi Takrib Usulü* (İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2021), 175, 190..

[152] el-İsrâ 17/72.

[153] en-Neml 27/43.

ifade etmiştir. Diğer yandan Hasan-ı Basrî'nin (رَبِّ رَانَ) [154] (صُنُكًا) [155] kelimelerinde Ya'kûb'un ise (الْبَوَارِ) ve (الْفَهَارِ) kelimelerinde [156] imâle yaptığını ifade etmiştir. [157]

İbnü'l-Kâsîh, Ebû Ma'sher ve Ehvâzî'den nakille beyne beyne uygulamasının şu üç formda geldiğini ifade eder: Birincisi, lâmül-fiilde yer alan meksûr *râ*'dan önceki *elif*'te beyne yapılı (الْبَارِ) (الدَّارِ) gibi. İkincisi, ismi maksûr veya fiillerden zevâtül-yâ olanlarda beyne yapılı (الْهُدَى) [158] (الْعَمَى) [159] isim örneği (وَسْعَى) [160] (أَعْطَى) [161] fiil örneği. Üçüncüsü, sûre başlarında yer alan heca harflerinde beyne yapılı. Meryem sûresinin başında yer alan harflerden (كَهَيَّعَص) *hâ* ve *yâ* harfinde; Tâhâ sûresinde (طَ) *tâ* ve *hâ* harfinde, Yâsîn sûresinde (يَسَ) *yâ* harfinde beyne yapılı. Diğer yandan müellif, Kûfiyyân'ın (A'meş ve Halef) hecâ harflerinden *râ* harfi, [162] *yâ* harfi, *tâ* ve *hâ* harfinde imâle yaptığını zikreder. Aynı şekilde (الْهُدَى) (الْهُلَى) gibi aslı *yâ* olan *elif*lerde de imâle yaptıklarını dile getirir. [163]

İbnü'l-Kâsîh, Kûfiyyân'ın (A'meş ve Halef) imâle yaptığı kelimeler için şu örnekleri vermiştir: (الْقَصْوَى) [173] (الدُّنْيَا) [172] (النَّجْوَى) [171] (الْمُنْتَهَى) [170] (مَرْجِيَّةً) [169] (مَجْرِيَّةً) [168] (مَوْلِيكُمْ) [167] (مَوْلِيَهُمْ) [165] (أَوْفَى) [164] (أَذْنَى) [174] Ayrıca Halef'in (الرَّغْنَى) [174] ve benzeri kelimelerde de imâle yaptığını ifade etmiştir. [175]

Bu arada bu konuyu bir önceki konuya göre sistematik değil de daha dağınık ele alan müellif, A'meş için (وَأَحْيَا) [176] gibi "ihyâ" babından olan kelimelerde imâle yaptığını işaret emiş, keza aynü'l-fiilinde *elif* olan (ecvef) şu on kelimede imâle yaptığını aktarmıştır: (حَاقَ) (جَاءَ) (شَاءَ) (زَاغَ) (زَادَ) (حَافَ) (خَابَ) (طَابَ) (ضَاقَ) [177]

Son olarak müellif, müfred ve muzaf olsun isim ve fiillerden içinde *râ* harfi olan ve öncesinde *yâ*'dan münkalib *elif*bulunan (الْقُرَى) [178] (أُخْرَى) [179] (بُشْرِيكُمْ) [180] (ذِكْرِيَهُمْ) [181] (أَسَارَى) [182] gibi kelimelerde A'meş ve Halef'in imâle yaptıklarına yer verir. [183]

[154] el-Mutaffifîn 83/14.

[155] Tâhâ 20/124.

[156] İbrâhîm, 14/28, 48.

[157] İbnü'l-Kâsîh, *Mustalahu'l-işârât*, 118.

[158] el-Bakara 2/16.

[159] Fussilet 41/17.

[160] el-Bakara 2/114.

[161] Tâhâ 20/50.

[162] Bu sûreler, Yûnus, Hûd, Yûsuf, Ra'd, İbrâhîm ve Hicr sûreleridir.

[163] İbnü'l-Kâsîh, *Mustalahu'l-işârât*, 119-120.

[164] el-Bakara 2/61.

[165] et-Tevbe 9/111.

[166] el-En'âm 6/62.

[167] Âl-i İmrân 3/150.

[168] Hûd 11/41.

[169] Yûsuf 12/88.

[170] en-Necm 53/42.

[171] Tâhâ 20/62.

[172] el-Bakara 2/85.

[173] el-Enfâl 8/42.

[174] el-İsrâ 17/60.

[175] İbnü'l-Kâsîh, *Mustalahu'l-işârât*, 120-121.

[176] en-Necm 53/44.

[177] İbnü'l-Kâsîh, *Mustalahu'l-işârât*, 124.

[178] el-En'âm 6/92

[179] en-Nisâ 4/102.

[180] el-Hadîd 57/12.

[181] Muhammed 47/18.

[182] el-Bakara 2/85.

[183] İbnü'l-Kâsîh, *Mustalahu'l-işârât*, 125.

g) Kelime Sonlarında Vakf Meselesi

Kıraat ilmi sistematüğinde bu başlık altında vakf halinde revm ve işmâm uygulamaları ile tâû'te'nîs ve zamir hâ'sında vakf keyfiyetine dair hususlar ele alınmaktadır. Vakf söz konusu edilince karşımıza çıkan kıraat keyfiyetleri şunlardır: Sükûn, revm, işmâm, ibdâl, nakil, idgâm, hazif, isbât ve ilhâk. Vakfta aslolan sükûndur.^[184]

İbnü'l-Kâsîh, vakfın kelimelerin sonunda yapıldığını ve üzerinde vakf yapılan kelimenin son harfi harekeli ise sakın hale getirilir bu bağlamda kıraat imamları son harfin harekesini belirtmek maksadıyla revm ve işmâm ile okumuşlardır diyerek sözlerine başlar ardından merfu, mecrûr ve meksûrda Kûfiyyân'ın revm yaptığını ifade eder. Tariklerden Şatvî (öl.388/1001)^[185] de bunlara muvafakat etmektedir. Ya'kûb müfred ve müzekker (هو) ve (هي) lerde hâû's-sekt ile vakf yapar. Aynı şekilde istifhâm edatı (ما)'dan evvel harfi cer varsa bunlarda da vakf halinde sekit hâ'sı ile vakfeder. (لَهِيَ الْهَيَا) gibi; (عَمَّ يَسَاءُلُونَ) gibi; (فَبِمَ تُبَشِّرُونَ) gibi. Diğer yandan *Tezkira*^[186] adlı esere atıfla iraba konu olmayan sondaki müşedded harflerde de (حَمَلُهُنَّ)^[187] hâû's-sektin isbât edildiği ifade edilmiştir. Keza *Müstenîr*^[188] adlı esere isnaden cemî sıygada olan fiillerin ve isimlerin sonunda yer alan nûn'ların vakf halinde de sekit hâ'sı getirilerek okunmuştur. (يُنْفِقُونَ)= (يُنْفِقُونَ) ve (يُنْفِقُونَ)= (يُنْفِقُونَ) gibi.^[189]

h) İstiâze-Besmele Bahsi

İstiâze (ع و ذ) kökünden türemiş bir kavram olup lügatte “Sığınmak, yardım talep etmek, iltica etmek” gibi manalara gelir. İstilahta ise Nahl sûresinde de geçtiği üzere “*Kur’ân okuyacağın zaman hemen kovulmuş şeytandan Allah’a sığın!*”^[190] emri mucibince Kur’ân okumaya başlamadan önce her türlü sıkıntı ve kötülüklerden Allah’a sığınıp O’ndan yardım talebinde bulunma anlamındadır. İstiâzenin çeşitli sigaları vardır; bunlardan en meşhur ve yaygın olanı (أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ) ifadesidir.

Müellif, A’mes’in okuduğu istiâze sigasının (أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ إِنَّ اللَّهَ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ) şeklinde olduğunu, Ameş’in iki ravisi Mutavviî ve Şenebûzî’nin bu sigayı lafız olarak aynen rivâyet ettiklerini ancak okunuşlarında farklılıklar meydana geldiğini ifade etmiştir. Buna göre Şenebûzî lafzatullahta yer alan *hâ* harfini peşinden gelen zamirdeki (هو) harfe idgam ederek okurken Mutavviî izhar ederek okur. Hasan-ı Basrî’nin istiâze sigası da A’mes’ininki gibidir. O da lafzatullahtaki *hâ* harfini aynı şekilde peşinden gelen zamirdeki *hâ*’ya idgam ederek okur.^[191]

Besmeleye gelince, “havkale” ve “hamdele” gibi (بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ) ifadesinden masdardır. Besmele kıraat usulünde önemli meselelerden olup uygulamaya ilişkin kıraat imamlarının ihtilafı söz konusudur. Bu bağlamda İbnü'l-Kâsîh kıraat imamlarının iki sûre arasındaki besmele uygulamasında ihtilaf ettiklerini ifade ederek söze başlar. Haramiyyân ve Mutavviî iki sûre arasında besmeleyi okumuşlardır. Ya'kûb ve Şenebûzî ise iki sûre arasında besmele okumamışlardır. İbnü'l-Kâsîh *el-İrşâd* adlı eserden nakille Halefû'l-âşir ve Ya'kûb'un iki sûre arasında sekte yaptıklarını ifade etmiştir. Öte yandan Ya'kûb başında (ويل) ve (لا) bulunan sûrelerin^[192] evvelinde; diğer bir deyişle Müddessir, İnfitâr, Fecr ve Asr sûrelerinin sonunda vakfedilmesini uygun görmüştür.^[193]

[184] Koyuncu, *Kıraat İlmi Takrîb Usûlü*, 158.

[185] İbn Kesîr'in Kunbûl rivâyetinin tariklerindendir.

[186] İbn Galbûn'un sekiz kıraate dair eseri.

[187] et-Talâk 65/4.

[188] İbn Sivâr'ın on kıraate dair eseri.

[189] İbnü'l-Kâsîh, *Mustalahu'l-îşârât*, 127.

[190] en-Nahl 16/68.

[191] İbnü'l-Kâsîh, *Mustalahu'l-îşârât*, 129.

[192] Kıyâme, Mutaffîfîn, Beled ve Hümeze sûreleridir.

[193] İbnü'l-Kâsîh, *Mustalahu'l-îşârât*, 130.

i) Tekbir Meselesi

Duhâ sûresi ve daha sonraki sûrelerin sonunda tekbir getirilmesi âdeti Bezzî ile başlamıştır. Bezzî böyle bir uygulamanın mevcut olduğunu müsel bir senedle Hz. Peygamber'e dayandırmış ve bu uygulama kurrâ arasında bir sünnetin yerine getirilmesi anlayışıyla yaygınlaşarak günümüze kadar gelmiştir.^[194]

Mübhic sahibi Sıbtu'l-Hayyât tekberi şöyle tarif eder: "Seleften halefe kesintisiz olarak gelen Mekkelilerin bir sünneti/adetidir." Ehvâzî, Mekke'li olan İbn Muhaysın'ın tekbir konusundaki uygulamasını şu şekilde aktarır: "İbn Muhaysın Duhâ sûresinden itibaren Kur'ân'ın sonuna kadar besmele ile tekbir getirerek okuyordu. Tekbirin sigası ise şu şekilde idi (الله أكبر بسم الله الرحمن الرحيم). Ayrıca Kur'ân'ın hatminden sonra Fatiha sûresini ve Bakara sûresinin ilk beş âyetini okurdu."^[195]

Âlimlerin Kur'ân'da yer almadığı konusunda görüş birliği içinde oldukları tekbir uygulamasına dair kıraat kaynaklarında bazı rivayetler aktarılmıştır.^[196] Bu rivayetlerden hareketle, başta İmam Şâfiî olmak üzere bazı âlimler, kısa sûreler arasında tekbir getirmenin sünnet olduğunu ifade etmişlerdir.^[197] Ancak tekbirle ilgili rivayetlerin temel hadis kaynaklarında bulunmaması, bu uygulamanın Mekke ehline özgü bir gelenek olarak değerlendirilmesi^[198] ve Resmî Mushaf'ta yer almaması gibi nedenler, bu uygulamanın sünnetten ziyade mendup olduğu görüşünü güçlendirmiştir. Sonuç olarak, tekbir getirmenin sünnet mi yoksa mendup mu olduğu konusunda farklı görüşler bulunsun da özellikle hicrî üçüncü asırdan itibaren Duha Sûresi'nden sonraki her sûrenin ardından tekbir getirilmesi,^[199] ümmet nezdinde benimsenmiş ve zamanla bir tür kıraat adabı olarak yaygınlık kazanmıştır.^[200]

Sonuç

İbn Mücâhid'in yedili sistemine dayalı kıraat tasnifi, zamanla "Kur'ân yedi harf üzere nazil olmuştur." hadisinin yanlış yorumlanmasına ve yedi kıraatin mutlak kabul gören tek geçerli okuyuşlar olduğu yönündeki hatalı algının yaygınlaşmasına sebep olmuştur. Bu tarihî ve ilmî arka plan, kıraat ulemâsının, yedili sisteme "zevâid" mahiyetinde başka kıraatleri eklemeleriyle sonuçlanmış; böylece bir yandan yedi harf-yedi kıraat özdeşliği ortadan kaldırılmış bununla birlikte yedi dışında ziyade çalışmaların ortaya çıkmasına da kapı aralamıştır. Bu bağlamda, zevâid literatürü, klasik kıraat kaynaklarında yer almayan ancak başka rivâyetlerde bulunan okumaların tespiti yoluyla hem kıraat geleneğinin zenginliğini hem de onun ilmî metodolojisini görünür kılmaktadır. Dolayısıyla, kıraat literatürünün bütüncül şekilde anlaşılabilmesi için zevâid çalışmalarının ihmal edilmemesi gerektiği, bu çalışmaların metin tenkidi ve kıraat farklılıklarının yeniden ele alınması gibi birçok açıdan önemli bir kaynak işlevi gördüğü sonucuna ulaşılmıştır.

Bu çalışma, kıraat ilminin tarihsel seyri içerisinde ortaya çıkan ve zamanla farklı okuma biçimlerinin sistematik bir biçimde tespiti ve aktarımıyla şekillenen zevâid çalışmalarının anlam ve işlevini İbnü'l-Kâsîh'ın *Mustalahu'l-İşârât* adlı eseri bağlamında ele almıştır. Makale boyunca ulaşılan temel sonuçlardan biri zevâid türü kıraat çalışmalarının, sadece yedi kıraat imamına bağlı kalmayan daha geniş bir kıraat müktesebatını sistemli bir şekilde kayda geçirmeyi amaçlayan ilmî çabalar olduğu yönündedir.

[194] İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, I, 119.

[195] İbnü'l-Kâsîh, *Mustalahu'l-İşârât*, 569.

[196] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/405-439.

[197] Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul; Azim Dağıtım, 1992), 10/285-286.

[198] Bedreddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim (Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, ts.), 1/472.

[199] Tayyar Altıkulaç, "Hatim İndirme" *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, 10/108 (Haziran 1971), 173.

[200] İrfan Çakıcı, *Kur'an Tilâvetinde Dua ve Zikir* (Ankara: Eğitim Yayınevi, 2020), 122-123.

İbnü'l-Kâsîh kıraatlerin tedvin ve zabtı noktasında titiz çalışmalar yapan ulemâdan birisidir. Özellikle kıraat-i seb'anın dışında kalan diğer kıraatlerin dayandıkları kaynakları bizzat *Mustalahu'l-İşârât* adlı eserinde zikrederek bu ciddiyeti göstermiştir. Eserine “Zevâid” veya “es-sitte-tü'z-zâide” isimlerinin verilmesi, kıraat-i seb'a içinde yer almayan ve sonrasında dahil edilen üçü sahih, üçü şâz olmak üzere altı kıraat imamına yer vermesindendir. Ayrıca eser isminde “sikât” kelimesinin yer almasının nedeni ise söz konusu altı kıraat imamının kıraatlerinin muttasıl olarak Hz. Peygamber'e isnad edilmesinden ötürüdür. İbnü'l-Kâsîh'ı diğerlerinden ayıran en önemli hususlardan biri, kaynak olarak kullandığı eserlerin arasında meydana gelen (tahrîrâta mesail) ziyâde ve ihtilafa konu olan yerleri okuyucuya işaret ederek tembih etmesidir.

Bu çerçevede İbnü'l-Kâsîh'ın *Mustalahu'l-İşârât* adlı eseri, sadece altı farklı kıraat imamına yer vermekle kalmamış, aynı zamanda bu imamların rivâyetlerini, senetlerini ve kullandıkları temel kaynakları da dikkatle zikrederek zevâid literatürünün sistemli ve güvenilir bir temsilcisi olarak öne çıkmıştır. Eserin özellikle günümüze ulaşamamış bazı kaynaklardan aktarımda bulunması da onun kıraat ilminin tarihî hafızasının korunmasındaki kritik rolünü göstermektedir.

Netice olarak, *Mustalahu'l-İşârât* ve benzeri çalışmalar sadece geçmişin ilmî birikimini muhafaza etmekle kalmaz, aynı zamanda sonraki çalışmalara kaynaklık ederek günümüz araştırmaları için de sağlam bir referans niteliği teşkil eder.

Kaynakça

- Altıkulaç, Tayyar. "Hatim İndirme". *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 10/108-109 (Haziran 1971), 168-176.
- Cermî, İbrahim Muhammed. *Mu'cemu 'Ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 2001.
- Ebû Bekr İbn Mücâhid. *Kitâbu's-Seb'a fî'l-kırâât*. thk. Şevkî Dayf. Kahire: Dâru'l-Mearif, 1980.
- Fırat, Yavuz. *Tecvid ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayını, 2018.
- İbn Hallikan, İbrahim b. Ebubekr. *Vefeyâtü 'l-a'yân ve enbâi ebnâ'z-zaman*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, 1900.
- İbnü'l-Cezeri, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b Muhammed b Muhammed b Alî b Yûsuf. *Müncidu'l-Mukriîn ve Mürşidu't-Tâlibîn*. Mekke: by., 1418/1997.
- İbnü'l-Cezeri, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b Muhammed b Muhammed b Alî b Yûsuf. *en-Neşr fî'l-kıraati'l-aşr*. thk. Eymen Ruşdi Suveyd. 5 cilt. Beyrut: Dâru'l-Gavsânî, 1440/2019.
- İbnü'l-Cezeri, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b Muhammed b Muhammed b Alî b Yûsuf. *Gâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurra*. thk. Gotthelf Bergstraesser. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1402/1982.
- İbnü'l-Kâsîh, Ebü'l-Bekâ Nûreddin Ali b. Osman b. Muhammed el-Uzri el-Bağdâdi. *Sirâcü'l-Kârii'l-mübtedî ve tezkâru'l-mukrii'l-müntehî*. Kahire: by., 1373/1954.
- İbnü'l-Kâsîh, Ebü'l-Bekâ Nûreddin Ali b. Osman b. Muhammed el-Uzri el-Bağdâdi. *Mustalâhü'l-îşârât fî'l-kıraati'z-zevâidi'l-mervîyye ani's-sikât*. thk. Atıyye b. Muhammed el-Vehbî. Amman: Dâru'l-Fikr, 1427/2006.
- Karataş, Şuayip. *İmam Ya'kûb Kıraatinin Özellikleri ve Delilleri*. Ankara: Sonçağ Akademi, 2021.
- Karataş, Şuayip. "Ulûmü'l-Kur'ân Kaynaklarında Yedi Harf Meselesinin Ele Alınışı: Klasik-Modern Karşılaştırması". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2022), 261-296.
- Kastallânî Şihabuddîn. *Letâifü'l-îşârât li Fünûni'l-Kıraât*, Kahire: by., ts.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-Müellifîn*. 4 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1377/1957.
- Koyuncu, Recep. *Kıraat İlmi Takrib Usûlü*. İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2021.
- Koyuncu, Recep. *Kıraat İlminde Tahrîrât Mustafa el-İzmîrî ve 'Umdetü'l-İrfân Adlı Eseri*. İstanbul: Hikmetevi, 1. Basım, 2021.
- Koyuncu, Recep. "Yöntem ve Mahiyeti İtibariyle Kıraat İlminde Tahrîrât Geleneği: İbnü'l-Cezerî Özelinde Bir İnceleme". *Uluslararası İbnü'l-Cezeri Sempozyumu*, 665-690.
- Kudah, Muhammed Ahmed Müflih - Ahmed Halid Şükri. *Mukaddimât fî 'İlmi'l-Kıraât*. Amman: Dâru Ammar, 2001.
- Ma'sarâvî. *Ahmed 'İsâ. el-Fütühât fî'l-kırâati'l-aşr şerhan ve tevcihan*. Kahire: Dâru'l-İmam Şatıbiyye, 2017.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*. Ankara: Otto Yayınları, 2016.
- Mekki b. Ebî Talib el-Kaysî, Ebû Muhammed b. Hammuş. *el-İbâne 'an meâni'l-kırâât*. thk. Abdulfettah İsmail Çelebi. Kahire: Dâru Nehda, ts.
- Meryem, İbn Ebû. *el-Mûdah fî vücûhi'l-kıraat ve ileliha*. thk. Hamdan el-Kubeysî. Mekke: by., 1413/1993.
- Sarı, Mehmet Ali. "İbnü'l-Kâsîh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/102-103. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Abdurrahman, *ed-Dav'ül-Lâmi' li ehli'l-Karni't-tâsi'*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1412/1992.
- Zirikli, Hayreddin. *el-A'lam: kâmu'su terâcimi li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisa mine'l-Arabi'l-mübta'ribîn ve'l-müşteşrikîn*. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1422/2002.



İslami İlimler Dergisi
The Journal of Islamic Sciences
مجلة العلوم الإسلامية

Seyyid Muhammed Lübbî Efendi ve Tuhfetü'l-Fethiyye Adlı Fetih Sûresi Tefsiri: İnceleme ve Metin

Süleyman Gür

<https://orcid.org/0000-0002-7515-136X>

Doç. Dr., Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Temel İslam Bilimler Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı, Trabzon, Türkiye

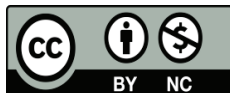
<https://ror.org/04mmwq306>

suleymangur@trabzon.edu.tr

Atıf Bilgisi:	Gür, Süleyman. "Seyyid Muhammed Lübbî Efendi Ve Fetih Sûresi Tefsiri: Tuhfetü'l-Fethiyye". <i>İslami İlimler Dergisi</i> 41 (Kasım 2025), 85-114. https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1701105 .
Makale Türü:	Araştırma Makalesi
Etik Beyan:	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Etik Kurul İzni:	Araştırma için herhangi bir etik onay veya bilgilendirilmiş onam gerekmemektedir.
Geliş Tarihi:	16 Mayıs 2025
Kabul Tarihi:	11 Temmuz 2025
Yayın Tarihi:	30 Kasım 2025
Hakem Sayısı:	Bir İç Hakem – En Az İki Dış Hakem
Değerlendirme:	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Benzerlik Taraması:	Yapıldı - intihal.net
Çıkar Çatışması:	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman:	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Etik Bildirim:	dergiislamiilimler@gmail.com
Lisans:	CC BY-NC 4.0

Öz: Seyyid Muhammed Lübbî Efendi, 18. yüzyılda yaşamış, Osmanlı sarayında kütüphane müdürü olarak görev yapmış, İslâmî ilimler alanında eş-Şifâ, Meşâriku'l-Envâr, Vikâyetü'r-Rivâye, el-Müstetraf ve et-Tarîkatü'l-Muhammediyye gibi bazı önemli eserleri Türkçe'ye tercüme etmiş, tefsir ve hurûf ilmi gibi alanlarda risâleler telif etmiştir. Telif ettiği eserlerden biri *Tuhfetü'l-Fethiyye* ismini taşıyan müstakil Fetih sûresi tefsiridir. On dört varaklık risâle tarzındaki bu tefsir günümüzde yalnızca Numanzâdeler Aile Kütüphanesi'nde bulunmaktadır ve başka bir kütüphanede şu ana kadar hiçbir nüshası tespit edilememiştir. İlmî üretkenliği ile dikkat çeken Lübbî Efendi'nin hayatı, eserleri ve ilmî faaliyetlerine dair bugüne kadar herhangi bir akademik çalışma yapılmamıştır. Sadece bazı kaynaklarda eserlerinin bir kısmına ismen yer verilmiş bir kısma ise hiç temas edilmemiştir. Telif ve tercüme alanında yapmış olduğu çalışmalar ve saray bürokrasisinde üstlenmiş olduğu görevler dikkate alındığında bu zât ve eserleri hakkında akademik bir çalışma yapılmasının gerekli olduğu kanaatine varılmıştır. Ayrıca hiçbir resmi kütüphanede bulunmayıp sadece taşrada yaşayan bir ulema ailesinin özel kütüphanesinde bulunan Fetih sûresi tefsirinin de ilim camiasının istifadesine sunulmasının yararlı olacağı düşünülmüştür. Bu amaçla burada Seyyid Muhammed Lübbî Efendi'nin hayatı, eserleri, ilmî kişiliği ve *Tuhfetü'l-Fethiyye* isimli risâlesi bir makale çerçevesinde ele alınarak kısaca tahlil edilecek ve risâlenin metni makalenin sonunda yayımlanacaktır. Böylece Osmanlı tefsir mirasının bugüne kadar gölgede kalmış bir eseri daha gün yüzüne çıkartılıp ilim alemine kazandırılmış ve Osmanlı döneminde yazılmış olan müstakil Fetih sûresi tefsirleri literatürüne bir yenisi daha ilave edilmiş olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Osmanlı, Fetih Sûresi, Lübbî, Tuhfetü'l-Fethiyye, Numanzâdeler



Sayyid Muḥammad Lubbī Efendi And His Tafsīr Of Sūrat Al-Faṭḥ Titled Tuḥfat Al-Faṭḥiyya: Analysis and Edition of the Text

Süleyman Gür

<https://orcid.org/0000-0002-7515-136X>

Assoc. Prof., Trabzon University, Faculty of Theology,

Department of Tarsir, Trabzon, Türkiye

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

suleymangur@trabzon.edu.tr

Citation:	Gür, Süleyman. "Sayyid Muḥammad Lubbī Efendi And His Tafsīr Of Sūrat Al-Faṭḥ Titled Tuḥfat Al-Faṭḥiyya: Analysis and Edition of the Text". <i>İslami İlimler Dergisi</i> 41 (November 2025), 85-114. https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1701105 .
Article Type:	Research Article
Ethical Statement:	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited.
Ethics committee approval:	The research does not need any ethical approvals or informed consent
Date of submission:	16 May 2025
Date of acceptance:	11 July 2025
Date of publication:	30 November 2025
Reviewers:	One Internal & At Least Two External Reviewers
Review:	Double-blind
Plagiarism checks:	Yes - intihal.net
Conflicts of Interest:	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
Grant Support:	No funds, grants, or other support was received.
Complaints:	dergiislamiilimler@gmail.com
License:	CC BY-NC 4.0

Abstract: Sayyid Muḥammad Lubbī Efendi was an eighteenth century scholar who served as the director of the library at the Ottoman palace. By order of Dārüssaāde Agha, Beşir Agha, he authored his own works and also translated important texts, such as *Shifā-i Sherif*, *Mashārik-ı Sherif*, *Vikāye* and *Mustetraf*, which are accepted as sources in Islamic sciences, into Turkish. One of his works is a standalone tafsīr of the Sūrat al-Faṭḥ, titled *Tuḥfet al-Faṭḥiyya*. This tafsīr, a fourteen-leaf treatise, is only found in the Numanzādes Family Library. To date, no study has been conducted on the life and works of Lubbī Efendi. While some of his works are mentioned by name in some sources, others are not discussed at all. Considering his works of authorship and translation, as well as the position he held in the palace, it has been concluded that an academic study on this scholar and his works is warranted. In addition, is valuable to present the tafsīr of Sūrat al-Faṭḥ, to the scholarly community, as the manuscript is housed not in an official library, but solely in the private collection of a rural ulema family. This article, therefore, analyzes the life and works of Sayyid Muḥammad Lubbī Efendi and his treatise, *Tuḥfet al-Faṭḥiyya*, and provides an edited version of the text. In this way, a lost links in the Ottoman tafsīr heritage will be brought to light, and a new work will be added to the literature of independent commentaries on *Sūrat al-Faṭḥ* written during the Ottoman period.

Keywords: Tafsīr, Ottoman, Sūrat al-Faṭḥ, Lubbī, Tuḥfat al-Faṭḥiyya, Numanzādes

Giriş

Kur'ân-ı Kerîm nazil olmaya başladığı andan itibaren onu anlama çabalarının bir neticesi olarak tefsir ilmi ortaya çıkmış ve zamanla bu faaliyetlerin artarak devam etmesi üzerine büyük bir tefsir literatürü oluşmuştur. Bu literatüre bakıldığında Kur'ân'ın tamamını tefsir eden çalışmaların önemli bir yekûn tuttuğu ve çeşitli nedenlerden dolayı tamamlanamayıp eksik kalan tefsirlerin de olduğu görülmektedir. Bununla birlikte özellikle ilerleyen asırlarda müstakil telifler yerine daha önce yazılan eserlerin tamamı ya da bir bölümü üzerine şerh, hâşiye, ta'lik ve tercüme çalışmalarının yapıldığı da malumdur. Yine bu tür çalışmaların yapıldığı dönemlerde tam tefsir yazmak yerine Kur'ân'ın belli sûrelerini ya da âyetlerini ele alan ve sûre tefsiri veya âyet tefsiri diye tabir edilen müstakil eserlerin yazıldığı da bilinmektedir. Bu çalışmaların Osmanlı döneminde ve Osmanlı topraklarında da oldukça yoğun olduğu göze çarpmaktadır. Bu bağlamda genellikle Fâtîha, İhlâs, Yâsîn, Mülk, Nebe' gibi sûrelerin müstakil tefsirleri yapılmıştır.^[1]

Müstakil tefsiri yapılan sûrelerden biri de Fetih sûresidir. Nitekim bir fütuhât devleti olan Osmanlı devletinde Fetih sûresi tefsiri yazmak bir gelenek haline gelmiştir. Osmanlı uleması elde edilen zaferleri anlatmak ve cihada giden devlet adamları ile mücahitleri teşvik etmek için müstakil Fetih sûresi tefsirleri yazmışlardır.^[2] Bir kısmı hakkında akademik çalışmalar da yapılan^[3] bu sûre tefsirlerinin tespit edilebilenlerinin birkaçı şunlardır: Allâmek Muhammed b. Mûsâ el-Bosnevî (öl. 1046/1636-1637), *Tefsîru sûreti'l-Feth*; Abdullah b. Mehmed Salih b. İsmail el-Eyyübî (öl. 1252/1836), *Tefsîru sûreti'l-Feth*; İsa b. Ahmed el-Hoşnavî (öl. 1200/1786), *Tefsîru sûreti'l-Feth*; Yusuf b. Muhammed Şahi b. Muhammed Can el-Karabağî (öl. 1035/1625), *Risâle fî tefsîri sûreti'l-Feth*; Şemseddin Muhammed b. Hamza el-Fenarî (Molla Fenarî) (öl. 834/1431), *Tefsîru sûreteyi'l-Kadr ve'l-Feth*; Mehmed Emin b. Sadreddin eş-Şirvanî (öl. 1036/1627), *Tefsîru sûreti'l-Feth*;^[4] Abdülhay b. Saçlı İbrahim el-Celvetî el-Edirnevî (öl. 1117/1705), *Fethu'l-beyân li-husûli'n-nasr ve'l-feth ve'l-emân*;^[5] Şeyh Mustafa b. Şeyh Yusuf (öl. 1203/1788/1789), *Tefsîr-i Sûre-i Fetih*.^[6]

Müstakil Fetih sûresi tefsiri yazarlardan biri de Osmanlı sarayında kütüphane müdürü olarak görev yapan Seyyid Muhammed Lübbî Efendi'dir. Lübbî Efendi, Şark İslâm Klasikleri arasında yer alan eş-Şifâ, Meşâriku'l-Envâr, Vikâyetü'r-Rivâye, el-Müstetraf ve et-Tarîkatü'l-Muhammediyye

- [1] Osmanlı dönemi tefsir literatürü için bk. Muhammet Abay, "Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsirle İlgili Eserler Bibliyografyası", *Divân: İlmî Araştırmalar* 6/1 (1999), 249-303; Muhammet Abay, "Osmanlı Dönemi Dirayet Tefsirleri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 18/9 (2011), 67-137; Ziya Demir, *XIII-XVI. Y.Y. Arası Osmanlı Müfessirleri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006), 79-506; İshak Doğan, *Osmanlı Müfessirleri* (İstanbul: İz Yayıncılık 2011), 31-230; M. Suat Mertoğlu, "Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemi Kur'an ve Tefsir Literatürüne Toplu Bir Bakış -Birincil Eserler ve Onlara Dair İncelemeler-", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 18/9 (2011), 9-66; Şükrü Maden, "Osmanlılarda el-Keşşâf ve Envârü't-Tenzîl Hâşiyeleri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 18/9 (2011), 241-273; Abdülhamit Bırışık, "Osmanlı Döneminde Türkçe Tefsirler", *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'an Tefsirine Hizmetleri -Tebliğler ve Müzakereler- Tartışmalı İlmî Toplantı 21-22 Ekim 2011* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 199-240; Murat Kaya, *Tanzimat Sonrasındaki Tefsir Faaliyetleri, Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'an Tefsirine Hizmetleri -Tebliğler ve Müzakereler- Tartışmalı İlmî Toplantı 21-22 Ekim 2011*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 301-338; Hidayet Aydar, "17. Asır Osmanlı Tefsir Hareketine Panoramik Bakış", *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler) - XVII. Yüzyıl*, ed. Hidayet Aydar-Ali Fikri Yavuz (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 59-206.
- [2] Şükrü Maden, "Osmanlı 17. Yüzyılında Süfî Müfessir Abdülhay Celvetî ve Fetih Sûresi Tefsiri", *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler) - XVII. Yüzyıl*, ed. Hidayet Aydar- Ali Fikri Yavuz (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 208.
- [3] Hüseyin Yaşar, "Beylikler Dönemi Müfessirlerinden Şihabüddin Sivasî'nin Fetih Suresi Tefsiri ve Dönemin Fetih Anlayışı", *Uluslararası Batı Anadolu Beylikleri Tarih, Kültür ve Medeniyet Sempozyumu -I Aydınogulları Tarihi 04-06 Kasım 2010 (Bildiriler)*, haz. Mehmet Ersan vd. (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013), 447-459; Enfel Doğan-Milad Salmani, "XVIII. Yüzyılda Yazılmış Olan Bir Tefsir: Şeyh Mustafa'nın Fetih Suresi Tefsiri", *Asos Journal: The Journal of Academic Social Science* 4/24 (2016), 395-405; Maden, "Abdülhay Celvetî ve Fetih Sûresi Tefsiri", 207-240.
- [4] Abay, "Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsir ile İlgili Eserler Bibliyografyası", 249-303.
- [5] Müellifin bu Arapça sûre tefsirine ilaveten bir de Türkçe Fetih sûresi tefsiri vardır. Maden, "Abdülhay Celvetî ve Fetih Sûresi Tefsiri", 207-240.
- [6] Doğan-Salmani, "Şeyh Mustafa'nın Fetih Suresi Tefsiri", 395-405.

gibi mühim eserleri tercüme eden ve buna ilaveten bazı eserler de telif eden on sekizinci asrın âlimlerinden biridir. Yazma olarak günümüze ulaşan eserlerinin nüshaları genelde saray erkânı için istinsah edildiklerinden dolayı mükemmel bir hatla yazılmış, son derece müzeyyen ve oldukça iyi muhafaza edilmiştir. Ne var ki bu önemli âlim ve eserleri ile ilgili bu güne kadar herhangi bir çalışma yapılmamıştır. Sadece bazı kaynaklarda eserlerinin bir kısmının adı zikredilmiştir. Ancak ona ait olan bir eser var ki bu eser kaynaklarda zikredilmediği gibi resmi kütüphanelerde de izine rastlanmamıştır. Fetih sûresinin müstakil tefsiri olan *Tuhfetü'l-Fethiyye*^[7] isimli bu eser sadece Numanzâdeler Aile Kütüphanesi'nde bulunmaktadır.^[8] Zikrettiğimiz bu özelliklerinden dolayı bahsi geçen müellifin ve eserlerinin çalışılmasının gerekli olduğu düşünülmüştür. Bundan dolayı müellifin hayatı, eserleri ve Fetih sûresi tefsiri bir makale çerçevesinde ele alınacak ve bu sayede müstakil bir Fetih sûresi tefsiri daha araştırmacıların istifadesine sunulacaktır.

1. Seyyid Muhammed Lübbî Efendi'nin Hayatı

Seyyid Muhammed Lübbî Efendi'nin doğum tarihi ve doğum yeri kesin olarak bilinmemektedir. Ancak Nuruosmaniye Kütüphanesi 3737 numarada kayıtlı *Esne't-tuhaf fi tercemeti'l-Müstetraf* isimli eserinin hâtimesinde ismi "Seyyid Muhammed Lübbî İbn Yahya el-Ednâ" şeklinde geçmektedir.^[9] Bu bilgiye göre asıl adı Muhammed,^[10] babasının adı Yahya, lakabı ise Lübbî'dir. Seyyid unvanı, onun Hz. Peygamber'in soyundan geldiğine işaret etmektedir. Bağdatlı İsmail Paşa,^[11] babasının adını Abdullah olarak kaydederse de, bizzat müellifin eserlerinde yer alan "İbn Yahya el-Ednâ" ifadesi bu bilginin hatalı olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla babasının adının Yahya olduğu daha güvenilir bir veridir. Kaynaklarda "Lübbî Hafız" sanı ile anılmaktadır.^[12]

Lübbî Efendi'nin nerede eğitim gördüğüne, kimlerden ders aldığına veya hangi medreselerde öğrenim gördüğüne dair açık bir bilgi mevcut değildir. Ancak sahip olduğu ilmî birikim ve kaleme aldığı eserlerden hareketle, klasik medrese eğitimi aldığı ve özellikle tefsir, hadis, Arap dili ve edebiyatı alanlarında iyi yetiştigi söylenebilir.

Lübbî Efendi'nin hayatı boyunca çeşitli ilmî ve idarî görevlerde bulunduğu anlaşılmaktadır. *Tekmiletü't-Terceme 'ale't-Tarîkati'l-Muhammediyye* ve *Esne't-tuhaf fi tercemeti'l-Müstetraf* isimli eserlerinde kendisini "Hâfız-ı Kütüphâne-i Hümayûn"^[13] (Saray Kütüphanesi Sorumlusu) olarak tanıtmaktadır. Bu ifade, onun Osmanlı sarayında kütüphane sorumlusu olarak çalıştığını

[7] Aile kütüphanesinde bulunan söz konusu eserden beni haberdar eden, böyle bir çalışma yapmam için teşvikte bulunan ve eseri incelememe imkân sağlayan Doç. Dr. Şenol Saylan'a teşekkür ederim.

[8] Numanzâdeler Aile Kütüphanesi, 1700'lü yılların başlarında, Trabzon'un Çaykara yöresine yerleşen, bölgenin dinî ve ilmî hayatına büyük katkı sağlayan, Cumhuriyet'e kadar dedeleri Numan b. Mustafa'ya nispetle "Numanzâdeler" diye bilinen ve birkaç nesil ilim adamı yetiştirmiş bir ailenin günümüze intikal eden kitaplarından oluşmaktadır. Söz konusu kütüphanede vaktiyle yaklaşık 2000 cilt kitap olduğu ifade edilmekteydi. Ne var ki çeşitli nedenlerden dolayı bu kütüphanedeki kitapların önemli bir kısmı zayı olmuş, bir kısmı ise yöredeki farklı aile kütüphanelerine intikal etmiştir. Ailenin günümüzdeki varislerinin ellerinde ise 100 cildi aşkın yazma eser ile bir o kadar da matbu eser kalabilmiştir. Şenol Saylan, "Çaykara'da Bir Ulemâ Ailesi: Numanzâdeler", *I. Uluslararası Geçmişten Günümüze Trabzon'da Dini Hayat Sempozyumu (Bildiriler Kitabı)*, ed. Şenol Saylan-Betül Saylan (İstanbul: Değişim Yayınları, 2016), 1/355-375.

[9] Seyyid Muhammed Lübbî, *Esne't-tuhaf fi tercemeti'l-Müstetraf* (İstanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 03737), 464b.

[10] *Tekmiletü't-Terceme* isimli eserin mukaddimesinde yazar adı Muhammed şeklinde harekeli olarak verildiği için Mehmed yerine Muhammed şeklindeki kullanım tercih edilmiştir. Seyyid Muhammed Lübbî, *Tekmiletü't-Terceme 'ale't-Tarîkati'l-Muhammediyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye, 00696), 3a.

[11] Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli 'alâ Keşfi'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, haz. Mehmet Şerefettin Yalıtıkaya-Kilisli Rifat Bilge (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1971-1972), 2/400; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*, tsh. Kilisli Rifat Bilge-İbnülemin Mahmûd Kemâl İnâl (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1951-1955), 2/343.

[12] Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333), 2/12; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi: Tabakâtü'l-müfessirîn* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973), 2/719.

[13] Lübbî, *Tekmiletü't-Terceme 'ale't-Tarîkati'l-Muhammediyye* (Süleymaniye, 00696), 3a; Lübbî, *Esne't-tuhaf fi tercemeti'l-Müstetraf* (Nuruosmaniye, 03737), 464b.

göstermektedir. Devlet Arşivleri'nde yer alan Hicrî 29 Rebûlevvel 1193 (16 Nisan 1779) tarihli bir belgede ise "Diyarbakir Kadısı Muhammed Lübbî" olarak anılmaktadır.^[14] Ayrıca Nuruosmaniye Kütüphanesi'ndeki bir *Rûznâmçe*'de 1157 yılında tutulan bir kayıta da "Viranşehir Kadısı es-Seyyid Muhammed Lübbî" şeklinde geçmektedir.^[15] Bu bilgiler onun hem Viranşehir hem de Diyarbakır kadılığı görevlerini yürüttüğünü ortaya koymaktadır.

Lübbî Efendi, hem telif hem de tercüme eserler kaleme almıştır. Bu eserleri genellikle Sultan I. Mahmud (1143/1730-1168/1754) döneminde yazmıştır. Çalışmalarını Dârüssaâde Ağası Beşir Ağa'nın^[16] iltiması ile yürüttüğü anlaşılmaktadır. Bu durum, Beşir Ağa ile yakın ilişkisi olduğunu düşündürmektedir. Ayrıca eserlerinin mukaddimelerinde Sultan I. Mahmud'a (1730-1754) yönelik saygı ifadeleri, padişahla da doğrudan tanışıklığı olabileceğine işaret etmektedir. İrfan Polat, Lübbî Efendi'yi divan şairleri arasında zikretmiş, ancak onun şiirleri hakkında herhangi bir örnek ya da kaynak göstermemiştir. Yine Polat, memleketi olarak bir yerde Bursa, başka bir yerde ise Diyarbakır'ı anmış, ancak bu hususta da kaynak belirtmemiştir.^[17] Bu çelişkiler, Lübbî Efendi'nin memleketi hakkında net bir sonuca ulaşmayı güçleştirmektedir.

Lübbî Efendi'nin vefat tarihi hakkında farklı bilgiler mevcuttur. *Osmanlı Müellifleri*, vefat tarihini 1166/1752-1753 olarak verirken;^[18] Bağdatlı İsmail Paşa bu tarihi 1195/1781 olarak kaydetmiştir.^[19] Ayrıca Karabulut, onun 1166 yılında kaleme aldığı bir eserinden hareketle bu tarihten sonra vefat ettiğini belirtmiştir.^[20] Günümüzde 1193 tarihli belgelerde adına rastlanması, 1195 tarihinin daha isabetli olabileceğini göstermektedir. Ancak bu tarih de kesinlik arz etmediğinden ona da ihtiyatla yaklaşılmalıdır. Lübbî Efendi ile ilgili yeni bilgi ve belgeler ortaya çıktıkça hayatına dair bazı detaylara daha ulaşılacağı düşünülmektedir.

2. Eserleri

Bursalı, onun *Lübbü't-tefâsîr fî ma'rîfet-i esbâbi'n-nüzûl ve't-tefsîr* isiminde bir tefsirinin, *Îrâde-i Cüz'îyye* isiminde bir risâlesinin olduğunu, *eş-Şifâ*, *Meşâriku'l-Envâr*, *Vikâyetü'r-Rivâye* ve *el-Müsettraf* isimli eserleri tercüme ettiğini ve bunların matbu olmadığını zikretmiştir.^[21] Ancak iki farklı araştırmacı, Bursalı'nın Lübbî'ye atfettiği fıkıhla ilgili *Vikâye*^[22] tercümesinin nüshalarına ulaşamadıklarını belirtmişlerdir.^[23] Biz de tüm aramalarımıza rağmen müellifin sözü geçen eseri

[14] Osmanlı Arşivi (BOA), [C.MF.] No. 123, Gömlek No. 6104.

[15] *Rûznâmçe* (Nuruosmaniye Kütüphanesi, 05193-43), 18b.

[16] Osmanlıda on sekizinci yüzyıl içerisinde peş peşe Dârüssaâde ahalığı yapan üç Beşir Ağa bulunmaktadır. Bunlardan biri "Hacı" sanıyla bilinen Beşir Ağa olup 1159/1746 yılında onun yerine Moralı lakabıyla bilinen Beşir Ağa geçmiştir. 1752'de Moralı Beşir Ağa'nın görevden alınması üzerine onun yerine başka bir Beşir Ağa Dârüssaâde ağası olmuştur. Abdülkadir Özcan, "Beşir Ağa, Moralı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 4 Mayıs 2024); Abdülkadir Özcan, "Beşir Ağa, Hacı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 4 Mayıs 2024). Lübbî Efendi'nin bu çalışmada ulaşılabilen eserlerinin üzerinde telif tarihi bulunanları dikkate alındığında Moralı Beşir Ağa'nın emriyle ve himayesiyle yazıldıkları anlaşılmaktadır. Ancak Lübbî Efendi'nin Beşir Ağa'nın iltiması ile yazdığını belirttiği ve üzerlerinde telif tarihi bulunmayan eserlerini bazı ipuçlarından hareketle Moralı Beşir Ağa'nın yazdığını düşünülse de tam olarak hangi Beşir Ağanın yazdığını konusunda kesin bir kanaate varılamamıştır. Dolayısıyla müellifin yaşadığı dönem dikkate alındığında tarihsiz olan eserlerini bahsi geçen üç Beşir Ağa'dan herhangi birinin emriyle yazmış olabileceği söylenebilir.

[17] İrfan Polat, "Lübbî, Seyyid Mehmed Efendi", *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü* (Erişim 25 Kasım 2023).

[18] Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 2/12.

[19] Bağdatlı, *Îzâhu'l-meknûn*, 2/400; Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ârifin*, 2/343.

[20] Ali Rıza Karabulut, Ahmet Turan Karabulut, *Mu'cemü't-târîhi't-türâsi'l-İslâmi fî mektebâti'l-âlem* (Kayseri: Dâru'l-Akabe, 2001), 5/3333.

[21] Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 2/12.

[22] Kısaca *el-Vikâye* olarak bilinen *Vikâyetü'r-rivâye fî mesâ'ili'l-Hidâye*, Hanefî mezhebinde "mütûn-i erbaa" veya "mütûn-i selâse" diye anılan özlü fıkıh metinleri arasında yer alan bir eserdir. Osmanlı döneminde bazı âlimler tarafından Türkçe çevirisi yapılmıştır. Murteza Bedir, "Vikâyetü'r-Rivâye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 3 Mayıs 2024).

[23] Sadık Yazar, "Osmanlı Döneminde Fıkıh Sahasında Yapılmış Türkçe Tercüme", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/23 (2014), 70; Yusuf Bulutlu-Bünyamin Bulutlu, "Kurd Efendi ve Vikâye Tercümesi", *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi* 8 (Eylül 2022), 101.

ile *İrâde-i Cüz'îyye Risâlesi* ve *Meşâriku'l-Envâr*^[24] *Tercümesi*'nin nüshalarının izine rastlayamadık. *Lübbü't-tefâsîr fî ma'rîfet-i esbâbi'n-nüzûl* isimli eserinin ise Mısır'daki Hidîviyye Kütüphanesi,^[25] 8517 numarada kayıtlı olduğu tespit edilmiştir. Katalogda 510 varak olduğu bildirilen eser temin edilememiştir.^[26] *Osmanlı Müellifleri*'ne ilave olarak *Sahn-ı Semân'dan Darülfünûn'a* adlı çalışmada da bu eserlerin isimleri zikredilmiş^[27] ancak nüshalarına dair herhangi bir bilgi verilmemiştir. Muhtemelen bu çalışmada da *Osmanlı Müellifleri*'nden istifade edilmiştir. Öte yandan Bursalı Mehmet Tahir bu eserleri kitabında zikrettiğine göre nüshalarını bir yerlerde görmüş olmalıdır. Bu nüshaların bir gün ortaya çıkacağı ümit edilmektedir. Ayrıca bu çalışmada kataloglar yardımıyla müellifin daha önce kaynaklarda adı hiç zikredilmeyen *Tuhfetü'l-Fethiyye, Şerhu'l-Eşkâlî's-Seb'a ve'l-Hurufî's-Seb'a, Ravzû'l-ahyârî'l-müntehab min Rebî'i'l-eberrâ tercümesi* isimli eserlerine ulaşılmıştır. Burada müellifin ulaşılabilen bütün eserleri ve onların nüshaları hakkında kısaca bilgi verilecektir.

2.1. Esne't-tuhaf fî tercemeti'l-Müstetraf

İbşîhî'nin (öl. 854/1450 [?]) *el-Müstetraf*^[28] adlı eserinin tercümesidir. Bu tercüme Sultan I. Mahmud (1730-1754) zamanında Dârüssaâde ağalarından (Moralı) Beşir Ağa'nın (öl. 1165/1752) talebiyle yapılmıştır. Tercümenin şu ana kadar iki nüshası tespit edilebilmiştir. Bunlardan bir tanesi Nuruosmaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye Koleksiyonu, 03737 numarada yer alan 464 yapraktan müteşekkil bir nüshadır. Arap harfli olup nesih hatla yazılmıştır. Eserin 1a sayfasında III. Osman tuğralı vakıf mührü, İbrahim Hanif isimli bir zâta ait mühür ile vakıf notları vardır.

Mütercim mukaddimede kendini Seyyid Muhammed Lübbî diye tanıtır ve eseri *Esne't-tuhaf fî tercemeti'l-Müstetraf* diye isimlendirdiğini zikreder.^[29] Hâtıme sayfasında da tam adını verip eserin tercümesini h. 1162 (m. 1749) senesi Cemâziyelâhir ayının sonunda tamamladığını ve başlangıcı ile bitişi arasında 16 ay olduğunu ve buna benzer bazı önemli bilgileri ifade eder. Bu nüshanın müstensihisi ise es-Seyyid Halîl b. eş-Şeyh Ali'dir.^[30]

Diğer nüshası Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi Koleksiyonu, 00341 numarada olup 447 yapraktır. Arap harfli ta'lik hatla yazılmıştır. Ferağ kaydından anlaşıldığına göre Tahir diye meşhur Mehmed isimli bir zât tarafından hicri 1220 senesinde istinsah edilmiştir.^[31]

[24] *Meşârik*, Radiyyüddin es-Sâgânî'nin (öl. 650/1252), derlediği bazı sahih hadisleri nahiv konularına göre düzenlediği eseridir. Eser İslâm dünyasında büyük ilgi görmüş ve çeşitli dillere de çevrilmiştir. Bu dillerden biri de Türkçedir. Ahmed Taib'in, *Ahmedü'l-âsâr* adıyla tercüme ettiği ve Muharrem 1122'de (Mart 1710) tamamladığı eser Türkçe tercümelerden biridir. (İbrahim Hatipoğlu, "Meşâriku'l-Envârî'n-Nebeviyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 27 Kasım 2023). Çağdaşı olan Lübbî Efendi'nin de bir tercümesi olduğu ifade edilse de bu esere şimdilik ulaşamamıştır.

[25] Tarihi süreçte Dârü'l-kütübî'l-Hidîviyye, Dârü'l-kütübî's-Sultâniyye gibi isimler alan bu kütüphanenin ismi son olarak Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiku'l-Kavmiyye/Dârü'l-kütübî'l-Misriyye olarak değiştirilmiştir. Ali Es'ad Ali Rahmi, "Dârü'l-Kütübî'l-Misriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 7 Mayıs 2024).

[26] Müellif adı katalogda Muhammed b. Abdullah diye geçmektedir. Aynı şekilde Lübbî es-Seyyid Muhammed diye de kayıtlıdır. Vefat tarihi de 1195 olarak verilmiştir. bk. Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiku'l-Kavmiyye, nr. 8517, <http://www.darelkotob.gov.eg/> (Erişim 15 Mayıs 2024). Kitabın mikrofilmli temin edilemediği için katalogdaki bilgiler teyit edilememiştir. Kanaatimize göre İsmail Paşa da müellifin adını ve vefat tarihini katalogdaki bu bilgilerden hareketle Muhammed b. Abdullah ve 1195 şeklinde zikretmiştir. bk. Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâhu'l-meknûn*, 2/400; *Hediyyetü'l-ârifin*, 2/343.

[27] bk. Ahmet Hamdi Furat vd. (ed.), *Sahn-ı Semân'dan Darülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler) XVIII. Yüzyıl* (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları 2018), 335, 350, 365, 381.

[28] İbşîhî'nin (öl. 854/1450 [?]) *el-Müstetraf fî külli fennin müstetraf* adıyla ansiklopedik bir antoloji niteliğinde kaleme aldığı bir eserdir. Eserin farklı ülkelerde çok sayıda baskısı yapılmıştır. Üzerinde birçok ihtisar ve tercüme çalışması da bulunmaktadır. Ekmekçizâde Ahmed Efendi'nin yaptığı Türkçe bir tercümeyi de Sahaflar Şeyhizâde Esad Efendi gözden geçirmiş ve bu çeviri *Mahmûdü'l-eser fî tercemeti'l-Müstetrafî'l-müste'ser* ismiyle yayımlanmıştır (İstanbul: 1261-1263). Hulusi Kılıç, "İbşîhî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 3 Aralık 2023).

[29] Lübbî, *Esne't-tuhaf fî tercemeti'l-Müstetraf* (Nuruosmaniye, 3737), 1b.

[30] Lübbî, *Esne't-tuhaf fî tercemeti'l-Müstetraf* (Nuruosmaniye, 3737), 464b.

[31] Seyyid Muhammed Lübbî, *Esne't-tuhaf fî tercemeti'l-Müstetraf* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, 341), 447b.

Mütercim, tercümeyle başlamadan önce Arapça ve Farsça terkiplerin yoğunlukta olduğu bir mukaddimeye yer vermiştir. Bu mukaddime besmele, hamdele ve salveleden sonra Şeyh ve İmam Muhammed b. Ahmed el-Hatîb el-İbşîhî'nin fenn-i edebiyatta seksen dört babı müştemil telîf ve tasnif buyurdıkları *Müstetraf* isimli kitabı tercüme edeceğini ifade etmiş ve kitabın muhtevasının özetini vermiştir. Ardından dönemin padişahı Sultan Muhammed Han (1648-1687) oğlu Sultan Mustafa Han (1695-1703) oğlu Sultan Mahmud Han'a (1730-1754) edebî bir dille dualar edip övgülerde bulunmuştur. Daha sonra benzer bir üslupla Beşir Ağa ile ilgili dua ve övgü cümleleri kurmuştur. Akabinde kendisini Seyyid Muhammed Lübbî diye takdim etmiş ve bu tercümeyi Beşir Ağa'nın emri ile yaptığını beyan etmiştir. Tercümeyi de bizzat kendisi *Esne't-tuhaf fi tercemeti'l-Müstetraf* şeklinde isimlendirmiştir.^[32]

İbşîhî bu eseri, ansiklopedik bir antoloji tarzında yazmıştır. Mukaddime, önceki âlimlerin ahlâk, kıssa, tarih, öğüt, hikmet, şiir gibi çeşitli türlerden örnekler topladıklarını ve bu müelliflerin bahsi geçen türlerden sadece biriyle ön plana çıktığını, ancak kendisinin onlardan farklı olarak burada yer verdiği türlerin en güzel örneklerini bir araya topladığını zikretmiştir. Temel kaynak olarak İbn Abdürabbih'in (öl. 328/940) *el-'İkdü'l-ferîd*'i ile Zemahşeri'nin (öl. 538/1144) *Rebî'u'l-ebâr*'ını kullandığını belirtmiştir. Ancak Kılıç, onun bunlardan başka çok sayıda kaynaktan da faydalandığını ifade etmiştir.^[33]

el-Müstetraf, seksen dört babdan oluşacak şekilde tertip edilmiştir. Müellif mukaddime bu babları sırasıyla tek tek saymış ve başlıklarını zikretmiştir. Bu bablarda İslâm'ın temel prensiplerine, maddi ve manevi hayata, siyasî, sosyal, kültürel ve tarihî olaylara ve buna benzer hayatın hemen her yönünü ilgilendiren çeşitli konulara yer verilmiştir. Müellif önce âyet ve hadislerle konuyu ele almış, ardından tarihî bilgiler vermiş ve yeri geldikçe hikâyeler ve şiirler de nakletmiştir. Zaman zaman kendi şiirlerini zikrettiği de olmuştur.^[34]

2.2. Tekmiletü't-Terceme 'ale't-Tarîkatî'l-Muhammediyye

Eser, Birgivî'nin (öl. 981/1573) *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye* adlı eserinin tercümesidir. Bu tercüme de Dârüssaâde'nin meşhur ağalarından (Moralı) Beşir Ağa'nın emriyle Sultan Gazi I. Mahmud (1730-1754) zamanında yazılmıştır. Tespit edilebilen tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye Koleksiyonu, 00696 numarada olup 387 yapaktır. Arap harfli mükemmel bir nesih hatla yazılmıştır. Serlevha tezhip ve tezyin yönüyle mükemmel bir sanat ürünüdür. Cedveller baştan sona müzehheptir. Başlık ve işaretler kırmızı renklidir. Eser tamdır ve çok iyi korunmuştur. Eserde tashîhât, ta'likât ve havâmiş vardır. 1a varakta, Dârüssaâde Ağası Beşir Ağa şahıs mührü ile Süleymaniye Kütübhanesi vakıf mührü bulunmaktadır. Yine burada Sultan III. Osman'ın, "el-Hamdü li'l-lâhillezî hedânâ li-hâzâ ve mâ künnâ li-nehtediye levlâ en hedânallâh Vakf-ı Osman Han b. Mustafa Şah el-Muzaffer Dâ'imâ" yazılı vakıf mührü yer almaktadır.

Lübbî Efendi mukaddime kendini "Hâfız-ı Kütüphâne-i Hümâyûn Seyyid Muhammed Lübbî" şeklinde takdim etmekte ve eseri *Tekmiletü't-Terceme 'ale't-Tarîkatî'l-Muhammediyye* diye isimlendirdiğini belirtmektedir.^[35] Hâtıme sayfasında müellif eser adını mukaddime geçtiği şekliyle vermiş ve kendini "es-Seyyid Muhammed Lübbî Hâfız-ı'l-Kütübi's-Sultânî" diye takdim etmiştir. Mukaddime olduğu gibi burada da Sultan I. Mahmud'a (1730-1754) ve Beşir Ağa'ya dualar etmiştir. Bu eseri 1163 senesi Rebîülevvel ayında yazmaya başladığını ve 1164/1751 senesi Rebîülevvel ayında tamamladığını kaydetmiştir.^[36]

[32] Lübbî, *Esne't-tuhaf fi tercemeti'l-Müstetraf* (Nuruosmaniye, 3737), 1b-3a; Lübbî, *Esne't-tuhaf fi tercemeti'l-Müstetraf* (Halet Efendi, 341), 1b-3a.

[33] Kılıç, "İbşîhî".

[34] Lübbî, *Esne't-tuhaf fi tercemeti'l-Müstetraf* (Nuruosmaniye, 3737), 3a-4b; Kılıç, "İbşîhî".

[35] Lübbî, *Tekmiletü't-Terceme 'ale't-Tarîkatî'l-Muhammediyye* (Süleymaniye, 00696), 3a.

[36] Lübbî, *Tekmiletü't-Terceme 'ale't-Tarîkatî'l-Muhammediyye* (Süleymaniye, 00696), 387a.

Eserin 1b-3a varakları arası mukaddimeye ayrılmıştır. Mütercim bu mukaddime de âdeti olduğu üzere oldukça ağıdalı bir dil kullanmıştır. Arapça ve Farsça terkipler yoğunluktadır. Edebî, tarihî ve içerik yönünden oldukça değerli bir mukaddimedir. Mütercim besmele, hamdele ve salveleden sonra Birgivî'nin ilmî otoritesi ve faziletinden bahsetmiştir. Ardından eserin önemini ortaya koyan cümleler kurmuş ve bu eseri tercüme etme sebebini tafsilatlı bir şekilde anlatmıştır. Onun anlat-tıkları şöyle özetlenebilir: *Tarîkat-ı Muhammediyye* isimli eser Kur'ân-ı Kerîm âyetlerini, hadîs-i şerîfleri, i'tikâdî meseleleri ve buna benzer konuları mükemmel bir belâğî ve edebî üslupla ele almıştır. İlim talebeleri bu eseri anlamada bazı zorluklarla ve güçlüklerle karşılaşmaktadırlar. Bu zorlukların aşılabilmesi için "Tarîkatçı Efendi" diye meşhur olan merhum Seyyid Mustafa Efendi bu kitabın tamamını değilse bile hiç olmazsa her mümine bilmesi lazım gelen kısmını tercüme edip açıklamak istemiştir. Bu maksatla, ikinci faslın birinci babını tercüme etmiştir. Daha sonra tercümeyi tamamlamaya niyet etse de vefat ettiğinden bu emeline ulaşamamıştır. Yarım kalan bu işi tamamlamayı Dârüssaâde Ağası Beşir Ağa bana emir buyurmuştur. Ben de bunun üzerine eseri oldukça sade ve anlaşılır bir dil kullanarak, her türlü kapalılıkları gidererek Türkçeye tercüme etmeye karar verdim.^[37]

Mütercim, özetlediğimiz bu ifadelerinden sonra mukaddime de dönemin padişahı Sultan Muhammed Han oğlu Sultan Mustafa Han oğlu Sultan Gazi Mahmud Han'a (1730-1754) ve devle-tine dualar edip methiyeler düzmüştür. Aynı şekilde Dârüssaâde Ağası Beşir Ağa için de benzer sözler sarf etmiştir. Ayrıca onun fakir ve garipleri kollayıp gözettiğini, âlimleri sevdiğini, faziletli kimselere ikramda bulunduğunu ve buna benzer meziyetlere sahip olduğunu da kaydetmiştir.^[38]

Birgivî'nin *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye ve's-sîretü'l-Ahmediyye* adlı bu eseri Osmanlı ilim ve kültür hayatında çok etkili olmuş ve yaygın bir ilgiye mazhar olmuştur. Eser çok çeşitli konuları ele almakla birlikte asıl hedefi itikatta Mâtürîdî, amelde Hanefî mezhebinin görüşleri etrafında takva bilinci kazanmış ahlaklı nesiller yetiştirmektir. Bab adı verilen üç ana bölüm ve her bölüm de fasıl adı verilen üç alt bölüme ayrılacak şekilde tertip edilmiştir.^[39]

2.3. Tercemetü's-Şifâ' fî şemâilî sâhibi'l-İstifâ

Eser Kadî İyâz'ın (öl. 544/1149) *eş-Şifâ' bi-ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ* adlı eserinin tercümesidir. Bu tercüme de Dârüssaâde ağası (Moralî) Beşir Ağa'nın emriyle Sultan Gazi I. Mahmud (1730-1754) zamanında kaleme alınmıştır. Eserin bir nüshası, Tire İlçe Halk Kütüphanesi, Necip Paşa Bölü-mü, nr. 126'da mevcuttur. Bu nüsha tam olup hattı okunaklı ve iyi muhafaza edilmiştir. Serlevha müzehheb ve müzeyyendir. Zahriyede Mehmed Necip adına mühür ve vakıf kaydı vardır. Müellif ve eser adı hem mukaddime de hem de hâtimede geçmektedir. Ferağ kaydından anlaşıldığına göre tercüme 1161/1748 senesinde tamamlanmıştır. Eserin Almanya Milli Kütüphanesi (Berlin), Türkçe Yazmaları Bölümü, Ms.or.oct.1635'te bir nüshası daha kayıtlıdır.^[40]

Bu eserin mukaddimesinde de öncekilere benzer bir üslup takip edilmiştir. Besmele, hamdele ve salveleden sonra mütercim bazı konulara temas etmiştir. Ardından dönemin padişahı Sultan Muhammed Han oğlu Sultan Mustafa Han oğlu Sultan Mahmud (1730-1754) Han'a, Dârüssaâde ağası Beşir Ağa'ya ve kitabın yazarı Kadî İyâz'a dua ve methiyede bulunmuştur. Yer yer sözlerini bazı beyitlerle tezyin etmiştir. *eş-Şifâ'* isimli eserle ilgili de övücü ifadeler kullanmış ve sahip olduğu birçok özellik ve öneme binaen bir hayra öncülük etmek üzere bu eseri tercüme ettiğini ifade etmiştir.^[41]

[37] Lübbî, *Tekmiletü't-Terceme 'ale't-Tarîkatî'l-Muhammediyye* (Süleymaniye, 00696), 1b-3a.

[38] Lübbî, *Tekmiletü't-Terceme 'ale't-Tarîkatî'l-Muhammediyye* (Süleymaniye, 00696), 1b-3a.

[39] Huriye Martı, "et-Tarîkatü'l-Muhammediyye", *Türkiye Diyanet Vakıf İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 4 Aralık 2023).

[40] Almanya Milli Kütüphanesi, "Türkçe Yazmaları" (Erişim 10 Mart 2024).

[41] Seyyid Muhammed Lübbî, *Tercemetü's-Şifâ' fî şemâilî sâhibi'l-İstifâ* (İzmir: Tire İlçe Halk Kütüphanesi, Necip Paşa, 126) 1b-3a.

Kadî İyâz, *eş-Şifâ* adlı eserini Hz. Peygamber'in davetine icabet eden müslümanların ona olan bağlılığını arttırmak, sünnetine sımsıkı bağlanmalarını temin etmek, imanlarını kuvvetlendirmek gibi gayelerle yazdığını ifade etmiştir. Eser dört bölümden müteşekkildir. Birinci bölümde Hz. Peygamber'in maddî ve manevî güzellikleri, Yüce Allah indindeki değeri ve kendisine bahşedilen mucizeler; ikinci bölümde ona itaat etme, onu her yönüyle sevmek, kendisine selâtüselâm getirme konuları; üçüncü ve esas bölümde Hz. Peygamber'de bulunabilecek ve bulunamayacak hususlar, onun korunmuşluğu ve insan olması yönüyle yaptığı şeyler; dördüncü bölümde Hz. Peygamber'e dil uzatanlara uygulanacak hükümler ele alınmaktadır.^[42]

2.4. Şerhu'l-Eşkali's-Seb'a ve'l-Hurufi's-Seb'a

Risâlenin tespit edilebilen tek nüshası Nuruosmaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye Koleksiyonu, nr. 04938-003, vr. 40-44'tedir. Bu risâle, içerisinde bulunduğu mecmuanın üçüncü ve son risâlesidir. Arap harfli nesih hatla yazılmıştır. Dili Türkçedir. Eser ismine işaret vardır. Lübbî Efendi'nin ismi ferağ kaydında geçmektedir. Burada müellif hem kendisine hem de Dârüssaâde ağası Beşir Ağa'nın^[43] uzun ömürlü olması için dua etmektedir. Bu durum tıpkı diğer eserler gibi bu risâlenin de onun emri ve iltimasıyla yazılmış olabileceği izlenimi vermektedir.

Eser çeşitli şekillerden, harflerden ve bunların özelliklerinden bahsetmektedir. Birinci fasıl yedi şekil hakkındadır. Bu şekiller bazı harflerden ve sembollerden oluşmakta olup İbn Abbas'a (öl. 68/687-88) dayandırılmaktadır. Zünnûn-ı Mısırî'nin (öl. 245/859 [?]) bu şekillerin ism-i a'zam olduğunu söylediği nakledilmektedir. Bu şekillerin tesirinden ve tarihi süreçte bu konudaki tecrübelerden bahsedilmektedir. İkinci fasıl yedi harf hakkındadır. Bu harfler Fatiha sûresinde geçmeyip En'âm sûresi 122. âyette toplanan "ف، ج، ش، ث، ظ، خ، ز" harfleridir. Bazı âlimlerin bunları, bazılarının ise başka şeyleri ism-i a'zam kabul ettikleri nakledilmekte ve bu konularda değerlendirmeler yapılmaktadır. Son sayfada "şekl-i cedâvil-i seb'a" başlığıyla bahsi geçen harfler ve sembollerin bir tablosu verilmektedir.^[44]

Ferağ kaydında "temmet tercümetü hâzihi'r-risâle" şeklinde bir ibare vardır. Bu ibare ilk anda bu risâlenin bir eserin tercümesi olduğu izlenimi verse de, metin içerisinde "Lübbî'nin anladığı budur ki..."^[45] gibi bazı ifadeler ve açıklamalar ile sondaki, "Eğer devletlû inâyetlû efendimizin emr u fermânî olûb 'ale't-tafsîl tahkîk makâmına irâde-i 'aliyyeleri olursa sem'an ve tâ'aten ber seyi men bâş"^[46] şeklindeki ifadeler bu risâlenin bir tercüme olabileceği gibi bahsi geçen sembol ve harflerin Türkçe olarak açıklandığı telif bir risâle olabileceğini de akla getirmektedir.

2.5. Ravzü'l-ahyârî'l-müntehab min Rebî'î'l-ibrâr tercümesi

Amasyalı Hatibzâde Muhyiddin Mehmed'in (öl. 940/1534)^[47] Zemahşerî'nin *Rebî'u'l-ibrâr ve nusûsü'l-ahbâr* adlı eserinden derleyerek oluşturduğu *Ravzü'l-ahyâr* adlı Arapça eserinin Türkçe tercümesidir. Eserde daha çok halifelerin, sahabenin önde gelenlerinin ve fakihlerin hikmetli sözleri ile öğüt alınacak hikâyelere ve bazı meşhur şairlerin şiirlerine yer verilmiştir. Lübbî Efendi'den önce Âşık Çelebi (öl. 979/1572) II. Selim (1566-1574) adına Türkçe bir çevirisini yapmıştır.^[48]

[42] M. Yaşar Kandemir, "Kadî İyâz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 14 Aralık 2023).

[43] Müellif burada Beşir Ağa için ayırıcı bir vasıf zikretmediğinden hangi Beşir Ağa'yı kast ettiği tespit edilememiştir. Art arda Dârüssaâde ağalığı yapan üç Beşir Ağa için bk. Özcan, "Beşir Ağa, Morali".

[44] Seyyid Muhammed Lübbî, *Şerhu'l-Eşkali's-Seb'a ve'l-Hurufi's-Seb'a* (İstanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 04938-003), 40b-44a.

[45] Lübbî, *Şerhu'l-Eşkali's-Seb'a ve'l-Hurufi's-Seb'a* (Nuruosmaniye, 04938-003), 41a.

[46] Lübbî, *Şerhu'l-Eşkali's-Seb'a ve'l-Hurufi's-Seb'a* (Nuruosmaniye, 04938-003), 43b-44a.

[47] Hatibzâde, 864/1460 senesinde Amasya'da doğdu. Babasının adı Hatib Kasım, dedesinin adı Yâkub'dur. Daha çok Hatibzâde ve İbnü'l-Hatib diye bilinir. Amasya, Bursa, Edirne ve İstanbul'da ilmî faaliyetlerde bulunmuş ve çeşitli eserler telif etmiştir. 940/1534 yılında vefat etmiştir. Kabri Eyüp'tedir. Ali Turgut, "Muhyiddin Mehmed, Hatibzâde" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 4 Mayıs 2024).

[48] Mustafa Öztürk, M. Suat Mertoğlu, "Zemahşerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 22 Şubat 2024).

Lübbî Efendi'nin tercümesinin tespit edilebilen tek nüshası Mısır el-Ezher Şeyhliği Kütüphanesi'nde, 86347 genel numarası ile Lugat-ı Şarkıyye Koleksiyonu, 677 numarada bulunmaktadır. Bu nüsha 246 varaktır.^[49] Lübbî Efendi mukaddimede ve hâtimede kendi adını Seyyid Muhammed Lübbî, müellifin adını ise mukaddimede Ebû Ahmed el-Hatîb Muhammed b. Kâsım b. Yakub şeklinde zikretmiştir. Tercümenin yapılış tarihini mukaddimede de hâtimede de belirtmemiştir. Müstensih adı hâtimede Üsküdarlı Derviş Ahmed diye geçmekte olup istinsah tarihi zikredilmemiştir.^[50]

Lübbî Efendi mukaddimede bu eserin yazılmış olduğu alan olan muhâdarât^[51] ilmine ve âlimlerin bu ilme verdiği öneme dair bazı açıklamalar yapmıştır. Müellifin adını Ebû Ahmed el-Hatîb Muhammed b. Kâsım b. Ya'kûb şeklinde vermiştir. Ardından eserin muhtevâsından, özelliklerinden ve üstünlüğünden bahsetmiştir. Daha sonra önceki eserlerde olduğu gibi Sultan I. Mahmud (1730-1754) ve Dârüssaâde ağası Beşir Ağa ile ilgili övgü dolu ifadeler kullanmış ve onlara duada bulunmuştur. Eseri 50 ravza^[52] olacak şekilde bir tertip üzere tercüme ettiğini belirtmiştir.^[53]

2.6. Tuhfetü'l-Fethiyye

2.6.1. Risâleye Dair Genel Bilgiler

Muhammed Lübbî Efendi'ye ait olan bu eser, Fetih sûresinin müstakil tefsiridir. Risâlenin tespit edilebilen tek nüshası Numanzâdeler Aile Kütüphanesi'ndedir. On dört varaklık bu nüsha, ilk sayfada on iki, diğer sayfalarda on yedi satır olacak şekilde tertip edilmiştir. Serlevha müzeyyen ve müzehheptir. Sayfalardaki metnin çevresi altın sarısı cetvelle kalın bir çizgi olacak şekilde çevrilmiş, bu kalın çizginin içi ve dışı ise ilk iki sayfada kırmızı, diğer sayfalarda siyah ince bir çizgi ile çerçeveye alınmıştır. Cümleler, küçük daire şeklinde ancak her biri birbirinden farklı tezhipli şekillerle ayrılmış, söz başları ve bazı kelimelerin üzeri kırmızı mürekkeple çizilmiştir. Ne derkenarda ne de metin kısmında herhangi bir not ya da tashih söz konusu değildir. Nüsha tam olup herhangi bir zarar görmeden günümüze ulaşabilmiştir.

Eser adı ferağ kaydında geçen “تم التفسير الشريف المسمى بتحفه الفتحة / Tuhfetü'l-Fethiyye diye isimlendirilen bu kıymetli tefsir tamamlandı.” ibaresinden, müellif adı ise mukaddimede geçen “فيقول / العبد الضعيف، المحتاج إلى رحمة ربه اللطيف، محمد المتخلص بئبي ابن يحيى الأذنى / Lütufkâr Rabbinin rahmetine muhtaç olan bu zayıf kul Yahya el-Ednâ oğlu Lübbî mahlaslı Muhammed şöyle der:” ibaresinden alınmıştır. Mukaddimede bizzat müellifin kendini tanıtmak üzere kullandığı “Muhammed el-mütehallis bi Lübbî ibn Yahya el-Ednâ” ifadesi şüpheyi mahal vermeyecek şekilde bu eserin Muhammed Lübbî Efendi'ye ait olduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca müellifin mukaddimede Beşir Ağa ve Sultan Mahmud'a (1730-1754) yaptığı bazı tarihi göndermeler de risâlenin ona aidiyetini teyit etmektedir. Dolayısıyla risâlenin müellife aidiyetinde bir problem yoktur. Dili

[49] Fatih Kurtulmuş, “Mısır El-Ezher Şeyhliği Kütüphanesinde Bulunan Türkçe Yazma Eserler”, *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi* 44 (2019), 173.

[50] Lübbî Efendi'nin mukaddime ve hâtimede Dârüssaâde ağası Beşir Ağa için kullandığı ifadeler önceki eserlerde Morali Beşir Ağa için kullandığı ifadelerle benzerdir. Buradan hareketle, kesin olmamakla birlikte, bu tercümenin de onun Dârüssaâde Ağası olduğu 1159/1746-1165/1752 yılları arasında yapıldığı düşünülmektedir.

[51] Muhâdarât, başkalarına ait sözlerin uygun alıntılarla dinleyiciye veya okuyucuya aktarılmasını ve bu sözleri bir araya getiren edebî eser türünü ifade eder. Bu ismin verilme nedeni, türün başlangıçta âlimler ve devlet büyükleri huzurunda yapılan soru-cevap tarzındaki ilmi sohbetlerden doğmuş olmasıdır. Zamanla bu sohbetler yazıya geçirilerek muhâdarât veya mecâlis adıyla kitaplaştırılmıştır. Hüseyin Yazıcı, “Muhâdarât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 19 Haziran 2025).

[52] Burada geçen ravza/bahçe kelimesi mecâzî anlamda kullanılmış olup her biri ahlaki, hikemî veya edebî öğütler içeren bölüm ya da fasıl anlamındadır. Yani “50 ravza”, eserin 50 tematik bölüm hâlinde düzenlendiğini ifade eder.

[53] Seyyid Muhammed Lübbî, *Ravzü'l-ahyârî'l-müntehab min Rebî'i'l-ibrâr tercümesi* (Mısır: El-Ezher Şeyhliği Kütüphanesi, Lugat-ı Şarkıyye, 677), 1b-5a.

Arapça olan bu risâle, Hafız Yusuf isimli bir zat tarafından 1159/1746 senesinde istinsah edilmiştir. Telif tarihine ilişkin herhangi bir kayıt mevcut değildir. Bu durumda ilk anda -kesin bir tarih tespiti mümkün olmasa da- müellifin mukaddimede Sultan I. Mahmud'u (1730-1754) tavsif ederken kullandığı “yeryüzünün her köşesi hâlâ onun adalet nurlarıyla parlamaya devam etmekte, iyi işlerin dalları onun rahmet bulutlarıyla bezenmekte” gibi cümleler onun bu risâleyi, I. Mahmud'un hükümrân olduğu 1143/1730-1168/1754 yılları arasında yazdığına delâlet etmektedir. Risâlenin istinsah tarihi de 1159/1746 olduğuna göre bu veriler ışığında eserin 1143-1159 seneleri arasındaki bir dönemde yazılmış olduğu düşünülebilir. Ancak müellifin mukaddimede Beşir Ağa için kullandığı “hat ilminde tanınmış bir üstat”^[54] ibaresi dikkate alındığında risâlenin aynı zamanda istinsah tarihi de olan 1159/1746 senesinde telif edildiği söylenebilir. Zira hat ilminde üstat olan Beşir Ağa, Moralı Beşir Ağa olup 1159/1746 senesinde Hacı Beşir Ağa'nın yerine Dârüssaâde ağalığına getirilmiştir.^[55] Buna göre elimizdeki nüsha, risâlenin telif edildiği yıl istinsah edilmiştir.

2.6.2. Risâlenin Muhtevası ve Yöntemi

Risâlede Lübbî Muhammed Efendi, besmele, hamdele ve salveleye yer verdikten sonra Yüce Allah'ın kendisine ilim verdiğinden ve bu ilim sayesinde eserini yazdığından ve onu Beşir Ağa'ya takdim ettiğinden bahisle şu ifadeleri kullanmaktadır: “Bir süreden beridir akıl şehrinde ikamet etmekteydim. Allah Teâlâ, lütfu ve ihsanıyla bana orada ilim bahçeleri bahşetti. Sonra orada bizim için ilim ağaçları yetiştirdi ve ben de onları meyve verene kadar O'nun yardımıyla büyüttüm. Meyvesi ortaya çıkınca hediye edilmek üzere uygun olanlardan bir kısmını seçtim ve Beşir Ağaya hediye ettim.”^[56]

Mukaddimede yer alan girizgâh niteliğindeki bu cümlelerinden sonra müellif, adı geçen Beşir Ağa'nın son derece cömert, mükemmel bir âlim ve iyi bir devlet adamı olduğunu edebî cümleler kurarak ve çeşitli benzetmeler yaparak uzun uzadıya anlatmış ve “Allah'ım! Ona hayır ve iyilik kapılarını aç ve ömür bahçesini hayat suyuyla sula.” şeklindeki bir dua cümlesiyle ona övgüler, takdirler ve methiyeler düzdüğü bahsi kapatmıştır.^[57] Ardından “Sultan Muhammed Han'ın oğlu Sultan Mustafa Han'ın oğlu Hazreti Sultan el-Gazi Mahmud Han” ifadeleriyle takdim ettiği I. Mahmud'la (1730-1754) ilgili takdir, taltif ve övgü dolu ifadeler kullanmıştır. Bu meyanda özetle; onun Arap ve Acem padişahlarının sığınağı, şeriatın koruyucusu, adaletin bayraktarı, insanlık için bir sığınak, İslâm için sağlam bir kale, haksızlık ve istismar temellerini yıkan haşmetli bir hakan olduğunu zikretmiş ve “Allahım ona Fetih sûresinin hürmetine apaçık bir fetih ve yardımınla büyük bir zafer nasip et” duasıyla onunla ilgili cümlelerini tamamlamıştır.^[58]

Bilindiği gibi Kur'ân'ın kaynağı ve mahiyeti ile ilgili tarihin belli dönemlerinde mezhepler arasında bazı tartışmalar yaşanmıştır. Bu tartışmalardan biri de halku'l-Kur'ân meselesidir. Müellif,

[54] Seyyid Muhammed Lübbî, *Tuhfetü'l-Fethiyye* (Trabzon: Numanzâdeler Aile Kütüphanesi, NAK 1/b), 2b.

[55] Özcan, “Beşir Ağa, Moralı”.

[56] Lübbî, *Tuhfetü'l-Fethiyye* (Numanzâdeler Aile Kütüphanesi, NAK 1/b), 1b-2a.

[57] Lübbî'nin Beşir Ağa'yı tarif ederken kullandığı “ilim güneşiyle devletin ışıklarını saltanatlar üzerinde parlatan”, “cömertliğinin mürekkep damlalarıyla ilim efendilerinin ateşini söndüren”, “evrensel bilginin, güzel ve temiz ahlakın kaynağı ve efendisi”, “hat ilminde tanınmış bir üstat” gibi ifadelerden onun ilim ve fazilet sahibi iyi bir âlim ve devlet adamı ve aynı zamanda iyi bir hattat olduğu anlaşılmaktadır. Lübbî'nin “Eğer onu doğru tarif ettiğimi iddia etsem, karışıyla dünyanın çevresini ölçtüğünü iddia eden biri gibi olurum. Onu övmek konusunda susmak onu övmek, onu tarif edememeyi kabul etmek ise onu tarif etmektir.” şeklindeki ifadeleri her ne kadar onu vassfederken mübalağa yaptığını gösterse de bu ifadelerde bir gerçeklik payı olduğu muhakkaktır. Bahsi geçen bu ifadeleri için bk. Lübbî, *Tuhfetü'l-Fethiyye* (Numanzâdeler Aile Kütüphanesi, NAK 1/b), 2a-2b.

[58] Lübbî, *Tuhfetü'l-Fethiyye* (Numanzâdeler Aile Kütüphanesi, NAK 1/b), 2b-3a.

Ehl-i sünnet ile Mu'tezile mezhebi arasındaki halku'l-Kur'ân tartışmasına^[59] temas etmek ve bu konuda Ehl-i sünnetin haklılığına işaret etmek üzere şu ifadelerle Kur'ân'ın tarifini yapmaktadır.^[60]

"Bil ki Kur'ân, Allah Teâlâ'nın kelâmı olup gayrı mahlûktur. O, semadan Hz. Peygamber'e indirilen, ondan tevatürle nakledilen, kendisinde şüphe olmayan, mushaflarımızda yazılan, kalplerimizde mahfuz bulunan, dillerimizle okunan, kulaklarımızla işitilen, (bununla birlikte) bunlara hulûl etmeyen, bilakis Yüce Allah'ın zâtı ile kâim olan kadîm bir mânadır. O kadîm mânaya (Allah'ın kelâmına) delâlet eden nazımla telaffuz edilir ve dinlenir, zihinde tasavvur edilen lafızlarla ezberlenir, ona delâlet eden harfler için konulmuş şekillerle yazılır."

Bu tariftten sonra; "Ateş yakıcı bir cevherdir. Bunun ağızla söylenmesi ve kalemle yazılması onun hakikatının ses, harf ve mürekkep olmasını gerektirmez." şeklindeki klasik kaynaklarda benzerinin çokça yer aldığı bir örneği de vermektedir.^[61] Bu örnekle anlatmak istediği husus şu şekilde açıklanabilir. Bir sayfanın üzerine ateş yazıldığında o sayfaya ateş hulûl etmediği, bir ağızdan ateş lafzı çıktığında o ağza ateş hulûl etmediği gibi mushaflara yazıldığında, kalplerde korunduğunda, dillerde okunduğunda, kulaklarda işitildiğinde de Allah'ın kelâmı bunlardan hiçbirine hulûl etmez. Çünkü sayfaya ya da ağza hulûl olsaydı sayfa ya da ağız yanardı. Kelâmul-lah da mushafa, kalbe, dile, kulağa hulûl etseydi hulûl ettiği mahal, onunla mütekellim, emredici ve nehyedici olurdu. Bu yüzden kelâmul-lah sayfalara, kalplere, dillere ve kulaklara geçişle ilâhî zâtın ayrılmaz.^[62]

Halku'l-Kur'ân konusunda Eş'ariyye ve Mâturîdiyye; kelâm-ı nefî, kelâm-ı lafzî şeklinde bir ayırım yapmışlar ve kelâm-ı nefî'nin işitilebilir olup olmadığı sorusunu gündeme getirmişlerdir.^[63] Müellif de bu konuyu gündemine almış ve Ehl-i sünnetin akaid kitaplarında geçen bilgilerden hareketle şu ifadeleri kullanmıştır:^[64]

"Allah Teâlâ'nın sıfatı olan kelâm-ı nefîye gelince onun işitilmesi hususunda ihtilaf vardır: Eş'arî, işitilmesinin caiz olduğu görüşündedir. Ebû İshâk el- İsferyânî bu görüşü reddetmiştir

[59] Bu tartışmanın özünü kelâm-ı nefînin varlığını kabul veya red fikri oluşturmaktadır. Mu'tezile, nefî kelâmın varlığını kabul etmez. Mushaflarda yazılma, kulaklarla işitilme gibi şeylerin sonradan olmanın (hudûs/yaratılma) belirtileri olduğunu ifade eder. Ehl-i sünnet ise nefî kelâmı kabul eder. Onlara göre Kur'ân Allah'ın zâtı ile kâim, kadîm, ezeli bir mânadır. Kelâmul-lah delâlet eden sözler vasıtasıyla yazılır, telaffuz edilir, dinlenir ancak Mushaflara, dillere ve kulaklara hulûl etmez. Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed Ali el-Kârî, *Şerhu Kitâbi'l-Fıkhi'l-Ekber* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984), 83-84; İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rûknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşad ilâ kavâtî'l-edilleti fî usûli'l-i'tikâd* (Mısır: Mektebetü'l-Hancı, 1950), 104 vd.

[60] Bu tarif, benzer lafızlarla özellikle akaid kitaplarında yer almaktadır. Müellifin tarifine yakın bir tarif için bk. Bihîştî Ramazan Efendi, *Şerh-i Ramazan Efendi 'alâ şerhi's-Sa'd 'ale'l-Âkâidi'n-Nesefiyye*, thk. Muhammed Hâdî eş-Şemmerî el-Mardinî (Diyarbakır: Mektebetü Seyda, 1433/2012), 220-221.

[61] Benzer bir örnek ve açıklama şu şekildedir: "Allah'ın kelâmı mushaflarda yazılıdır, gönüllerde saklanmıştır, dillerde okunur. Kâğıt, mürekkep, yazı, harf ve seslere gelince: Bunların hepsi de sonradan meydana gelmişlerdir. Çünkü onlar cisim ve cisimlerdeki arazlardır. Allah'ın kadîm olan kelâm sıfatının mushafta olduğunu söylemek, kadîmin zâtının da mushafta olmasını gerektirmez. Nitekim ateşin kitapta yazılı olduğunu söylediğimiz zaman, ateşin zâtının da kitapta olması icap etmez. Eğer öyle olsaydı kitap yanardı. Ve yine ateşin zâtı, "ateş" diyen adamın dilinde olsaydı, adamın dili yanardı. Ateş sıcak bir cisimdir. Belki harflerden meydana gelen ses, bu cisme delalet eder. Yakıcı sıcaklık delâletin kendisi değil, ateş lafzının delâlet ettiği cismin zâtıdır. İşte Allah'ın zâtıyla kâim olan kelâm sıfatı da "delâlet edilen"dir. Delilin zâtı değildir. Harfler ise bu ezeli kelâma delâlet eden birer delil oldukları için, şeriat onlara saygı gösterilmesini gerekli kılmıştır." Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-i'tikâd (İtikatta Sözü'n Özü)*, trc. Ömer Dönmez (İstanbul: Hisar Yayınları, ts.) 114-115.

[62] Benzer açıklamalar için bk. Ebû Bekr el-Bâkullânî, *el-İnsâf fî-mâ yecibu i'tikâduh velâ yecüzü'l-cehlü bih*, nşr. M. Zâhid el-Kevserî (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1413/1993), 26; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *Kitâbu'l-Erba'in fî usûli'd-dîn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1409/1988), 13; Recep Ardoğan, "Mütekellimlere Göre Kelâm-ı Nefî ve İşitilebilirliği", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 13/2 (2013), 80.

[63] Eş'ariyye ile Mâturîdiyye arasında ihtilaf edilen hususlardan biri nefî kelâmın işitilip işitilemeyeceği meselesidir. Eş'arilerin ekseriyeti işitilebileceği, Mâturîdilerin geneli ise işitilemeyeceği kanaatinde dirler. Ancak her iki ekol mensupları da bu konuda kendi içlerinde bir görüş birliği sahip değildir. Ayrıca onun işitilebileceği düşüncesinde olan bazı kelâmcılar bununla duyuyu algılamayı değil mânânın doğrudan kavranmasını kast etmişlerdir. Diğerleri ise nefî kelâmın işitilmesinin bu dünyadakinden tamamen farklı, ses ve harfleri algılamının ötesinde bir kavrayış olduğu kanaatinde dirler. Ardoğan, "Mütekellimlere Göre Kelâm-ı Nefî ve İşitilebilirliği", 177-197.

[64] Müellifin ibarelerine çok yakın ifadeler için bk. Ali el-Kârî, *Şerhu Kitâbi'l-Fıkhi'l-Ekber*, 84. İbarelerdeki benzerlik Lübî'nin bu açıklamaları ilgili kaynaktan almış olabileceğini akla getirmektedir.

ki Şeyh Ebû Mansûr'un tercihi de budur. Buna göre Allah Teâlâ'nın "...*Ta ki Allah'ın kelamını işitsin*" (et-Tevbe 9/6) sözü, "Ta ki Allah'ın kelamına delalet eden şeyi işitsin" anlamındadır. Bu tıpkı "falancanın ilmini işittim" denilmesi gibidir. (Bu görüş sahiplerine göre) Mûsâ (a.s.) Tur Dağı'nda Allah Teâlâ'nın kelâmına delâlet eden bir ses işitmiştir. Fakat arada kitap vasıtası olmadığından, Hz. Mûsâ "Kelîm/Kelîmullah (Allahın kendisiyle konuştuğu kimse)" diye isimlendirilmiştir."

Bu açıklamaları ile müellif, nefsî kelamın Allah'ın sıfatı olduğunu ifade ettikten sonra bunun işitilmesi konusunda ulemanın ihtilaf ettiğini, Eş'arî'nin (öl. 324/935-36) nefsî kelamın işitilebileceği görüşünü savunduğunu, ancak yine Eş'ariyye'ye mensup olan Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin (öl. 418/1027) ise bu görüşü reddettiğini ve esasında bunun da Ebû Mansûr Mâtürîdî'nin (öl. 333/944) görüşü olduğunu belirtmiştir. Âyetlerde geçen ifadelerin de "kelâm-ı nefsinin değil ona delâlet eden şeyin işitilebileceği" şeklinde yorumlandığını zikrederek bu görüş sahiplerine katıldığını da ima etmiştir. Müellif Kur'ân'ın tarifi ve diğer konularla ilgili kelâmî meseleleri burada kısaca ele aldığını ifade etmiş ancak bunları hangi saikle zikrettiğine temas etmemiştir.

Müellif, sûreye giriş mahiyetinde herhangi bir bilgi vermeksizin "Şüphesiz biz sana apaçık bir fetih verdik. Ta ki Allah, senin geçmiş ve gelecek günahlarını bağışlasın." (Fetih 48/1-2) âyetini zikrederek direk olarak sûreyi tefsir etme yolunu seçmiştir. İlk olarak fetih kavramının tarifi ile söze başlamıştır. "Fetih, cihat bağlamında ele alınırsa, ister barış yoluyla olsun ister savaş yoluyla düşmanlara karşı zafer anlamına gelir." diyerek barış yoluyla elde edilen zaferin de fetih sayılması gerektiğini ifade etmiştir. Bu konudaki görüşünü Dahhâk (öl. 105/723) ve Zeccâc'dan (öl. 311/923) bir nakilde bulunarak desteklemiştir. Bu sûre-i celilede bahsi geçen fetih ile neyin kast edilmiş olabileceği konusunda çeşitli yaklaşımlar olduğunu ifade etmiş ve bunları birkaç maddede şöyle özetlemiştir:

Birincisi; burada fetihten kasıt Mekke-i Mükerreminin fethidir. Buna delil de Hz. Peygamber'den nakledilen şu rivayettir: "Her kim Fetih sûresini okursa, sanki Hz. Muhammed (sav) ile beraber Mekke'nin fethinde bulunmuş gibidir."^[65] Burada fetihle ilgili âyetin "فَتْحَنَا" şeklinde geçmiş zaman kipiyle geldiği, oysa bu âyetin indirildiği esnada Mekke'nin henüz fethedilmemiş olduğu şeklinde bir itiraz gelecek olursa bu itiraza da âyette geçmiş zaman ifadesinin kullanılmasının fethin mutlaka gerçekleşeceğinin vurgulanması için tercih edildiği söylenerek cevap verilir demiştir. Müellif, fetihle ilgili yaklaşımları açıklarken fethin gerekçesi konumundaki "Ta ki Allah, senin geçmiş ve gelecek günahlarını bağışlasın." (Fetih 48/2) cümlesini de her yaklaşıma göre açıklama yoluna gitmiştir. Buna göre fetihten kasıt eğer Mekke'nin fethi ise mâna, Allah senin Mekke'nin fethinden önceki ve sonraki günahlarını bağışlasın şeklindedir. Bu durumda akla peygamberlerden günah sadır olur mu? sorusu gelmektedir. Müellif bu konuda tıpkı diğer âlimler gibi düşünmektedir. Yani peygamberler ismet sıfatına sahiptirler. Dolayısıyla onlardan sehven ya da amden sağair sadır olabilir. Ancak onların sağairi bizden sadır olan mubahlar menzilesindedir. Müellif bu konuda söylenecek çok söz olduğunu ancak bunun yerinin burası olmadığını ima ederek bu bahsi derinleştirmemiştir. Ayrıca âyetin, "Allah senin hürmetin sebebiyle ebeveynin Adem ve Havva'nın geçmiş günahlarını bağışlasın." şeklindeki bir anlama da gelebileceğini kaydetmiştir. Bazı âyetlerle istihsad ederek bu konuyu açıklamaya çalışmıştır. Müellifin ihtimal dâhilinde gördüğü bir diğer anlam ise şudur: Biz sana her türlü hikmet, nübüvvet, ilim, hayır ve hasenat kapısını açtık. Ta ki Yüce Allah kıyamet gününde senin şefaatin sebebiyle ümmetinin günahlarını bağışlasın. Müellif bütün bunlardan hareketle fethin bağışlanma için bir sebep olduğu sonucunu da çıkarmıştır.

[65] Irâkî, bu rivayetin mevzu olduğunu ifade etmiştir. bk. Ebû'l-Fazl Zeynüddin el-İrâkî, *Tahrîcu Ehâdîsi İhyâu Ulûmiddîn* (Riyad: Dâru'l-Âsime, 1408/1987), 2/358.

İkincisi; fetihten kasıt hükümdür. “فَاتْفَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ” “Ey Rabbimiz! Bizimle kavmimiz arasında adaletle hükmet.” (A’râf 7/89) âyetindeki fetih kelimesi buna delildir. Zira kelime burada hüküm mânasına kullanılmıştır. Bu durumda âyet şüphesiz biz sana peygamberliğin hakkında apaçık deliller ve mucizelerle dolu bir hüküm verdik ki iddia ettiğin şeylerde ve söylediklerinde doğru olduğun bilinsin. Ve Allah, sana ikram ettiği bu şeyler sebebiyle seni bağışlasın.

Üçüncüsü; hüccetle, aklî ve naklî delillerle İslâm’ın fethidir. Yani şüphesiz biz sana bu delillerle İslâm’ı açtık/İslâm fethini verdik mânasınadır.

Dördüncüsü; fetihten maksat Hudeybiye Antlaşması’dır ki bu çoğunluğun görüşüdür.

Müellif bu dört farklı yaklaşımı zikretmiş ancak herhangi bir değerlendirme yapmamış, aralarından tercihte bulunduğu dair bir ifade de kullanmamıştır. Fakat ilerleyen bölümlerde yapmış olduğu açıklamalardan fethin Hudeybiye Antlaşması ile ilgili olduğu görüşünü benimsediği anlaşılmaktadır.

Âyetin, “sana olan nimetini tamamlasın” (Fetih 48/2) kısmını şu şekilde açıklamıştır. Nimetin tamamlanması, hak dini, mucizelerle diğer tüm batıl dinlere üstün kılmakla olur. Bu, nimetin bu dünyaya mahsus olan yönüdür. Âhirette nimetin tamamlanması ise şefaatin kabulüyle olacaktır.

Lübbî Efendi’nin “İmanlarına iman katsınlar diye müminlerin kalplerine huzur ve güven aşılayan da O’dur.” (Fetih 48/4) âyetinden itibaren sûrenin sonuna kadar olan kısmı, Osmanlı ulemasının sık başvurduğu kaynaklardan biri olan Ebü'l-Leys es-Semerkandî’nin (öl. 373/983) *Tefsîru Ebi'l-Leyss es-Semerkandî* isimli tefsirinden ihtisar ettiği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda risâlenin geri kalan kısmında da genel olarak Hz. Peygamber’in gördüğü rüya üzerine ashabıyla birlikte yaptığı umre yolculuğu, bu yolculuğun zamanı, yolculuğa katılan kişi ve hayvan sayısı, yolculuğun şekli, müşriklerin bu yolculuğu engelleme teşebbüsleri ve diğer süreçler, Hz. Osman’ın hapse atıldığı söylentileri üzerine yapılan Rıdvan Biatı, Hudeybiye Antlaşması, bu antlaşmanın yapıldığı yer ve zaman ve bunlara bağlı diğer tarihî hususlar ele alınmış ve âyetlerin kısa tefsirleri yapılmıştır.

Lübbî Efendi’nin, bütün bu konuları işlerken, yer yer kısa farklı alıntılar ya da değerlendirmeler yapmış olsa da büyük oranda bahsi geçen tefsirden faydalandığı basit bir karşılaştırmayla görülebilmektedir.^[66] Ancak o, Semerkandî’nin tefsirinde açıklanan her konuyu eserine almamış, sadece tefsirini uygun gördüğü kısımları özetlemiştir. Örneğin; Semerkandî bazı kıraat farklılıklarına da temas ettiği halde Lübbî Efendi bu konuya hiç yer vermemiştir. Lübbî Efendi’nin iki yerde Mâtürîdî’nin (öl. 333/944) *Te’vîlâtü'l-Kur’ân/ Te’vîlâtü Ehli’s-sünne* isimli tefsirinden istifade ettiği de tespit edilmiştir. Birincisi “(Ey Muhammed!) Şüphesiz biz seni bir şâhit, bir müjdeci ve bir uyarıcı olarak gönderdik.” (Fetih 48/8) şeklindeki sûresinin sekizinci âyetinde geçen beşaret ve nezaret kavramlarının tanımıdır.^[67] İkincisi “...Bilâkis onlar, pek az anlayan kimselerdir.” (Fetih 48/15) âyetinde geçen fıkıh kavramının tanımıdır.^[68] Bu tanımların neredeyse birebir alıntılandığı ibarelerden anlaşılmaktadır.

[66] Lübbî Efendi’nin bu risâlesinin Semerkandî’nin tefsiri ile karşılaştırılması için bk. Ebü'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî (Bahrü'l-'ulûm)* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993), 3/249-259.

[67] Lübbî ve Mâtürîdî’nin ibareleri için bk. Lübbî, *Tuhfetü'l-Fethiyye* (Numanzâdeler Aile Kütüphanesi, NAK 1/b), 7b: (البشارة: هي تذكر عواقب الخيرات والحسنات، والإخبار عن أحوالها: أنها إلى ماذا يفضي أربابها وعما لها؛ ليرغبهم فيها. والندارة: تذكر عواقب الشرور والسيئات، والإخبار عن أحوالها: أنها إلى ماذا يفضي أربابها وعما لهم؛ ليرغبهم فيها) (أنها إلى ماذا يفضي أربابها وعما لها؛ ليرغبهم فيها) (أنها إلى ماذا يفضي أربابها وعما لهم؛ ليرغبهم فيها) Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî, *Te’vîlâtü'l-Kur’ân*, thk. Meccî Basellûm (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1426/2005), 9/296:

(البشارة: هي تذكر عواقب الخيرات والحسنات، والإخبار عن أحوالها: أنها إلى ماذا يفضي أربابها وعما لهم؛ ليرغبهم فيها) (الندارة: هي تذكر عواقب الشرور والسيئات، والإخبار عن أحوالها: أنها إلى ماذا يفضي أربابها وعما لهم؛ ليرغبهم فيها)

[68] Lübbî ve Mâtürîdî’nin ibareleri için bk. Lübbî, *Tuhfetü'l-Fethiyye* (Numanzâdeler Aile Kütüphanesi, NAK 1/b), 10a: (الفقه: معرفة الشيء بنظيره الدال على غيره) (الفقه: هو معرفة الشيء بنظيره الدال على غيره، أو معرفة ما غاب بما شهد، أو معرفة الخفي الباطن بالظاهر، ونحوه)

Mukaddimesi hariç genel olarak sade ve anlaşılabilir bir üslupla ele alınan risâle dikkatli bir şekilde incelendiğinde müellifin genel olarak rivayet metoduna başvurduğu ancak dirayet metodunu da ihmal etmediği rahatlıkla görülmektedir. Âyetleri tefsir ederken birkaç yerde farklı âyetlerden istifade ederek âyeti âyetle tefsir etme yöntemini kullanmıştır. Bazı konuların açıklanmasında yeri geldikçe Hz. Peygamber'in hadislerine yer vermiştir. Bazen (وسبب نزول هذه الآية) gibi ifadeler kullanarak bazen de bu ifadelere yer vermeksizin âyetlerin nüzul sebebine dair çeşitli nakillerde bulunmuştur. Hatta âyetlerle dönemin olayları arasında yer yer bağlantı kurmuş ve açıklayıcı bilgiler vermiştir. Bazı tefsirlerde sûrenin faziletine dair bir rivayet olarak yer alan "Her kim Fetih sûresini okursa, sanki Hz. Muhammed (sav) ile beraber Mekke'nin fethinde bulunmuş gibidir."^[69] şeklindeki rivayeti bir konuyu açıklama bağlamında, fazilet rivayeti olduğuna ve sıhhatine temas etmeden zikretmiştir. Sahabeden Abdullah b. Abbâs ve Enes b. Malik ile Tabîîn âlimlerinden Dahhâk, Katâde ve İbn Şihâb'dan isimlerini zikrederek nakilde bulunmuştur. İsmi zikrettiği bir âlim de Zeccâc'dır. Bazen "çoğunluk bu görüştedir" diyerek isim zikretmeksizin âlimlerin görüşlerine yer verdiği de olmuştur. Kelâmî konuları açıklarken Eş'ârî, Ebû İshâk İsferâyînî ve Mâtürîdî'nin isimlerini birer kez zikrederek görüşlerine yer vermiştir. Gerek isim zikrederek gerekse isim zikretmeksizin yapmış olduğu nakillerde herhangi bir kitabı kaynak göstermemiştir. Zikrettiği isimlerin sınırlı sayıda olması sadece bu isimlerden nakilde bulunduğu anlamına gelmez. Zira kullandığı ibarelerden görüşlerinin önemli bir bölümünün önceki âlimlere dayandığı anlaşılmaktadır. Rivayet ettiği hadisler ile sahâbe ve tâbiînden naklettiği haberlerde sened zikretmemiştir. Salât, zekât, hayât gibi bazı kelimelerin yazımında mushaf imlası tercih edilmiştir. Bu tercihin müellife mi yoksa müstensih mi ait olduğu bilinmemektedir. Öte yandan rivayetlerin ihtisar edilmesinden ve metnin özet olmasından kaynaklı olduğu düşünülen ibare zayıflıklarına da yer yer rastlanmaktadır.

Risâlede rivayet metodu ile birlikte dirayet yoluna da başvurulmuştur. Kelimelerin kökleri, türetilişleri ve anlamları ile ilgili bazı açıklamalar yapılmış ve yeri geldikçe belâğî nüktelere de temas edilmiştir. Örneğin kelamın mukteza-i zahirin dışına çıkarak mâzî sîgâsı gelmesi gereken yerde muzârî sîgâsının kullanılmasının söze kattığı incelik vurgulanmış ve bunun bazı şüphelerin izale edilmesine katkı sağladığı anlatılmıştır. Bir konuyu açıklama bağlamında sık sık birden fazla vecih olduğu söylenmiş ve bu vecihler kısaca zikredilerek değerlendirmeler yapılmış ve aralarından tercihte bulunulmuştur. Tercih edilen görüşler gelenekte olduğu gibi umumiyetle "kâle" lafzı ile verilirken zayıf bulunan görüşler "kîle" lafzı ile zikredilmiştir. Zaman zaman "fe in kîle fe cevâbuhu" şeklinde bir anlatım yöntemine de başvurulmuştur. Yeri geldikçe itikâdî-kelâmî konular da ele alınıp değerlendirilmiştir. Bazı kavramların ıstılahî anlamları da zikredilmiştir. Müfessir âyetleri izah ederken bazı âyetleri diğer âyetlerle birleştirerek, bazılarını teker teker, bazılarını ise bir âyeti bir kaç parçaya bölerek tefsir etme şeklinde bir metodu benimsemiştir.

Sonuç

Bu çalışma, Osmanlı sarayında bir dönem "Hâfız-ı Kütüp" olarak çalışan Seyyid Muhammed Lübbî Efendi ve eserleri ile ilgili yapılan ilk çalışmadır. Çalışma sonucunda onun hayatına dair yeterince bilgiye ulaşılamamış olsa da eserlerinden hareketle on sekizinci yüzyılda yaşayan önemli bir mütercim ve yazar olduğu kanaatine varılmıştır. Tamamı el yazması olan eserlerini Sultan I. Mahmud (1730-1754) zamanında Dârüssaâde Ağası Beşir Ağa'nın talebi doğrultusunda kaleme aldığı anlaşılmıştır. Sonuç olarak, makalede genel hatlarıyla ilgili eserler ele alınmış, ancak özellikle Numanzâdeler Aile Kütüphanesi'nde bulunan, müstakil bir Fetih sûresi tefsiri niteliğindeki on dört varaklık *Tuhfetü'l-Fethiyye* adlı eser üzerinde durulmuştur. Eserin kısa bir tahliline yer

[69] Irâkî'nin beyanına göre bu rivayet mevzudur. Irâkî, *Tahrîcu Ehâdîsi İhyâu Ulûmiddîn*, 2/358.

verilmiş ve metni çalışmanın sonuna eklenmiştir. Eserde müellif sûreyi tefsire başlamadan önce Kur'ân'ın tanımı, özellikleri, mahluk olup olmadığı gibi konuları kelâm ilmi açısından ele alıp tartışmış ve Ehl-i sünnet âlimlerinin konu ile ilgili yaklaşımlarını benimsediğini ortaya koymuştur. Mu'tezile âlimlerinin bu konulardaki görüşlerini ise reddetmiştir. Sûreyi tefsir ederken kısmen farklı kaynaklardan faydalanmış olmakla birlikte ekseriyetle Ebü'l-Leys es-Semerkindî'nin tefsirinden istifade etmiştir. Yöntem olarak hem rivayet hem de dirayet metoduna başvurmuştur. Bu meyanda âyetleri tefsir ederken başka âyetlerden, hadislerden, sahabe ve tabiin sözleri ile ulemanın görüşlerinden faydalanmıştır. Dilbilim ve kelâm ilmi ile ilgili konular üzerinde de durmuştur. Lübbî Efendi'nin bu eseri geleneğin bir devamı ve tekrarı niteliğindedir. Eserde özgün yorumlara pek rastlanmamaktadır. Daha ziyade önceki âlimlerin açıklamaları arasından tercihlerde bulunularak inşa edilmiş bir metin özelliği taşımaktadır.

Kanaatimize göre bu çalışmanın en önemli sonucu şahıs kitaplıklarında ve aile kütüphanelerinde bulunan yazma eserlerin nasıl bir öneme sahip olabileceğini ortaya koymasıdır. Zira bu çalışmada incelenen *Tuhfetü'l-Fethiyye* isimli eserin tek bir nüshası tespit edilebilmiştir. O da sadece Numanzâdeler Aile Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Dolayısıyla gerek Türkiye'deki gerek Türkiye dışındaki şahıs kitaplıklarında bulunan yazma eserlerin tespit edilip dijital ortama aktarılmasının, atalarımızdan bize intikal eden bu tarihî ve kültürel mirası korumanın, gelecek kuşaklara aktarmanın ve araştırmacıların hizmetine sunmanın ne kadar büyük bir önem taşıdığı bir kez daha ortaya çıkmıştır.

Kaynakça

- Abay, Muhammet. "Osmanlı Dönemi Dirayet Tefsirleri". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 18/9 (2011), 67-137.
- Abay, Muhammet. "Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsirle İlgili Eserler Bibliyografyası". *Dîvân: İlmi Araştırmalar* 6/1 (1999), 249-303.
- Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed. *Şerhu Kitâbi'l-Fıkhî'l-Ekber*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984.
- Almanya Milli Kütüphanesi. "Türkçe Yazmaları". Erişim 10 Mart 2024. https://www.qalamos.net/receive/DE1Book_manuscript_0001805
- Ardoğan, Recep. "Mütetekellimlere Göre Kelam-ı Nefsî ve İşitilebilirliği". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 13/2 (2013), 177-197. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3344414>
- Aydar, Hidayet. "17. Asır Osmanlı Tefsir Hareketine Panoramik Bakış", *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlîm ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler) - XVII. Yüzyıl*. ed. Hidayet Aydar-Ali Fikri Yavuz. 59-206. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.
- Bağdatlı, İsmail Paşa. *Hediyetü'l-ârifîn esmaâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*. tsh. Kilisli Rifat Bilge-İbnülemin Mahmûd Kemâl İnal. 2 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1951-1955.
- Bağdatlı, İsmail Paşa. *Îzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli 'alâ Keşfi'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. haz. Mehmet Şerefettin Yaltkaya-Kilisli Rifat Bilge. 2 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 2. Basım, 1971-1972.
- Bâkılânî, Ebû Bekr. *el-İnsâf fi mâ yecibu i'tikâduh velâ yecûzü'l-cehlü bih*. nşr. M. Zâhid el-Kevseri. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1413/1993.
- Bedir, Murteza. "Vikâyetü'r-Rivâye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 3 Mayıs 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/vikayetur-rivaye>
- Bihîştî, Ramazan Efendi. *Şerh-i Ramazan Efendi 'alâ şerhi's-Sa'd 'ale'l-Âkâidi'n-Nesefiyye*. thk. Muhammed Hâdî eş-Şemmerî el-Mardinî. Diyarbakır: Mektebetü Seyda, 1433/2012.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi: Tabakâtü'l-müfessirîn*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973.
- Birişik, Abdülhamit, "Osmanlı Döneminde Türkçe Tefsirler", *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'an Tefsirine Hizmetleri -Tebliğler ve Müzakereler- Tartışmalı İlmi Toplantı 21-22 Ekim 2011*. 199-240. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
- BOA. Osmanlı Arşivi. [C.MF.] No. 123, Gömlek No. 6104. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâ'îl. *el-Câmi'u's-Şâhih*. thk. Mustafa Dîb el-Bugâ. 7 Cilt. Şam: Dâr İbn Kesîr, Dârü'l-Yemâme, 5. Basım, 1414/1993.
- Bulutlu, Yusuf - Bulutlu, Bünyamin. "Kurd Efendi ve Vikâye Tercümesi". *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi* 8 (Eylül 2022), 89-119. <https://doi.org/10.56720/mevzu.1128814>
- Bursalı, Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. 3 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rûknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *Kitâbü'l-İrşad ilâ kavâtı'l-edilleti fi usûli'l-i'tikad*. Mısır: Mektebetü'l-Hancı, 1950.
- Demir, Ziya. *XIII-XVI. Y.Y. Arası Osmanlı Müfessirleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006.
- Doğan, Enfel - Salmani Milad. "XVIII. Yüzyılda Yazılmış Olan Bir Tefsir: Şeyh Mustafa'nın Fetih Suresi Tefsiri". *Asos Journal: The Journal of Academic Social Science* 4/24 (2016), 395-405.
- Doğan, İshak, *Osmanlı Müfessirleri*. İstanbul: İz Yayıncılık 2011.

- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-İktisâd fi'l-i'tikâd (İtikatta Sözü'n Özü)*. trc. Ömer Dönmez. İstanbul: Hisar Yayınları, ts.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *Kitâbu'l-Erba'în fi usûli'd-dîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1409/1988.
- Hatipoğlu, İbrahim. "Meşâriku'l-Envârî'n-Nebeviyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 27 Kasım 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mesarikul-envarin-nebeviyye>
- Irâkî, Ebû'l-Fazl Zeynüddîn. *Tahrîcu Ehâdîsi İhyâu Ulûmiddîn*. 7 Cilt. Riyad: Dâru'l-Âsime, 1408/1987.
- Irâkî, Ebû'l-Fazl Zeynüddîn. *el-Muğnî 'an hamli'l-esfâr fi'l-esfâr fi tahrîci mâ fi'l-İhyâ'i mine'l-ahbâr*. Beyrut: Dâr İbn Hazm, ts.
- Kandemir, M. Yaşar. "Kâdî İyâz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 14 Aralık 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kadi-iyaz>
- Karabulut, Ali Rıza - Karabulut, Ahmet Turan. *Mu'cemü't-Târîhi't-Türâsi'l-İslâmi fi Mektebâti'l-'âlem*. 6 Cilt. Kayseri: Dâru'l-Akabe, 2001.
- Kaya, Murat. "Tanzimat Sonrasındaki Tefsir Faaliyetleri". *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'an Tefsirine Hizmetleri -Tebliğler ve Müzakereler- Tartışmalı İlmi Toplantı 21-22 Ekim 2011*. 301-338. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
- Kılıç, Hulusi. "İbşîhî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 3 Aralık 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibsihi>
- Kurtulmuş, Fatih. "Mısır El-Ezher Şeyhliği Kütüphanesinde Bulunan Türkçe Yazma Eserler". *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi* 44 (2019), 160-186. <https://doi.org/10.17498/kdeniz.644882>
- Lübbî, Seyyid Muhammed. *Esne't-tuhaf fi tercemeti'l-Müstetraf*. İstanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 03737, 1a-464b.
- Lübbî, Seyyid Muhammed. *Esne't-tuhaf fi tercemeti'l-Müstetraf*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, 341, 1a-447b.
- Lübbî, Seyyid Muhammed. *Ravzû'l-ahyârî'l-müntehab min Rebî'i'l-ebrâr tercümesi*. Mısır: el-Ezher Şeyhliği Kütüphanesi, Lugat-ı Şarkıyye, 677, 1a-246b.
- Lübbî, Seyyid Muhammed. *Şerhu'l-Eşkâli's-Seb'a ve'l-Hurufi's-Seb'a*. İstanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 04938-003, 40b-44a.
- Lübbî, Seyyid Muhammed. *Tekmiletü't-Terceme 'ale't-Tarîkatî'l-Muhammediyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye, 00696, 1a-387a.
- Lübbî, Seyyid Muhammed. *Tercemetü's-Şîfâ' fi şemâili sâhibi'l-istifâ*. İzmir: Tire İlçe Halk Kütüphanesi, Necip Paşa, 126, 1a-219b.
- Lübbî, Seyyid Muhammed. *Tuhfetü'l-Fethiyye*. Trabzon: Numanzâdeler Aile Kütüphanesi, NAK 1/b, 1a-14a.
- Maden, Şükrü. "Osmanlı 17. Yüzyılında Sûfî Müfessir Abdülhay Celvetî ve Fetih Sûresi Tefsiri". *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler) - XVII. Yüzyıl*. ed. Hidayet Aydar- Ali Fikri Yavuz. 207-240. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.
- Maden, Şükrü. "Osmanlılarda el-Keşşâf ve Envârü't-Tenzîl Hâşiyeleri". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 18/9 (2011), 241-273.
- Martı, Huriye. "et-Tarîkatü'l-Muhammediyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 4 Aralık 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/et-tarikatul-muhammediyye>

- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Mecdî Basellûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Mertoğlu, M. Suat. "Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemi Kur'an ve Tefsir Literatürüne Toplu Bir Bakış -Birincil Eserler ve Onlara Dair İncelemeler-". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 18/9 (2011), 9-66.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebû'l-Hasen. *Tefsîr-u Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423/2002.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahîh*. 8 Cilt. Beyrut: Dâr Tavku'n-Necât, 1433/2012.
- Özcan, Abdülkadir. "Beşir Ağa, Hacı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 4 Mayıs 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/bsir-aga-haci>
- Özcan, Abdülkadir. "Beşir Ağa, Morali". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 4 Mayıs 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/bsir-aga-morali>
- Öztürk, Mustafa - Mertoğlu, M. Suat. "Zemahşerî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 22 Şubat 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/zemahseri>
- Polat, İrfan. "Lübbî, Seyyid Mehmed Efendi", *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. Erişim 25 Kasım 2023. <https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/lubbi-seyyid-mehmed-efendi>.
- Rahmi, Ali Es'ad Ali. "Dârü'l-Kütübü'l-Misriyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 7 Mayıs 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/darul-kutubil-misriyye>
- Rûznâmçe*, İstanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 05193-43, 1a-41b.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*. 33 Cilt. Cidde: Dârü't-Tefsîr, 1436/2015.
- Saylan, Şenol. "Çaykara'da Bir Ulemâ Ailesi: Numanzâdeler". *I. Uluslararası Geçmişten Günümüze Trabzon'da Dînî Hayat Sempozyumu (Bildiriler Kitabı)*. ed. Şenol Saylan-Betül Saylan. 1/355-375. İstanbul: Değişim Yayınları, 2016.
- Semerkindî, Ebû'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Tefsîru's-Semerkindî (Bahrü'l-'ulûm)*. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Turgut, Ali. "Muhyiddin Mehmed, Hatibzâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 4 Mayıs 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/muhyiddin-mehmed-hatibzade>
- Vâkîdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer. *el-Megâzî*. 3 Cilt. thk. Marsden Jones. Londra: Oxford Üniversitesi, 1966.
- Yaşar, Hüseyin. "Beylikler Dönemi Müfessirlerinden Şihabüddin Sivasî'nin Fetih Suresi Tefsiri ve Dönemin Fetih Anlayışı". *Uluslararası Batı Anadolu Beylikleri Tarih, Kültür ve Medeniyet Sempozyumu -I Aydınogulları Tarihi 04-06 Kasım 2010 (Bildiriler)*. haz. Mehmet Ersan vd. 447-459. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013.
- Yazar, Sadık. "Osmanlı Döneminde Fıkıh Sahasında Yapılmış Türkçe Tercümeler". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/23 (2014), 49-166.
- Yazıcı, Hüseyin. "Muhâdarât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 19 Haziran 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/muhadarat>
- Zeccâc, Ebû İshak İbrâhîm b. es-Serî. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*. thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988.

Ek- 1: Tuhfetü'l-Fethiyye'nin Arapça Metni

[تحفة الفتحية]

[لسيد محمد لبّي ابن يحيى الأذني]

[1b]/ بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لمن فتح خزائن فتحه للمستفتحين فتحا مُبينًا، وجعلَ للأَنْصار^[٧٠] نصرتَه حصنًا حصينًا. والصَّلَاةُ على مُحَمَّدٍ المَبْعُوثِ هُدًى للأَنْامِ بشيرًا ونذيرًا. وداعيًا إلى الله بإذنه وسراجًا منيرًا. وعلى آلِهِ وأَصْحَابِهِ الَّذِينَ هُمْ اَعْتَمَدُوا في شَرِيفِ سَاحَتِهِ كَرَامَةِ الاسْتِصْحَابِ^[٧١] والاستحسان من المهاجرين والأنصار^[٧٢]. وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ.

وبعد؛ فيقول العبد الضَّعِيفُ، المحتاج إلى رحمة رَبِّهِ اللطيف، مُحَمَّدُ المتخَلَّصُ بِلَبِّي ابنِ يَحْيَى الأذني: قد كنت برهة من الزَّمان متوطنًا في مدينة العقل إلى هذا الآن. فأنا لله تعالى بلطفه وإحسانه حَدَائِقِ المعارفِ فيها،/[2a] ثم أنبت فيها أشجار العلوم لنا، فربَّيتُها بإعانتِهِ حتى كانت مثمرة. فلَمَّا ظهرت ثمرتها، انتخبت بعضها مايليق لأنَّ يجعلَ هديَّةً. فأهديتها إلى حضرت سَعَادَةِ من أنجلي أنوار دولته مشرقة على الممالك بشمس المعارف وانطفئ بقطرات مداد كرمه التهاب أبواب المعارف وتبسَّم في وجه رجائي المطالب. بأن توجَّهت تلقاء مدين المآرب. قد طيَّ ذكر حاتم الطي. من الأيادي في أيام دولته. وانخسف قمره بطول شمس سخاوته. سبق جواد فكره في مضمار التَّيَّبان فرسان العلوم طلع على قلبه الشريف أنوار أسرار المعارف والفهوم ذي المحاسن التي لا تعد، والعطايا البالغة التي لا تحُد، منبع المعارف الكلَّية، ومعدن الأخلاق الحميدة المتخلِّية، رئيس الخطَّاطين كان الشَّيْخُ المعروف في علم الخطِّ معُود ومعارف المسنونة من رمي السَّهَامِ وغيره فيه موجود من لازم بعثته العليَّة استغرق في نعمائه الجليلة مُعْتَمِدُ السُّلْطَانِ في أُمُور الحرمين الشريفين. / [2b] كالكوكبين التَّيَّرين المتيقنين. فإن ادعيت أن أصفه حق وصف كنت كمن يدعي مساحة الأرض بذراعه. فالسَّكُوتُ عَنْ مَدْحِهِ مَدْحُهُ، والإقرار بالعجز عن وصفه وصفه. أعني به؛ حضرت آغاي دار السَّعَادَةِ العليَّة، المنادي ببشير المبشِّر بإحسان السَّرمدي، عليه ألطف رَبِّهِ الهادي. لا زالت في أريكة سعادته كلَّما كانت الشمس نجمت، وأعطى الله كلَّما يتمنَّاه من الآلاء التي وعدت، وأدام بطول البقاء علوه ما دامت النجوم في الليالي زاهرة، والشمس من مشرقها ظاهرة. وقطع رقاب أعدائه بسيف قدرته، وأرذل حشوده بمعدلته، وجعل توابعه نائلين بمقاصدهم في زمان دولته، ومن ولي إلى أريكته منحت. اللَّهُمَّ افتح عليه أبواب الخير والحسنات، وأسق بستان عُمره بماء الحياة، لاسيما مولاه وهو سُلْطَانُنَا الأعظم، والخاقان المفخَّم، ملاذ سلاطين العرب والعجم، ملجأ ضاديد ملوك العالم. قد أنام الأنام في ظلِّ / [3a] أمانه، وأفاض عليهم سجال عدله وإحسانه، واستظلَّ العباد بظلِّ لطفه وإحسانه، وارتبعوا في رياض أمنه وأمانه، ناصر الشريعة القويمة، سالك الطريقة المستقيمة، باسط مهاد العدل والإنصاف، هادم أساس الجور والاعتساف، والي لواء الولاية في الآفاق، مالك سرير الخلافة بالإرث والاستحقاق، المتمثل بنصِّ ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ [النحل، ٩٠/١٦]. أعني به؛ حضرت سلطان الغازي محمود خان ابن السلطان مصطفى خان ابن السلطان محمد خان. لا زالت أقطار الأرض مشرقة بأنوار معدلته، وأغصان الخيرات مورقة بسحاب رافته، وملجأ لطائف^[٧٣] الأنام، وحصنًا حصينًا للإسلام. اللَّهُمَّ افتح لَهُ بِحُرْمَةِ سُورَةِ الْفَتْحِ فَتْحًا مُبِينًا، وانصُرْ بنصرتك له نصرًا عزيزًا. وَهَذَا أَنَا أَشْرَعُ بِالْمَقْصُودِ مُسْتَعِينًا مِنْ اللَّهِ تَعَالَى.

اعلم أنَّ القرآن كلامُ الله تعالى غير مخلوق، وهو كلام منزل من السَّماء على الرُّسُول، منقول عنه بالتواتر، لا ريب فيه، مكتوب في مصاحفنا، محفوظ [3b]/ في قلوبنا، مقروء^[٧٤] بالسُّنَنِ، مسموع بأذاننا، غير حال فيها، بل هو معنى قديم، قائم بذاته تعالى، يلفظ ويسمع بالتَّظْمِ الدَّالِّ عليه، ويحفظ بالنَّظْمِ المخيل، ويكتب بالتَّقُوشِ والصُّور والأشكال الموضوعية للحروف الدَّالَّةِ عليه. وقد يمثل للتَّفهيم فافهم وقس عليه ما يقرر في السَّباق وهو أنَّ النَّارَ جوهر محرق يذكر باللفظ ويكتب بالقلم ولا يلزم منه كون حقيقتها صوتا وحرفا ومدادا.

[٧٠] في الأصل: «الأنصارين»

[٧١] في الأصل: «الاستصحاب»

[٧٢] في الأصل: «الأنصارين»

[٧٣] في الأصل: «الطوائف»

[٧٤] في الأصل: «مقروء»

وأما الكلام النفسي الذي هو صفة الله تعالى ففي استماعه اختلاف: ذهب الأشعرى إلى أنه يجوز أن يسمع. ومنعه الأستاذ^[٧٥] أبو إسحق الأسفراييني وهو اختيار الشيخ أبو منصور رحمه الله فمعنى قوله تعالى: ﴿حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾ [التوبة، ٩/٦]. إنه يسمع ما يدل عليه كما يقال سمعت علم فلان. فموسى عليه السلام سمع صوتاً في طور سيناء دالة على كلام الله تعالى. لكن لما كان بلا واسطة الكتاب خصص باسم الكليم. تم تعريف القرآن، ومبحثه اختصاراً.

وأما ما نحن فيه فهو قوله تعالى: [4a] ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا لِيُغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾ أقول مستعيناً بقائله عزّ شأنه: الفتح إن ذكر في مقام الجهاد يراد به الظفر إلى الأعداء، سواء كان بصلح أو حرب. كما قال الصّحّاك: [٧٦] الصّلاح من الفتح. وكذا المروي عن الرّجّاج^[٧٧] وأما المراد هنا؛ فبَيّن حسب الاستطاعة البشريّة في مقام الجواز بوجوه ولكل وجهة.

الأول: إنّ المراد به في هذا المقام فتح مكة المكرمة كما يشعر به قول النبي عليه السّلام إنّه قال: من قرأ سورة الفتح فكأنما كان بمن شهد مع محمد فتح مكة^[٧٨] وتعبيره تعالى بلفظ الماضي، إشارة إلى أنّ الفتح متحقق لا دافع له، واقع لا رافع له، وبه يندفع ما قيل من أنّ مكة لم تكن مفتوحة حين نزول هذه الآية فكيف قال عزّ وجل: إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ. والمعنى إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ مكة فتحة بينا. ليغفر لك الله ما تقدم قبل الفتح من ذنبك من الصّغائر التي بمنزلة المباحات الصّادرة منّا. إذ هي تصدر عن الأنبياء بالسّهو والعمد لمصونيتهم عن العجب. وفيه بحث كثير لكن يليق لنا أن نبحت^[٧٩] في حقهم خوفاً [٤b] / لإيجاب التّقيّض وما تأخر بعده. أو ليغفر لك الله ما تقدم من ذنب أبويك آدم وحواء بحرمتك. إذ هما مغفوران بحرمة خاتم النّبیین عليه. وذلك لما نهي الله عن القرية إلى شجرة الخلد بقوله: ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة، ٣٥/٢]. إن كان من المقربين إليها فجاء الشيطان عندهما في الجنة فقال لهما إنكما إن تقربا هذه الشجرة فتكونا مخلدين في هذه الجنة ﴿فَارْزُقْنَاهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ﴾ [البقرة، ٣٦/٢]. لتقرّبهما إلى ما نهي عنها. ثم ناجى ربّه فغفر هما بحرمة محمد عليه السّلام على ما قيل. أو المعنى إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ جميع أبواب الحكمة والنبوة والعلوم وجميع أبواب الخيرات والحسنات ليغفر لك ما أكرمك من المكرمات المذكورة ذنوب أمّتك بسبب شفاعتك يوم القيامة وما تأخر. وعلم من هذا أنّ الفتح سبب للمغفرة. إذ به كانت مكة مطهّرة من الرّجس والأوثان. والتطهير عنها صار سبباً لتطهير عباده من المؤمنين. ومغفرته لهم لسبب طوافهم بها. فإن قيل كانت المغفرة منوطة بالطّواف [5a] فما حال من لم يقدر به فجوابه قوله تعالى: إنّ الله واسع المغفرة. وليست منحصرة به. وأيضاً كان الفتح سبباً لإتمام النعمة، والهداية، والنصرة. إذ لا شك أنّ الإجماع لم يثبت إلّا بالفتح، فإنّ النعمة به تمت. والنصرة بعده قد عمّت كما سيأتي في السّياق من الآية.

والثاني: أنّ المراد به الحكم كما في قوله تعالى: ﴿فافتح بيننا وبين قومنا بالحق﴾ [الأعراف، ٨٩/٧]. أي: فاحكم بيننا بالحق. والمعنى: إنّنا حكمنا لك حكماً بيناً بالحجج، والمعجزات على رسالتك، ونبوتك، ليعلم أنّك حقّ على ما تدّعي، وصادق في قولك ليغفر لك الله بما أكرمك وأعظم أمرك بالرسالة والنّبوة أي: أعطاك ذلك وأكرمك به ما تقدّم من ذنب المؤمنين من أمّتك وما تأخر.

والثالث: فتح الإسلام بالحجة، والبراهين العقلية والتقليّة. يعني: إنّنا فتحنا لك الإسلام بها.

والرابع: أنّ المراد بالفتح صلح الحديبية. وعليه الأكثرون. منهم ابن شهاب أنّه قال: لم يكن في الإسلام فتح أعظم من فتح الحديبية. وهي بئر في قرب مكة سمي المكان بها وذلك قد قلّ الماء. فأتى بدلو من ماء، [5b] فتوضّأ منه رسول الله

[٧٥] في الأصل: «الأستاذ»

[٧٦] الكشف والبيان للعلبي، ٢٣٠/٢٤.

[٧٧] معاني القرآن للرجّاج، ١٩/٥.

[٧٨] الكشف والبيان للعلبي، ٤٠٨/٣٠. قال العراقي في تخريج الإحياء: وهو حديث موضوع. المعني عن حمل الأسفار في الأسفار، في تخريج ما في الإحياء من الأخبار للعراقي، ص ٣٩٩.

[٧٩] في الأصل: «انبحث»

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وجعل منه في فيه، ثمَّ جَهَّ في الدلو، ثمَّ أمرهم بأن يجعلوه في البئر، ففعلوه، فامتألت البئر^[٨٠] حتى كادوا يغرقون منها.^[٨١]

قوله تعالى: ﴿وَيُنِصِّرُكَ اللَّهُ نَصْرًا عَظِيمًا﴾ بإظهار دين الحق بالمعجزات على سائر الأديان الباطلة. هذا في الدنيا، وفي الآخرة إتمام النعمة بمقبولية الشفاعة.

قوله تعالى: ﴿وَيَنْصُرُكَ اللَّهُ نَصْرًا عَظِيمًا﴾ بالغلبة على الأعداء، والقهر بهم، والظفر إليهم.

قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ وذلك أنَّ رسول الله صَلَّى الله عليه وسلم تجهَّز في سنة ست في ذي القعدة بعد هجرته إلى المدينة، إلى العمرة، فخرج معه ألف وستمائة رجل، وقيل: ألف وأربعمائة، وساق سبعين بدنة.^[٨٢] فبلغ إلى قريش خبر النبي صَلَّى الله عليه وسلم وأصحابه، فبعثوا خالد بن وليد في عصابة منهم ليصدَّ النبي صَلَّى الله عليه وسلم وأصحابه عن البيت. فلما نزل النبي صَلَّى الله عليه وسلم وأصحابه بعسفان قال: «إِنَّ قُرَيْشًا جَعَلَتْ لِي جَسُوسًا، فَمَنْ يَدُلُّنِي / [6a] عَلَى طَرِيقِ النَّبِيِّ». فقال رجل من المسلمين: أنا يا رسول الله عليك فساد بهم^[٨٣] حتى انتهوا إلى الثنية، وصعدوا فيها. فلما هبط رسول الله صَلَّى الله عليه وسلم من الثنية، بركت ناقته القصواء، فلم تنبث، فزجرها، وزجرها الناس، فضربوها فلم تنبث. وقال الناس: خلأت القصواء. فقال النبي صَلَّى الله عليه وسلم: «مَا خَلَّاتِ الْقَصَوَاءُ، وَمَا كَانَ ذَلِكَ لَهَا بِخُلُقٍ»^[٨٤] ولكن حبسها حابس الفيل، ثم قال: «لَا يَسْأَلُونِي فِيمَا بَيْنِي وَبَيْنَهُمْ شَيْئًا يُعْظِمُونَ حُرْمَاتِهِمْ، إِلَّا قَبْلَتُهُ مِنْهُمْ» ثم زجرها، فانبثت.

فلما نزلوا على القليب بالحديبية، لم يكن في البئر إلا ماء وشل. يعني: قليلا متغيرا، فاستقوا فلم يبق في البئر ماء أصلا. فقال: من رجل يهيج لنا الماء؟ فقال رجل: أنا يا رسول الله.

فقال: «ما اسمك؟» فأجاب بمزة. قال: «تأخر»، ثم قال رجل: أنا يا رسول الله، فقال: «ما اسمك؟» قال: ناجيه. قال: «أُنْزِلَ». فنزل، فأعطاه رسول الله صَلَّى الله عليه وسلم مشقصا، فبحث في فيه، فنبع الماء.^[٨٥]

قوله تعالى: ﴿لِيَزَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ﴾ تصديقا مع تصديقهم [6b] الذي هو عليه. وقيل: تصديقا بما أمرهم رسول الله صَلَّى الله عليه وسلم في البيعة. وقيل: تصديقا بالفرائض مع إقرارهم بالله تعالى. روي عن ابن عباس أنَّ معنى قوله: ليزدادوا إيمانا، إنَّ الله تعالى قد بعث رسوله بكلمة التوحيد، كما قال في نظمه الجليل: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص، ١/ ١١٢]. الآية. فلما صدَّقوا المؤمنين بها، زاد الله لهم الصلوات الخمس. فلما صدَّقواها، زادهم الزكاة. فلما صدَّقوا بها، زادهم الحج. فلما صدَّقوا به، زادهم الجهاد. يعني: إنَّ في ذلك يزيد تصديقاتهم مع تصديقهم.^[٨٦]

قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ جُنُودَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ لِلَّهِ جُنُودُ السَّمَوَاتِ مِنَ الملائكة والأرض من الجن والإنس، قادر على إهلاك أعداء جيبه بقمهه وبجنوده ليكون إهلاك أعدائه بأيديهم فيكون لهم ثواب عظيم. قوله تالي: ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا لِيُدْخِلَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾ [٧a] صلة قوله هو الذي أنزل السكينة إلى آخره. يعني: أنزل السكينة في قلوبهم. أي: أنزل ما تسكن بها قلوبهم ليزدادوا بذلك لهم الإيمان، وليدخلهم ﴿جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾ يعني: من تحت غرفها، وأشجارها. ﴿خَالِدِينَ فِيهَا﴾ دائمين فيها، لا يذوقون الموت، ولا يخرجون عنها. ﴿وَيُكَفِّرُ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ﴾ يحو ويتجاوز عن معاصيهم بلطفه وكرمه. ﴿وَكَانَ ذَلِكَ﴾ التجاوز عن السيئات ﴿عِنْدَ اللَّهِ﴾ في الآخرة ﴿فَوْزًا عَظِيمًا﴾ نجاة وافرة من العذاب.

[٨٠] في الأصل: «فامتألت البئر»

[٨١] صحيح البخاري، كتاب المغازي، ٣٣.

[٨٢] صحيح البخاري، كتاب المغازي، ٣٣.

[٨٣] في الأصل: «فلا ربه»

[٨٤] في الأصل: «يخلق»

[٨٥] في الأصل: «قال ثم»

[٨٦] بحر العلوم لأبي الليث السمرقندي، ٢٥٠/٣.

[٨٧] بحر العلوم لأبي الليث السمرقندي، ٢٥٠/٣.

وفي حق المنافقين نزل قوله تعالى: ﴿وَيُعَذِّبُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتُ﴾ ولكي يُعَذِّبَ المنافقين، والمنافقات من أهل المدينة ﴿وَالْمُشْرِكِينَ﴾ من أهل مكة ﴿وَالْمُشْرِكَاتِ﴾ الذين أقاموا على عبادة الأصنام. ﴿الظَّالِمِينَ بِاللَّهِ ظَنُّ السَّوءِ﴾ غير المصدقين بالله، وبما جاء من عنده، مخافة أن لا ينصر محمد صلى الله عليه وسلم كما في آية أخرى: ﴿بَلْ ظَنَنْتُمْ أَنْ لَنْ يَنْقَلِبَ الرَّسُولُ﴾ الآية. ﴿عَلَيْهِمْ دَائِرَةُ السَّوءِ﴾ عاقبة العذاب والهزيمة ﴿وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلَعَنَهُمْ﴾ [vb] في الدنيا ﴿وَأَعَدَّ لَهُمْ جَهَنَّمَ﴾ في الآخرة ﴿وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ بنس المصير الذي صاروا إليه.

﴿وَلِلَّهِ جُنُودُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ غَزِيْرًا حَكِيْمًا إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَهِيدًا﴾ بعثناك شاهداً بالبلاغ إلى أمتك ﴿وَمُبَشِّرًا﴾ للذين هم أجاوبوا بتبليغه دخولهم إلى الجنة ﴿وَنَذِيرًا﴾ مخوفاً للكفار بعذاب جهنم.

﴿لَتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ ليصدقوا بالله فيما يأمرهم، وبرسوله فيما يخبركم. والبشارة: هي تذكر عواقب الخيرات والحسنات، والإخبار عن أحوالها: أنها إلى ماذا يفضي أربابها وعمّا لها؛ ليرغبهم فيها. والنذارة: تذكر عواقب الشرور والسيئات، والإخبار عن أحوالها: أنها إلى ماذا يفضي أربابها ومرتكبها؛ ليزجر عنها. ﴿وَتُعَزِّرُوهُ﴾ ولكي تعينه، وتنصره على عدوه بما به الظفر. ﴿وَتَوْقِرُوهُ﴾ وتعظموه. ﴿وَتُسَبِّحُوهُ﴾ وهذا الضمير راجع إلى الله يعني: ولتصلوا الله ﴿بُكْرَةً وَأَصِيْلًا﴾ غدوة وعشيّاً. وخلاصة التوضيح: لتؤمنوا بالله وتسبحوه، وتؤمنوا برسوله، وتعزروه، وتوقروه.

﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ﴾ يوم الحديبية^[٨٨] تحت الشجرة، [٨a] وهي بيعة الرضوان. وسبب هذه البيعة؛ أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم أحبّ زيارة بيت الله الحرام بمكة بعد هجرته إلى المدينة في سنة ستّ من الهجرة [فخرج قاصداً]^[٨٩] نحوه فخرج معه أولو البصيرة، فلما نزل النبي صلى الله عليه وسلم إلى الحديبية قاصداً نحو مكة وفرغ المشركون لنزوله إليها، فاستعدّوا ليصدّوه عن الزيارة. فقال النبي صلى الله عليه وسلم لعمر: «يا عُمَرُ! اذْهَبْ فَاسْتَأْذِنْ لَنَا مِنْهُمْ حَتَّى تَعْتَمِرَ، وَتُحِلُّوا بَيْتِي وَبَيْتَ النَّبِيِّ، لَا أُرِيدُ الْقِتَالَ بِهِمْ». فقال عُمَرُ رضي الله عنه: يا رسول الله ليس ثمّ أحد من قومي. فأرسل عثمان، فإنّ هناك ناساً^[٩٠] من بني عمّه، فذهب عثمان، فتلقاه أبان بن سعيد ابن العاص، فقال له: أجزني من قومي حتى أبلغ رسالات رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأجاره، فقال عظماء قريش لعثمان حين فرغ من تبليغ رسالة رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن شئت أن تطوف البيت فطف به. فقال عثمان: لا أطوف حتى يطوف به رسول الله صلى الله عليه وسلم. فاحتبس عثمان عندهم ثلاثة أيام. فبلغ رسول الله [8b] صلى الله عليه وسلم أن عثمان قد قتل. فقال النبي صلى الله عليه وسلم لأصحابه: بايعوني على الموت. فجلس رسول الله صلى الله عليه وسلم تحت الشجرة، فبايعوه، وهم يومئذ ألف وخمسمائة وأربعون رجلاً. فكانت بيعة الرضوان. وكان الناس يقولون تبايعهم رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الموت. وهي شجرة السمر. وروى محمد بن الحسن قال: كانت الشجرة أم غيلان.^[٩١] ﴿إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ﴾ لأجله، ولطلب مرضاته.

﴿يَذُ اللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ نصرته، ومغفرته فوق أيديهم بسبب طاعتهم إلى رسوله. ﴿فَمَنْ نَكَثَ﴾ نقض العهد، والبيعة ﴿فَأَمَّا يَنْكَثُ عَلَى نَفْسِهِ﴾ كقوله: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا﴾ [الفصلت، ٤٦/٤١]. كذلك إنّما يرجع ضرر نكثه على نفسه لا إلى الرسول، وأصحابه. ﴿وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ﴾ من البيعة ﴿فَسِيْؤَتِيهِ أَجْرًا عَظِيْمًا﴾ في دار النعيم.

﴿سَيَقُولُ لَكَ الْمُخَلَّفُونَ مِنَ الْأَعْرَابِ﴾ وهم أسلم، وأشجع،^[٩٢] وغفار تخلقوا عن الحديبية^[٩٣] ﴿شَغَلَتْنَا أَمْوَالُنَا وَأَهْلُونَا﴾ خفنا عليهم الضبيعة، ولولا ذلك لخرجنا ﴿فَاسْتَغْفِرْ لَنَا﴾ [٩a] في التخلّف ﴿يَقُولُونَ بِالسِّتَةِ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ﴾ من طلب الاستغفار وهم لا يبالون، استغفر لهم أو لا تستغفرهم. ﴿قُلْ﴾ خطاب للنبي صلى الله عليه وسلم يعني: يا محمد! ﴿فَمَنْ يَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا﴾ من يقدر بأن يكون مانعاً عنكم من عذاب الله شيئاً ﴿إِنْ أَرَادَ بِكُمْ ضَرًّا﴾ قتلاً،

[٨٨] في الأصل: «الحديبية»

[٨٩] في الأصل غير موجود

[٩٠] في الأصل: «ناس»

[٩١] بحر العلوم لأبي الليث السمرقندي، ٢٥١/٣.

[٩٢] في الأصل: «وشجع»

[٩٣] في الأصل: «الحديبية»

وهزيمة ﴿أَوْ أَرَادَ بِكُمْ نَفْعًا﴾ يعني: من يقدر على دفع الضر، ومنع الدفع غير الله. والاستئناف إنكارى. ﴿بَلْ كَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ تخلفكم، ومرادكم.

﴿بَلْ ظَنَنْتُمْ أَنْ لَنْ يَنْقَلِبَ الرَّسُولُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾ بل منعكم من السير معه، لأنكم ظننتم أن لن ينقلب الرسول والمؤمنون من الحديبية ﴿إِلَى أَهْلِيهِمْ﴾ بالمدينة ﴿أَبَدًا﴾ وذلك لما خرج النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه إلى الحديبية للحج، وقضاء المناسك، لا لقصد القتال، والحرب معهم. وقع في قلوب المخلفين أن رسول الله وأصحابه لا يرجعون، بل يهلكون في ذلك، وأهل مكة لم يتبعوا^[٩٤] أحدا ﴿وَزَيْنَ ذَلِكَ فِي قُلُوبِكُمْ وَظَنَنْتُمْ ظَنُّ السَّوءِ﴾ يظنون بالله ظن السوء بأنه لا ينصر برسوله، ولا يعينه [9b] ﴿وَكُنْتُمْ قَوْمًا بُورًا﴾ فاسدين في أنفسكم، وقلوبكم، وتياتكم لا خير فيكم،^[٩٥] أو كنتم قوما هالكين عند الله مستحقين لسخطه، وعقابه.

﴿وَمَنْ لَمْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ فَإِنَّا أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ سَعِيرًا﴾ وعلم من هذا؛ أن من لم يجمع التصديقين^[٩٦] يعني: التصديق بوحداية الله تعالى، وبحقيقة رسوله، فهو ليس بمؤمن، بل هو كافر مستحق بعذاب السعير. وكذا سائر المؤمن به؛ إن لم يتعلق به التصديق، لم يوجد الإيمان. ﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ يدبره تدبير قادر حكيم ﴿يَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ﴾ يغفر لمن يشاء من المؤمنين لطفًا وكرما، ويعذب من يشاء لكفر إته عدالة ﴿وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ تقدمت رحمته على غضبه.

﴿سَيَقُولُ الْمُخَلَّفُونَ﴾ عن الحديبية ﴿إِذَا انْطَلَقْتُمْ إِلَى مَغَائِمٍ﴾ إذا ذهبتم إلى غنائم خيبر، ﴿لِتَأْخُذُوهَا ذُرُونا نَتَّبِعْكُمْ يُرِيدُونَ أَنْ يُبَدِّلُوا كَلَامَ اللَّهِ﴾ أي: يريدون أن يغيروا مواعيد الله لأهل الحديبية ﴿قُلْ لَنْ تَتَّبِعُونَا﴾ إلى خيبر. وهو إخبار من الله تعالى بعدم اتباعهم، ولا يبدل القول لديه ﴿كَذَلِكَ قَالَ اللَّهُ﴾ [١٠a] ﴿مِنْ قَبْلُ﴾ من قبل انصرافهم إلى المدينة أن غنيمة خيبر لمن شهد الحديبية ﴿فَسَيَقُولُونَ بَلْ تَحْسُدُونَنَا﴾ لقياسهم أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بأنفسهم. لأنهم إذا أصابوا شيئا، كانوا يحسدون أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأرادوا أن لا يكون لهم نصيبا في ذلك، ولا حظا، حسدا منهم لهم. فلما منعهم المؤمنون عن الخروج إلى خيبر وقالوا إن الله نهاكم أن تخرجوا معنا وقد بشرنا بالفتح، قالوا عند ذلك بل يحسدوننا في إصابة^[٩٧] تلك الغنائم لم ينهنا الله عن الخروج معكم قاسوا المؤمنين بأنفسهم ﴿بَلْ كَانُوا لَا يَفْقَهُونَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ رد عليهم ردهم إذ فطنهم لأمر الدنيا دون أمور الآخرة. وفهمهم من قوله تعالى: ﴿قُلْ لَنْ تَتَّبِعُونَا مَجْرَدَ النَّهْيِ﴾ فحملوه على الحسد، ولم يعلموا أن هذا الأتباع لا يقع أصلا. لأن الصادق قد أخبر بنفيه. الفقه: معرفة الشيء بنظيره الدال على غيره.

﴿قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ﴾ تخلفوا عن الحديبية^[٩٨] ﴿سَتُدْعُونَ إِلَى قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ﴾ هم بنو حنيفة وفيهم مسلمة الحنفي [١٠b] الكذاب استقرت إليهم الأعراب بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم فدعاهم أبو بكر الصديق إلى قتالهم. ﴿تَقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسَلِّمُونَ فَإِنْ تُطِيعُوا يُؤْتِكُمُ اللَّهُ أَجْرًا حَسَنًا﴾. إن طيعوا فيما دعيتم إلى الجهاد، يؤتكم الله أجرا حسنا. ﴿وَأَنْ تَتَوَلَّوْا﴾ فيما دعيتم إليه ﴿كَمَا تَوَلَّيْتُمْ﴾ وتخلفتم عن الحديبية^[٩٩] وغيرها ﴿مِنْ قَبْلُ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ شديدا دائما.

فلما نزلت^[١٠١] هذه الآية، قال الضعفاء: فكيف أحوالنا إذا عينا إلى قتالهم، ولا نستطيع الخروج، فيُعَذِّبنا الله تعالى؟ فنزل: [١٠٢] ﴿لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ﴾ ليس عليهم إثم في تخلفهم ﴿وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرْجٌ﴾ إثم

[٩٤] في الأصل: «لم يتبعوا»

[٩٥] في الأصل: «فيكم»

[٩٦] في الأصل: «التصديق»

[٩٧] في الأصل: «أصاب»

[٩٨] في الأصل: «الحديبية»

[٩٩] في الأصل: «أى»

[١٠٠] في الأصل: «الحديبية»

[١٠١] في الأصل: «نزل»

[١٠٢] بحر العلوم لأبي الليث السمرقندي، ٢٥٧/٣؛ الكشف والبيان للعلوي، ٢٣٠/٢٤.

من التخلف. ﴿وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ في الغزوة ﴿يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾ من تحت غرفها، وأشجارها. ﴿وَمَنْ يَتَوَلَّ﴾ ومن يعرض عن طاعة الله ورسوله بالتخلف ﴿يُعَذِّبْهُ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ شديدا دائما بحيث لا ينفك عنه.

﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ﴾ تحت الشجرة السَّمُرَة. وقيل: أم غيلان.^[١٠٣] قال قتادة: يعني بايعوه وهم [11a]/ يومئذ ألف وأربعمائة رجل.^[١٠٤] وكان عثمان بمكة حين ذهب للاستئذان. فقال النَّبِيُّ عليه السَّلام: «إِنَّ عَثْمَانَ فِي حَاجَةِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ، وَحَاجَةِ الْمُؤْمِنِينَ. ثُمَّ وَضَعَ إِحْدَى يَدَيْهِ عَلَى الْأُخْرَى، وَقَالَ: هَذِهِ بَيْعَةُ عَثْمَانَ.»^[١٠٥]

﴿فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ﴾ علم ما في قلوبهم من الصدق والوفاء ﴿فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ﴾ أنزل الطَّمانينة، والرضاء عليهم ﴿وَأَتَاهُمُ﴾ أعطاهم ﴿فَتْحًا قَرِيبًا﴾ فتح خبير عن^[١٠٦] انصرافهم من الحديبية.^[١٠٧]

﴿وَمَغَامٍ كَثِيرَةٍ يَأْخُذُونَهَا﴾ يغتمونها، هي مغام خبير. وهو أرض ذات عقار، وأموال كثيرة. ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ عليهم بالقتل والأسر. ويقال: الغيمة للمؤمنين، والهزيمة للكافرين.

﴿وَعَدَكُمْ اللَّهُ مَغَامِرَ كَثِيرَةٍ تَأْخُذُونَهَا﴾ تَغْنَمُونَهَا،^[١٠٨] وهو ما أصابوا مع النبي وبعده إلى يوم القيامة ﴿فَعَجَلْ لَكُمْ هَذِهِ﴾ فتح خير، أو غنيمة خير ﴿وَكَفَّ أَيْدِيَ النَّاسِ عَنْكُمْ﴾ أيدي أهل مكة وخيبر وخلفائهم ﴿وَلِتَكُونَ آيَةً لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ ولتكون فتح خير عبرة لهم، لأنَّ المسلمين كانوا ثمانية آلاف، وأهل خير سبعين ألف. ﴿وَيَهْدِيكُمْ صِرَاطًا مُّسْتَقِيمًا وَآخَرَى لَمْ تَقْدِرُوا عَلَيْهَا﴾ وعدكم غنيمة أخرى لم تقدرُوا عليها. أي: لم تملكوها بعد، وهو فتح مكة. ﴿قَدْ أَحَاطَ اللَّهُ بِهَا﴾ علم الله أنكم ستفتحوها، فجمعها، وأحزها لكم. ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرًا﴾ من المفتوحات وغيرها.

﴿وَلَوْ قَاتَلَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ هم كفّار أهل مكة يوم الحديبية ﴿لَوَلَوْا الْأَذْبَارُ﴾ منهزمين ﴿ثُمَّ لَا يَجِدُونَ وَلِيًّا﴾ ينفعهم، ﴿وَلَا نَصِيرًا﴾ مانعا يمنعهم من الهزيمة. ﴿سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ﴾ بالغبلة، والنصرة لأوليائه، والقهر لأعدائه. ﴿وَلَكِنْ تَجَدُّ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ تغيرا، وتحويلا.

﴿وَهُوَ الَّذِي كَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنْكُمْ﴾ أيدي أهل مكة ﴿وَأَيْدِيَكُمْ عَنْهُمْ بِبَطْنِ مَكَّةَ﴾ بأهل مكة، أو بوسط مكة ﴿مِّنْ بَعْدِ أَنْ أَرْغَزَكُمْ عَلَيْهِمْ﴾ سَلَطَكُمْ عَلَيْهِمْ. عن أنس رضي الله عنه أنه قال: طلع قوم وهم ثمانون رجلا على رسول الله صلى الله عليه وسلم من قبل التَّعْمِيمِ عند صلاة الصَّبح ليأخذه، فأخذهم النبي عليه السَّلام، فخلَّى سبيلهم. فأنزل الله تعالى: وَهُوَ الَّذِي كَفَّ أَيْدِيَهُمْ ^{الآية ١٠٩} ﴿وَكَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرًا﴾ / [١٢٨] بحرب بعضكم على بعض.

﴿هُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ جحدوا بوحدة الله ﴿وَصَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ وصدّوكم عن طواف بيت الله الحرام ﴿وَاهْذِي مَعَكُمْ﴾ محبوساً. يقال: عكفه حبسه. ومنه العاكف في المساجد لأنه حبس نفسه فيها. يعني: صَيَرُوا الهُذْيَ محبوساً عن دخول مكة، وهي سَبْعُونَ بَدَنَةً. وقيل: مائة بدنة. ^[١١٠] ﴿أَنْ يَبْلُغَ مَحَلَّهُ﴾ منحره، ومنحرة منا للحاج، وعند الصفا للمعتمر. ﴿وَلَوْلَا رِجَالٌ مُّؤْمِنُونَ وَنِسَاءٌ مُّؤْمِنَاتٌ﴾ بمكة ﴿لَمْ تَعْلَمُوهُمْ﴾ لم تعرفوا المؤمنين من المشركين ﴿أَنْ تَطَّوَّهُمْ﴾ تحت أقدامكم ﴿فَتُصَيِّبُكُمْ مِنْهُمْ مَعَرَّةٌ﴾ فينا لكم من قتلهم إثم ﴿بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ بغير علم منكم لهم، ولا ذنب لكم. وذلك أنّ بعض المؤمنين كانوا مخلطين بالمشركين، غير متميّزين، ولا معروفين بالأماكن. فقال وَلَوْلَا رِجَالٌ إِلَى آخِرِهِ. ﴿لِيُدْخِلَ اللَّهُ فِي رَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ﴾ لو فعلتم فيصيبكم من قتلهم معرة يعيب المشركون بذلك، ويقولون: قتلوا أهل دينهم كما قتلونا، فتلزمكم الدّيات. ثم قال ﴿لَوْ تَرَىٰ أُولَٰئِكَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ لَعَذَّبْنَا الَّذِينَ كَفَرُوا بالسيف ﴿مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾/ [١٢ب] يراد به القتل.

[١٠٣] بحر العلوم لأبي الليث السمرقندي، ٢٥٤/٣.

[١٠٤] معاني القرآن للزجاج، ٢٥/٥.

[١٠٥] صحيح البخاري، كتاب فضائل الصحابة، ٧؛ بحر العلوم لأبي الليث السمرقندي، ٢٥٧/٣.

[١٠٦] في الأصل: «غب»

[١٠٧] في الأصل: «الحديثة»

[١٠٨] في الأصل: «تغتنموها»

[١٠٩] صحيح مسلم، كتاب الجهاد، ١٨٠٨؛ بحر العلوم لأبي الليث السمرقندي، ٢٥٨/٣.

[۱۱۰] كتاب المغازی للواقدي، ۲/۶۱۴.

﴿إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ يعني: أهل مكة ﴿فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةَ فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ﴾ طمأنينة ﴿عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾ فأذهب عنهم الحمية، حتى اطمأنوا، وسكتوا. ﴿وَالزَّمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى﴾ كلمة التوحيد حتى قالوها. ﴿وَكَانُوا أَحَقَّ بِهَا﴾ في علم الله أحق بهذه الكلمة من كفار مكة ﴿وَأَهْلُهَا﴾ كانوا أهل هذه الكلمة عند الله ﴿وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ عليهما بمن كان أهلاً للإيمان وغيره.

﴿لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّعْيَا بِالْحَقِّ﴾ حقق الله رؤيا حبيبه بالصدق، والوفاء. وسبب نزول هذه الآية: أن رسول الله عليه السلام رأى في المنام قبل الخروج الحديبية، أنهم يدخلون المسجد. فأخبر الناس بذلك، فاستبشروا. فلما صدّهم المشركون، قالت المنافقون في ذلك ما قالت. فنزل قوله تعالى لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ الْآيَةَ. [١١١] ﴿لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ﴾ هذا حكاية الرؤيا. لأن النبي عليه السلام حين رأى في منامه، رأى ملكا ينادي له: لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله يعني: بإذنه، وأمره. فأنزل الله [١٣a] / لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ إِلَى آخِرِهِ. ﴿إِمْنِينَ﴾ من الأعداء، ﴿مُخَلِّقِينَ رُؤُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ﴾ منهم يخلق، ومنهم من يقصر. ﴿لَا تَخَافُونَ﴾ من العدو. ﴿فَعَلِمَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا﴾ علم أن يفتح عليهم خير قبل الفتح، فوعده الله لهم الفتح، ثم دخولهم بمكة، ففتحوا خير، ثم رجعوا، ثم دخلوا، وأتوا عمرة القضاء. ﴿فَجَعَلَ مِنْ دُونِ ذَلِكَ فَتْحًا قَرِيبًا﴾ فتح خير.

﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى﴾ بشهادة أن لا إله إلا الله، ﴿وَدِينِ الْحَقِّ﴾ ودين الإسلام، ﴿لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ﴾ على سائر الأديان كلها قبل أن تقوم الساعة. ﴿وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾ بأن؛

﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ﴾ وإن لم يشهد كفار مكة، وذلك حين أراد أن يكتب محمد رسول الله، فقال سهيل بن عمرو: إِنَّا لَا نَعْرِفُ أَنَّكَ رَسُولُ اللَّهِ وَلَا نَشْهَدُ، فقال الله تعالى: وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا وإن لم يشهد سهيل، وأهل مكة. فقال الله: مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ ﴿وَالَّذِينَ مَعَهُ﴾ من المؤمنين ﴿أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ﴾ بالغلظة ﴿رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾ فيما بينهم ﴿تَرِيَهُمْ زُرْعًا سُجَّدًا﴾ يكثر الصلاة ﴿يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا﴾ يلتبسون [١٣b] / من الحلال. ﴿سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ﴾ ترى علاماتهم في وجوههم من أثر السجود. ﴿ذَلِكَ مَثَلُهُمْ﴾ مثل الموصوفين بصفات المذكورة ﴿فِي التَّوْرَةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ﴾ محمد صلى الله عليه وسلم وأصحابه ﴿كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْئَهُ﴾ فزاع الزرع، أو قوائمه، أو سنبله ﴿فَازَرَهُ﴾ أعانته، وقواه ﴿فَاسْتَغْلَظَ﴾ غلظ الزرع، ﴿فَاسْتَوَى عَلَى سَوْقِهِ يَعْجِبُ الزُّرَّاعَ﴾ إذا نظر الزرع إلى زرعه بعد ما استغلظ، واستوى يعجبه ذلك، ﴿لِيَغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ﴾ أهل مكة يكرهون لما رأوا من كثرة المسلمين، وقوتهم. ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ﴾ من أصحاب النبي عليه السلام لهم ﴿مَغْفِرَةً﴾ لعصيانهم وذنوبهم ﴿وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾ في الجنات العاليات.

تم التفسير الشريف المسمى بتحفة الفتحية بتوفيق الله تعالى وإعانتة.

كتبه أضعف عبد الله الرحمن يوسف المعروف بحافظ كلام الله الملك المنان.

[14a] / حامداً لله تعالى ومُصَلِّياً على نبيه محمد وآله وصحبه اجمعين. برحمتك يا أرحم الراحمين. سنة تسع وخمسين ومائة وألف من هجرة من له السعادة والشرف.

Ek- 2: Nüshaların Görselleri



Lübbî'nin *Tuhfetü'l-Fethiyye* adlı eserinin ilk iki sayfası
(Numanzâdelер Aile Kütüphanesi, NAK 1/b, 1b-2a)



Lübbî'nin *Tuhfetü'l-Fethiyye* adlı eserinin son iki sayfası
(Numanzâdelер Aile Kütüphanesi, NAK 1/b, 13b-14a)



Lübbü'nin *Esne't-tuhaf fi tercemeti'l-Müstetraf* adlı eserinin ilk iki sayfası (Nuruosmaniye, nr. 3737, 1b-2a)



Lübbü'nin *Tekmiletü't-Terceme 'ale't-Tarîkati'l-Muhammediyye* adlı eserinin ilk iki sayfası (Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye, nr. 696, 1b-2a)



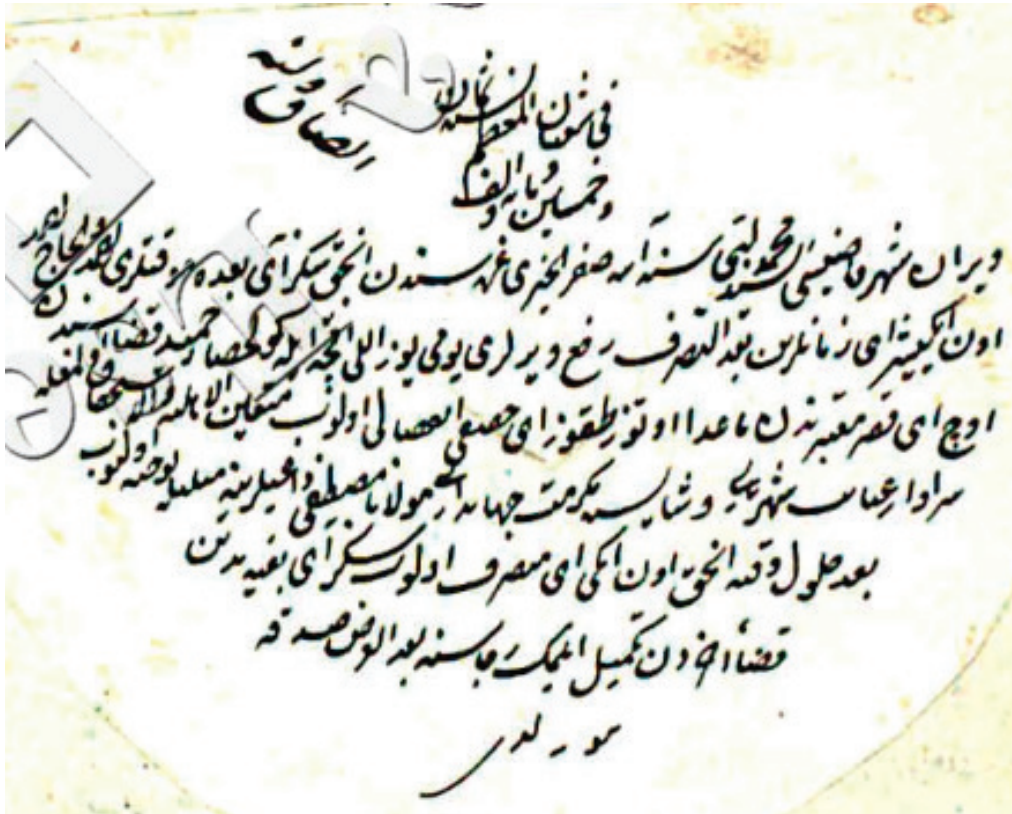
Lübbî'nin *Tercemetü's-Şifâ' fi şemâilî sâhibi'l-istifâ* adlı eserinin iki sayfası (Tire İlçe Halk Kütüphanesi, Necip Paşa, nr. 126)



Lübbî'nin *Şerhu'l-Eşkâlî's-Seb'a ve'l-Hurufî's-Seb'a* adlı eserinin ilk iki sayfası (Nuruosmaniye, nr. 04938-003, 40b-41a)



Lübbî'nin *Ravzü'l-ahyârî'l-müntehab min Rebî'i'l-ibrâr tercümesi* adlı eserinin ilk iki sayfası (Mısır El-Ezher Şeyhliği Kütüphanesi, *Lugat-ı Şarkıyye*, nr. 677, 1b-2a)



Lübbî'nin Viranşehir kadısı olduğunu gösterir kayıt (Nuruosmaniye, 05193-43, 18b)



Klasik Nahivde Bir Tenkit Üslubu: Molla Musa el-Celâli'nin Çârperdî'ye Yönelttiği Eleştirilerin Analizi

Mahmut Tekin

<https://orcid.org/0000-0002-8823-0972>

Doç. Dr. Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimi,
Arap Dili ve Belagati, Şırnak Türkiye

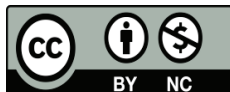
<https://ror.org/01fcvk23>

mahmuttekin83@hotmail.com

Atıf Bilgisi:	Tekin, Mahmut. "Klasik Nahivde Bir Tenkit Üslubu: Molla Musa el-Celâli'nin Çârperdî'ye Yönelttiği Eleştirilerin Analizi". <i>İslami İlimler Dergisi</i> 41 (Kasım 2025), 115-132. https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1701119 .
Makale Türü:	Araştırma Makalesi
Etik Beyan:	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Etik Kurul İzni:	Araştırma için herhangi bir etik onay veya bilgilendirilmiş onay gerekmemektedir.
Geliş Tarihi:	16 Mayıs 2025
Kabul Tarihi:	06 Eylül 2025
Yayın Tarihi:	30 Kasım 2025
Hakem Sayısı:	Bir İç Hakem – En Az İki Dış Hakem
Değerlendirme:	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Benzerlik Taraması:	Yapıldı - intihal.net
Çıkar Çatışması:	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman:	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Etik Bildirim:	dergiislamiilimler@gmail.com
Lisans:	CC BY-NC 4.0

Öz: Bu çalışma, Molla Musa el-Celâli'nin (öl. 2021) nahiv ilminin temel referans metinlerinden biri kabul edilen *Şerhu'l-Muğnî* üzerine kaleme aldığı hâşiyede, Çârperdî'ye (öl. 746/1346) yönelttiği eleştirileri analiz etmeyi amaçlamaktadır. Celâli'nin değerlendirmeleri, sadece yüzeysel gözlemlerle sınırlı kalmayıp klasik Arapça grameri geleneğinde metinlerin nasıl okunup yorumlanması gerektiğine dair çözümler içerir. Eleştirilerinde, hatalı örnek kullanımı, konuya uygun örneklerin eksikliği, tanımlarda geçen ifadelerin kapalılığı, tanımların dış unsurları engellemede yetersizliği, meşhur görüşlere aykırı beyânlar ve ibareler arasında şekil uyumsuzlukları gibi çeşitli meseleler öne çıkmaktadır. Genel olarak Celâli'nin yaklaşımı, klasik metinlerle yüzleşirken eleştirel ve mukayeseli bir bakış açısının önemini ortaya koymaktadır. Onun dikkatli ve sorgulayıcı yöntemi, yalnızca tarihi bir metni değerlendirmekle kalmayıp modern Arap dili araştırmaları açısından da yöntemsel imkanlar sunmaktadır. Bu yönüyle söz konusu hâşiyesi, yalnızca bir gramer açıklaması değil, aynı zamanda klasik dilcilik geleneği içindeki ilmî tartışmaların güncel bir örneği olarak da değerlendirilebilir. Çalışma boyunca, Celâli'nin, Çârperdî'ye yönelttiği eleştirilerde ilmî nezaket çerçevesini koruduğu, hiçbir şekilde kırıcı ya da küçültücü ifadelerle yer vermediği tespit edilmiştir. Celâli, kişileri değil metni merkeze alan, doğrudan delillere dayalı bir eleştiri yöntemi izlemiştir. Bu tutum, klasik ilmî tartışma geleneğinin ahlaki boyutuna da bağlı kaldığını göstermektedir. Yöntemi sadece içerik açısından değil, eleştirinin biçimi ve dili bakımından da titizlikle hareket edilmesi gerektiğini göstermesi bakımından ayrıca kayda değerdir. Celâli'nin bu hâşiyesi, hem klasik Arap grameri literatürünün anlaşılması açısından hem de eleştiri kültürünün tarihi ve metodolojik boyutlarının ortaya konulması bakımından önemli bir katkı niteliği taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Çârperdî, Muğnî, Milânî, Şerhu'l-Muğnî, Celâli, Eleştiri.



A Critical Style in Classical Syntax: An Analysis of Molla Musa al-Jalālī's Criticisms Directed at Jārbardī

Mahmut Tekin

<https://orcid.org/0000-0002-8823-0972>

Assoc. Prof., Şırnak University, Faculty of Theology,
Basic Islamic Sciences, Arabic Language and Rhetoric, Şırnak, Türkiye

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

mahmuttekin83@hotmail.com

Citation:	Tekin, Mahmut. "A Critical Style in Classical Syntax: An Analysis of Molla Musa al-Jalālī's Criticisms Directed at Jārbardī". <i>İslami İlimler Dergisi</i> 41, (November 2025), 115-132. https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1701119 .
Article Type:	Research Article
Ethical Statement:	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited.
Ethics committee approval:	The research does not need any ethical approvals or informed consent.
Date of submission:	16 May 2025
Date of acceptance:	06 September 2025
Date of publication:	30 November 2025
Reviewers:	One Internal & At Least Two External Reviewers
Review:	Double-blind
Plagiarism checks:	Yes - intihal.net
Conflicts of Interest:	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
Grant Support:	No funds, grants, or other support was received.
Complaints:	dergiislamiilimler@gmail.com
License:	CC BY-NC 4.0

Abstract: This study analyzes the criticisms directed by Molla Musa al-Jalālī (d. 2021) against Chārpardī (d. 746/1346) in his marginalia on Sharḥ al-Mughnī, a foundational text in the field of Arabic grammar. Jalālī's evaluations extend beyond superficial observations, offering analytical insights into the proper reading and interpretation of texts within the classical Arabic grammatical tradition. His critiques address several issues, including the inappropriate use of examples, the lack of suitable examples for certain topics, ambiguity in definitions, definitions that fail to exclude external elements, statements contradicting established views, and formal inconsistencies between related expressions. Overall, Jalālī's approach highlights the importance of a critical and comparative perspective when engaging with classical texts. His meticulous methodology not only contributes to the evaluation of a historical work but also offers valuable methodological insights for modern Arabic linguistic studies. In this respect, his marginalia should function not merely as a grammatical commentary but as a contemporary model of scholarly discourse within a classical linguistic tradition. This study finds that Jalālī maintained a tone of scholarly decorum, refraining entirely from harsh or disparaging language. He adopted a text-centered method critique, relying directly on evidence rather than personal commentay. This approach demonstrates his adherence to the ethical principles of the classical tradition of scholarly debate. His method is noteworthy not only for its substantive rigor but also for its meticulous attention to the form and language of critique. Jalālī's ḥāshiya thus represents a significant contribution to the understanding of classical Arabic grammatical literature and to the broader culture of academic critique.

Keywords: Arabic Language, Jārbardī, Mughnī, Milānī, Şerhu'l-Mughnī, Jalālī, Criticism.

Giriş

Ebü'l-Mekârim Fahrüddîn Ahmed b. Tâceddin es-Sa'îd el-Hasan b. 'Alî el-Çârperdî (öl. 746/1346), nahiv, sarf, tefsir fıkıh, belagat ve kelam gibi temel İslami ilimlerin birçok alanda eser telif etmiş ve döneminin önde gelen âlimleri arasında yer almıştır.^[1] Çârperdî'yi ilim çevrelerinde meşhur kılan en önemli eseri ise hiç şüphesiz telif edildiği günden itibaren talebe ve müderrislerin elinden düşmeyen *el-Muğnî fî 'ilmi'n-nahv* adlı çalışmasıdır.^[2] Müellif, bu eseriyle nahiv alanında temel metin ihtiyacına yönelik önemli bir katkı sağlamıştır. Zira Çârperdî'den önce ilme yeni başlayanların eğitiminde başvurulmuş başlıca kaynak, Zemahşerî'nin (öl. 538/1144) *el-Ünmûzec* adlı risâlesiydi. Ancak bu eser, dil meselelerini kuşatıcı bir şekilde ele almamış ve oldukça soyut bir yapı arz etmiştir. Nahiv meselelerinin oldukça öz ve kısa biçimde ele alınmış olması, konuların yeterince açıklanmamış olmasına ve dolayısıyla öğrencilerin teorik bilgiyi pratikte uygulamakta güçlük çekmelerine neden olmuştur. Çârperdî ise konuları ayrıntılı bir şekilde ele alarak teoriden pratiğe geçişi mümkün kılan bir yöntem benimsemiştir. *el-Muğnî fî 'ilmi'n-nahv* üzerine sekiz şerh, bir manzume ve iki tercüme çalışması yapılmıştır.^[3] Ancak bu şerhler arasında günümüze kadar ilmî çevrelerde yaygın şekilde tedavülde olan tek eser, müellifin talebesi Muhammed b. Abdîrahim el-Mîlânî (öl. 801/1399) tarafından kaleme alınan şerhtir. Arifî Ahmed Paşa (öl. 1145/1733) tarafından yazılan diğer bir şerh ise uzun süre ilim camiasından meçhul kalmış, ancak 2021 yılında Murat Sula tarafından yapılan tahkik çalışmasıyla gün yüzüne çıkarılmıştır.^[4] Söz konusu şerh, uzun süre müderrisler ve talebeler tarafından bilinmemiş, ilmî tedrisat içerisinde herhangi bir kullanım alanı bulmamıştır.^[5] Mîlânî tarafından kaleme alınan çalışma, *Şerhu'l-Muğnî* adıyla şöhret bulmuş,^[6] Arap dili ilimleri kapsamında önemli bir yer edinmiş, ilmî çevrelerde haklı bir itibara kavuşmuş, telif edildiği tarihten itibaren medreselerde ders kitabı olarak okutulmuş ve çeşitli akademik araştırmalara konu olmuştur. Klasik şerh geleneği içerisinde müstesna bir yere sahip olan bu eser üzerine zamanla pek çok hâşîye kaleme alınmıştır. Bu hâşîyeler arasında Hasan b. es-Seyyid 'Abdulkâdir el-Çûrî (öl. 1322/1909), Câmî b. 'Abdîkerîm el-Çûrî (öl. ?/?), Ahmed Hilmî Koğî (öl. 1996), Şeyh Muhammed Mehdi (öl. 2007), Molla Musa el-Celâlî (öl. 2021), Molla Bedreddîn ve Molla Burhâneddîn gibi isimler öne çıkmaktadır. Mîlânî'nin *Şerhu'l-Muğnî*'si üzerine kaleme alınan mezkûr hâşîyeler, yalnızca onun ifadelerini değil, aynı zamanda tabîî olarak

- [1] Çârperdî hakkında detaylı bilgi almak için bkz. Tâceddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdîkâfî es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'yyeti'l-kübrâ*, thk. M. Muhammed et-Tanâhî, Abdülfettâh Muhammed el-Huluv (Beyrut: Dâru Hecr, 1992), 9/8-9; Ebû's-Sıdk Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Ahmed b. Muhammed İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfi'yye*, thk. Hafız Abdül'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'yânü'l-mi'etî's-sâmine*, thk. Muhammed Abdulmu'îd (Hind: Dâru'l-Mea'rifi'l-Osmâniyye, 1972), 1/142-143; Ebû'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî aḥbâri men zeheb*, thk. Abdülkâdir Arnavût, Mahmud Arnavût (Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1986), 8/256; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât fî tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nühât*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986), 1/303; Ahmed b. Mustafa Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde ve mişbâhu's-siyâde fî mevzû'âtî'l-'ulûm* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmî, 1985), 1/196.
- [2] Söz konusu eser hakkında bilgi almak için bkz. Ahmet Tekin, "Çârperdî'nin el-Muğnî fî 'ilmi'n-nahv Adlı Eseri", *Mardin II. Atlas Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi*, haz. Gökhan Ofluoğlu-Atabek Movleyanov (Ankara: İksad Yayınevi, 2019); Mahmut Tekin, "el-Muğnî fî 'ilmi'n-Nahv Adlı Eseri Örneğinde Çârperdî'nin İstişad Ettiği Şiirler", *Sırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/25 (Aralık 2020); Nurullah Oruç, "Çârperdî'nin el-Muğnî ile İbn Hişâm'ın Katrû'n-nedâ Metinlerinin Mukayesesi", *Amasya İlahiyat Dergisi* 11/25 (Aralık 2024), 47-79; Şehmus Ülker, "İbnü'l-Hâcib'in el-Kâfiye ile Çârperdî'nin el-Muğnî fî 'ilmi'n-Nahv Adlı Eserlerinin Mukayesesi", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (Aralık 2024), 763-779.
- [3] Geniş bilgi için bkz. Abdullah Bilin, *Çârperdî Bibliyografyası* (Ankara: İksad Yayınevi, 2020), 50-58.
- [4] Bilgi için bkz. 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).
- [5] Her iki şerh ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Mahmut Tekin, "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>
- [6] Abdullah Bilin'in yaptığı araştırmalara dayanarak, Mîlânî'nin kaleme aldığı şerhin özgün adının *el-Ğanî fî Şerhi'l-Muğnî* olması ihtimali oldukça yüksektir. Bilin, *Çârperdî Bibliyografyası*, 52.

Çârperdî'nin metnini de inceleme konusu yapmaktadır. Bu çalışmada Molla Musa el-Celâlî'ye ait *Hâşiyetu Şerhi'l-Muğnî* adlı eseri kapsamında doğrudan Çârperdî'nin metnine yöneltilen eleştiriler ele alınarak incelenecektir. Zira yapılan araştırmalar neticesinde, Molla Musa el-Celâlî'ye ait *Hâşiyetu Şerhi'l-Muğnî* adlı eserinin içerdiği eleştirel tespitlerin şimdiye dek akademik bağlamda sistemli bir çalışmaya konu edilmediği anlaşılmıştır. Bu nedenle söz konusu çalışmada, Celâlî'nin Çârperdî'ye yönelttiği eleştiriler merkeze alınarak *Hâşiyetu Şerhi'l-Muğnî*'nin eleştirel yönünün kapsamlı biçimde incelenmesi hedeflenmektedir. Bu doğrultuda yapılan incelemede, Çârperdî'nin metnine yöneltilen tenkitler sistemli bir biçimde ele alınmaktadır. Her bir mesele, yalnızca mevcut bilgiler temelinde değerlendirilmekle kalmayıp farklı kaynaklar ve diğer hâşiyelerdeki açıklamalarla karşılaştırmalı olarak incelenmektedir. Özellikle *Şerhu'l-Muğnî* üzerine hâşiyeye kaleme alan diğer âlimlerin eserleri titizlikle incelenmekte ve karşılaştırmalı analizlere yer verilerek metinler arası ilişkiler ortaya konulmaktadır.

1. Molla Musa el-Celâlî

Aslen Ağrı'nın Doğubayazıt ilçesine mensup olan Molla Musa el-Celâlî, 30 Kasım 2021 tarihinde vefat etmiştir. Celâlî, fıkıh, nahiv, sarf, kelâm, siyer, hadis, mantık, tefsir, tasavvuf, edebiyat ve belagat gibi çeşitli İslâmî ilim dallarında kaleme aldığı eserlerle temayüz eden âlimlerdendir. Molla Musa'nın yazdığı bazı eserler şunlardır: *Mecmu'etu'l-'ulum*, *Mecmu'etu'l-fevaid*, *Mecmu'etu'l-kasaid*, *Mecmu'etu'l-makasid*, *Mecmu'etu'r-resail*, *Mecmu'etu'l-fetâvâ*, *Hâşiyetü 'alâ İşarati'l-i'caz*, *Hâşiyetü 'ale't-Tefsîri'l-mühmel*, *Şerhu Kasâidi İbn'l-Fârız*, *Şerhu Ebyâti Târihi'l-hulefâ*, *Şerhu Ebyâti Nûri'l-ebâr*, *Ta'likat 'alâ Kızıl İcâz*, *Ta'likat 'alâ Hâşiyeti'l-Kızıl*. Telif faaliyeti bakımından kendisinden yaklaşık iki asır önce yaşamış olan Siirtli Molla Halil (öl. 1164/1750) ile benzerlik göstermektedir. Molla Halil, kendi döneminde Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da duraklama sürecine giren telif geleneğini yeniden canlandırmış, kaleme aldığı çok sayıda eserle hem çağdaşlarını hem de sonraki dönemlerde yaşayan ilim adamlarını etkilemiştir. Celâlî de bu geleneği kendi döneminde sürdürerek önemli bir ilmî canlılık sağlamış ve medrese geleneği içinde mühim bir yere sahip olmuştur. Eserlerinden anlaşıldığı kadarıyla, Celâlî, medrese tahsili sürecinde derin bir ilmî birikim elde etmiş, bu birikimini kaleme aldığı eserlerle kayıt altına alarak ilim dünyasına kazandırmıştır.^[7]

1.1. İlmî Eleştirileri

Molla Musa el-Celâlî'nin ilmî şahsiyeti, ele aldığı metinleri yalnızca şerh etmekle sınırlı kalmayıp onları eleştirel bir bakış açısıyla yeniden değerlendirme yetkinliğiyle ön plana çıkmaktadır. Özellikle anlam bakımından kapalı, girift ifadeler içeren eserler üzerine kaleme aldığı hâşiyeler, onun derin bir ilmî kavrayışa sahip olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Nitekim 'Alî el-Kızıl-cî'nin (öl. 1296/1878) *Hâşiyetü 'alâ Şerhi'l-Üşnevî 'ale't-Taşrif* adlı eseri ile Bedüzzaman Said Nursî'ye (öl. 1960) ait *İşârâtü'l-'icâz*, *Mühâkemât* ve *Kızıl İcâz* gibi üslup bakımından oldukça girift metinler üzerine yazdığı hâşiyeler, onun bu yönünü açıkça yansıtmaktadır. Celâlî, genel olarak eserlerinde sade, akıcı ve anlaşılır bir dil tercih etmekle birlikte, üzerinde çalıştığı metinlerde müelliflerin işaret ettiği ince nükteleri titizlikle tespit etme hususunda da dikkat çekici bir başarı sergilemektedir. Bu yönüyle, yalnızca açıklayıcı değil, aynı zamanda tenkitçi ve çözümleyici bir ilmî yaklaşımı benimsediği söylenebilir.

[7] Molla Musa el-Celâlî ve eserleri hakkında bilgi almak için bkz. M. Salih Geçit, "Celâlî ve Kürtçe Mevlit Üzerindeki Şerh Çalışması", *Şırnak: Uluslararası Beytüşşebap ve Molla Hüseyin Batevî Sempozyumu Bildirileri*, haz. İbrahim Baz (İstanbul: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2014); Mehmet Seyid Geçit, *Celâlî'nin (1938-2021) Hayatı, Eserleri ve Tefsir Çalışmaları* (İğdır: Uluslararası Aras Havzası Uleması ve Tarihi Şahsiyetleri Sempozyumu, 2021), 302-319.

2. Eleştiri Metodu

Hakikatin araştırılmasında eleştiri, tüm ilim dallarında vazgeçilmez bir yöntem olarak kabul edilmektedir. Bu çerçevede eleştirel yaklaşım, tarihsel süreç içerisinde dinî ilimlerde de köklü bir gelenek halini almıştır. Ancak her eleştirinin aynı düzeyde yapıcı olduğu söylenemez. Özellikle subjektif temellere dayanan ve metodolojik temellendirmeden yoksun eleştiriler, ilgili alana katkı sunmak bir yana, zaman zaman ilmî sürece zarar verebilmektedir. Buna karşılık nesnel verilere dayanan, gerekçelendirilmiş ve yapıcı nitelikteki eleştirilerin, düşünsel derinliği artırma ve ilmî gelişimi teşvik etme bakımından önemli bir işlevi olduğu açıktır.

Dil ilimlerinde eleştirel yaklaşımın kökeni oldukça eskiye dayanmaktadır. Bu çerçevede İbn Dürüsteveyh'in (ö. 347/958) Ebü'l-Abbâs Sa'leb'i (ö. 291/904) hedef alan *er-Radd 'alâ Şa'leb fî ihtilâfi'n-naḥviyyîn* adlı eseri, klasik gramer geleneğinde eleştiri kültürünün erken ve dikkat çekici örneklerinden biri olarak kabul değerlendirilmektedir. Onu takip eden süreçte, özellikle şerh ve hâşiye döneminde telif edilen birçok eserde, metinlere yönelik eleştirel değerlendirmelere sıklıkla yer verildiği görülmektedir. Bu çerçevede, şerh ve hâşiye geleneği içerisinde önemli eserler kaleme almış olan Molla Musa el-Celâlî'nin de eleştirel bir yaklaşımı benimsediği anlaşılmaktadır. Bu tavrın en bariz örneklerinden biri, *Hâşiyetu Şerhi'l-Muğnî* adlı çalışmasıdır. Söz konusu eser, baştan sona Çârperdî'ye yönelik sistematik eleştiriler içermesi bakımından dikkate değerdir. Bununla birlikte Celâlî, eleştirilerini ilmî nezaket çerçevesinde, hakareten uzak, saygılı ve ölçülü bir üslupla dile getirmektedir. Özellikle bazı ibarelerde müellifin ifadelerine olumlu değerlendirmelerde bulunarak onu eleştirilerden korumaya çalıştığı ve yapıcı bir tutum sergilediği müşahade edilmektedir. Celâlî'nin bu eleştirilerdeki temel amacı, müellifi küçük düşürmek ya da kendi ilmî yetkinliğini ön çıkarmaktan ziyade, Çârperdî'nin ibarelerini anlamaya çalışan okuyuculara rehberlik etmek ve anlamada karşılaşılan güçlükleri bertaraf etmektir. Bu çalışmada, söz konusu eleştirilerin seçilmiş örnekleri detaylı biçimde incelenecek ve bu eleştirilerin metnin doğru anlaşılmasına sağladığı katkılar kapsamlı şekilde tahlil edilecektir.

2.1. Eleştirdiği Hususlar ve Kullandığı İfadeler

Celâlî'nin, Çârperdî'nin ifadelerine yönelik eleştirilerinin belirli tematik alanlarda yoğunlaştığı görülmektedir. Bu eleştiriler genellikle şu başlıklar etrafında toplanmaktadır: İfadelerin tertibi ve tashihine ilişkin eksiklikler, zikredilmesi gereken bilgilerin atlanması yahut gereksiz ayrıntıların metne dahil edilmesi, ifadelerin başlangıcı ile sonu arasında tutarsızlık bulunması, verilen örnek ile örneklendirilmek istenen unsur arasında uyumsuzluk olması, özetle değinilen bazı hususların ayrıntılı açıklama bölümünde yer almaması ve zayıf görüşlerin tercih edilmesi gibi hususlar. Celâlî'nin metinleri tahlil ederken eleştirilerini farklı üslup ve ifade biçimleriyle dile getirmektedir. Bu bağlamda kullandığı bazı tipik eleştiri kalıplarına örnek olarak şu ifadeler gösterilebilir: *“Bu görüşe şu eleştiri yöneltiyor...”*^[8], *“Onun ifadesinde bulunan problemlerin aşikâr olduğu açıktır...”*^[9], *“Daha uygun olan ifadenin şu şekilde olmasıydı...”*^[10], *“Doğru ifade şekli...”*^[11], *“Muhtemelen...”*^[12], *“Verdiği örnekte eleştiriye açık bir yön vardır...”*^[14], *“Bu ifadede bir müsamaha vardır...”*^[15].

[8] Molla Musa el-Celâlî, *Hâşiyetu Şerhi'l-Muğnî* (İstanbul: Sembol, 2012), 12.

[9] Celâlî, *Hâşiyetu Şerhi'l-Muğnî*, 16.

[10] Celâlî, *Hâşiyetu Şerhi'l-Muğnî*, 17.

[11] Celâlî, *Hâşiyetu Şerhi'l-Muğnî*, 24.

[12] Celâlî, *Hâşiyetu Şerhi'l-Muğnî*, 26.

[13] Celâlî, *Hâşiyetu Şerhi'l-Muğnî*, 27.

[14] Celâlî, *Hâşiyetu Şerhi'l-Muğnî*, 36.

[15] Celâlî, *Hâşiyetu Şerhi'l-Muğnî*, 53.

olan...”,^[16] الصواب... “Doğru olan...”,^[17] ینافیہ ما... “Şu ifade, müellifin görüşüyle örtüşmemektedir...”,^[18] لیس له کثیر جدوی... “Bu cümlelerin zikredilmesinin kayda değer bir faydası bulunmamaktadır...”.^[19] Yukarıda geçen kalıplar, metin üzerindeki eleştirilerin yapıcı, ölçülü ve akademik bir zemine dayalı olarak ifade edildiğini göstermektedir. Bu tür ifadeler, klasik Arapça literatürde eleştiri adabının bir parçası olarak yaygın şekilde kullanılmaktadır.

2.2. Hatalı Örnek Kullanıldığına Yönelik Eleştirileri

Celâlî'nin Çârperdî'ye yönelttiği eleştiriler, içerik ve kapsam bakımından birbirinden farklılık göstermektedir. Bu başlık altında, özellikle müellifin hatalı örnek kullanımına dair yapılan tenkitler ele alınacaktır. Konuyla ilgili olarak Celâlî'nin iki farklı yerde Çârperdî'yi eleştirdiği tespit edilmiştir. Bu eleştirilerden ilki mef'ûlün leh, diğeri ise müzekker ve müennes konusuna ilişkindir. Celâlî'nin her iki eleştirisi de ayrıntılı biçimde incelenmiş ve ulaşılan sonuçlar tarafsız bir yaklaşımla okuyucuya sunulmuştur.

2.2.1. Mef'ûlün Leh Konusu

Celâlî'nin eleştiri yönelttiği örneğe geçmeden önce, konunun bütünlüğünü sağlamak amacıyla mef'ûlün leh kavramına kısaca değinmek yerinde olacaktır. Cumhura göre, bir kelimenin mef'ûlün leh olarak değerlendirilmesi için, fiilin gerçekleşme sebebini bildiren bir masdar olması gerekmektedir. Bu nedenle, masdar özelliği taşımayan madde ismi, mef'ûlün leh konumunda değerlendirilemez.^[20]

Celâlî'nin Konuyla ilgili verdiği örneğe geçmeden önce, mutlaka zikredilmesi gereken önemli bir husus bulunmaktadır. Celâlî'nin, mef'ûlün leh bağlamında جُتُّكَ سَمًّا ifadesini örnek olarak zikretmesi ve bunu Çârperdî'ye nispet etmesi,^[21] bazı açılardan problemli görülmektedir. Celâlî, her ne kadar في تمثيله له نظر ظاهر “Onun bu örneği vermesinde açık bir sakınca bulunmaktadır”^[22] ifadesiyle bu durumu eleştirmişse de, söz konusu tenkidin isabeti tartışmalıdır. Zira Celâlî'nin bu değerlendirmesinin, yalnızca Şerhu'l-Muğnî'nin medreselerde yaygın olarak kullanılan baskılarına dayanılarak yapıldığı tespit edilmiştir. Müellifin, el-Muğnî fî 'ilmi'n-naḥv adlı eserin tahkikli nüshasını dikkate almadan bu sonuca vardığı anlaşılmaktadır. Nitekim el-Muğnî fî 'ilmi'n-naḥv adlı eserin tahkikli nüshasında جُتُّكَ سَمًّا örneği bulunmamaktadır.^[23] Ancak, her ne kadar bu örnek tahkikli nüshada yer almasa da, ilim erbabı arasında meşhur olan bütün Şerhu'l-Muğnî baskılarında bu örneğe yer verildiği görülmektedir. Bu nedenle, Celâlî'nin ilgili eleştirisi tüm yönleriyle ele alınarak değerlendirilecektir.

Konuyu temelden ele alan Celâlî, bir kelimenin mef'ûlün leh olarak mansûb gelebilmesi için, failin fiiline illet teşkil eden bir masdar olması ve bu masdarın söz konusu fiille hem anlam hem de zaman bakımından ilişki içinde bulunması gerektiğini belirtmektedir. Bu bağlamda السَّمَن kelimesi, masdar değil, somut bir varlığı ifade eden ism-i 'ayn olduğundan, herhangi bir cer harfi olmaksızın doğrudan mef'ûlün leh olarak kullanılması, nahiv açısından sorun teşkil etmektedir. Celâlî, Çârperdî'yi bu eleştiriden kurtarmak için iki alternatif çözüm önerisi sunmaktadır.

[16] Celâlî, *Hâşiyetu Şerhi'l-Muğnî*, 56.

[17] Celâlî, *Hâşiyetu Şerhi'l-Muğnî*, 72.

[18] Celâlî, *Hâşiyetu Şerhi'l-Muğnî*, 73.

[19] Celâlî, *Hâşiyetu Şerhi'l-Muğnî*, 103.

[20] Sâdullah el-Berde'i, *Hedâikü'd-dekâik* (İstanbul: Sâlah Bilici Yayınları, 1992), 124-126.

[21] Muhammed b. Abdîrrahîm el-Ömerî el-Mîlânî, *Şerhu'l-Muğnî* (İstanbul: Şefkat Yayınları, 2016), 129.

[22] Celâlî, *Hâşiyetu Şerhi'l-Muğnî*, 36.

[23] Ebû'l-Mekârim Fahrüddîn Ahmed b. Tâceddin es-Sa'îd el-Hasan b. 'Alî Çârperdî, *el-Muğnî fî 'ilmi'n-naḥv*, thk. Ebû Muhammed Enes Kasım el-Mûşî (Beyrut: Dâru Sadr, 2007), 30.

Birincisi, السَّمْن kelimesinin gerçekte mef'ûlün leh olmayıp mecâz yoluyla bu konuma getirilmiş olabileceğidir. Bu takdirde, gerçek anlamda mef'ûlün leh olan ifadenin hazfedilmiş bir muzâfla birlikte إرادة السَّمْن “Yağ istemek” şeklinde anlaşılması gerektiğini ileri sürmektedir. İkinci olarak ise Celâlî, *el-Muğnî fî 'ilmi'n-naḥv* adlı eserin yazma bir nüshasına atıfta bulunarak, söz konusu ifadeni orada جَتْتَكُ لِلْسَمْن şeklinde geçtiğini belirtmektedir.^[24] Bu kapsamda Celâlî'nin vurguladığı husus, mef'ûlün leh konumunda yer alan kelimenin ism-i 'ayn olması durumunda, başında yer alması gereken cer harfi olan lâm'ın mutlaka zikredilmesi gerektiğidir.^[25] Celâlî, bu eleştirisini daha da pekiştirmek adına Molla Câmi'nin (öl. 898/1492) şu ifadesine yer vermektedir: وإنما يجوز: حذف اللام إذا كان المفعول له فعلا، احتراز عما إذا كان عينا، نحو: جتتك للسمن *“Lâm harfinin hazfı, yalnızca mef'ûlün leh konumundaki kelimenin fiil veya masdar olması durumunda caizdir; bu ifade, kelimenin ism-i 'ayn olması halinden sakınmak içindir. Örneğin جَتْتَكُ لِلْسَمْن sana yağ için geldim”*.^[26] Dolayısıyla السمن gibi bir ism-i 'ayn söz konusu olduğunda, başındaki lâm harfinin hazfı uygun görülmemektedir. Celâlî'nin de açıkça belirttiği üzere, جَتْتَكُ سَمْنًا cümlesinde سَمْنًا kelimesinin lâm harfi olmaksızın kullanımı, nahiv kuralları açısından geçerli bir kullanım değildir.

Yapılan araştırmalar neticesinde, Celâlî'nin söz konusu eleştirisinin temelinde سَمْن kelimesine verdiği farklı hareketlerin yattığı anlaşılmaktadır. Zira o, bu kelimeyi سَمْنًا şeklinde (yani ism-i 'ayn kabul ederek) harekelediğinden, örneği nahiv açısından hatalı bir kullanım olarak değerlendirmiştir. Buna mukabil Molla Burhâneddîn, *Şerhu'l-Muğnî*'ye yazdığı hâşiyede جَتْتَكُ سَمْنًا örneğini ayrıntılı biçimde tahlil etmiş, özellikle سَمْن kelimesinin hareketlerini açıkça belirterek ve بكسر السين مصدر سَمْنٍ يَسْمَنُ ifadesiyle kelimenin “şişmanlık” anlamında bir masdar olduğunu ortaya koymuştur.^[27] Bu yoruma göre ilgili kelime, failin fiiline illet teşkil eden bir unsur olduğundan, mef'ûlün leh olarak kullanımı nahiv açısından herhangi bir sakınca taşımamaktadır. Molla Burhâneddîn ayrıca وأما السمن بفتح السين وسكون الميم؛ فهو اسم عين؛ فنصبه ممتنع ^[28] ifadesiyle, kelimenin farklı harekelendirilmelerinin anlam değişimine sebep olduğunu vurgulamıştır. Celâlî'nin böyle bir yoruma yönelmemesinin muhtemel sebeplerinden biri, Molla Câmi'nin *el-Fevâ'idü'z-Ziyâ'iyye* adlı eserinde yer alan şu açıklamadır: “Mef'ûlün leh ism-i 'ayn olduğu takdirde, başında mutlaka cer harfi olan lâm bulunmalıdır.” Nitekim bu görüş, جَتْتَكُ لِلْسَمْن örneğiyle temellendirilmiştir.^[29] Câmi'nin burada سَمْن kelimesini açıkça ism-i 'ayn şeklinde nitelemesi, Celâlî'nin de bu kabulü benimsemesine ve kelimenin diğer hareke varyantlarını dikkate almamasına yol açmış olabilir. Ayrıca *Şerhu'l-Muğnî* adlı eserin bazı yazma nüshalarında söz konusu örneğin جَتْتَكُ لِلْسَمْن şeklinde yer alması da Celâlî'nin bu yöndeki eleştirisini pekiştirmiş olabilir. Diğer yandan klasik medrese müfredatında okutulan temel nahiv kaynaklarında yer alan örneklerin büyük oranda birbirine benzediği dikkate alındığında, Molla Burhâneddîn'in سَمْنًا جَتْتَكُ şeklinde harekeleyerek sunduğu örneğin çoğu klasik kaynakta yer almamış olması, Celâlî'nin ilgili ifadeye yönelttiği eleştirisini haklı gösterebilecek gerekçelerden biri olarak değerlendirilebilir.^[30]

Celâlî ile Molla Burhâneddîn'in aynı meseleye dair değerlendirmeleri karşılaştırıldığında, yöntem ve içerik açısından dikkat çekici farklılıklar göze çarpmaktadır. Celâlî, söz konusu ifadeye

[24] Celâlî, *Hâşiyetu Şerhi'l-Muğnî*, 36.

[25] Nûrüddîn Abdurrahmân b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed el-Câmi, *el-Fevâ'idü'z-Ziyâ'iyye* (Diyarbakır: Seyda Yayınları, 2016), 2/18.

[26] Câmi, *el-Fevâ'idü'z-Ziyâ'iyye*, ١٨/٢.

[27] Molla Burhan Mücahidî, *Hâşiyetu Şerhi'l-Muğnî* (İstanbul: Mektebetu Diyarbekir, ts.), 73.

[28] Mücahidî, *Hâşiyetu Şerhi'l-Muğnî*, 73.

[29] Câmi, *el-Fevâ'idü'z-Ziyâ'iyye*, 2/18.

[30] Bununla birlikte yapılan araştırmalar neticesinde *el-Fevâ'idü'z-Ziyâ'iyye*'nin hâşiyesi olan *el-İkdün'n-nâmî* adlı eserde, Molla Burhâneddîn'in de belirttiği üzere سَمْن kelimesinin masdar olarak değerlendirilebileceğine dair bir bilgiye yer verilmektedir. Muhammed Rahmi el-Eğînî, *el-İkdün'n-nâmî 'ale'l-Câmi* (Mecmû'etu hevâşî Molla Câmi) (Diyarbakır: Seyda Yayınları, 2016), 2/18.

daha eleştirel bir bakış açısıyla yaklaşmaktadır. Nahiv kaideleriyle bağdaşmadığını düşündüğü örnekleri doğrudan eleştiri konusu yapmaktadır. Dile dair sistematik yapıyı esas alan bu tutum, özellikle kaidelere aykırı bulduğu kullanımları açık bir biçimde sorunlu olarak değerlendirmesiyle dikkat çeker. Nitekim *سمن* جئتك سمن ifadesindeki *سمن* kelimesini ism-i ‘ayn olarak yorumlayan Celâlî, bu tür bir ismin mef’ûlün leh konumunda yer alamayacağını ileri sürerek örneği temsil değeri bakımından geçersiz kabul etmiştir. Bu tutum, dilin kurallarına sıkı bağlılık gösteren kaide merkezli bir değerlendirme tarzının açık bir göstergesidir. Buna karşılık Molla Burhâneddîn, aynı ifadeye yoruma açık ve alternatif anlam ihtimallerini dikkate alan muhakkik bir bakış açısıyla yaklaşmıştır. Özellikle kelimenin hareketlerine odaklanarak *سَمَنًا* şeklindeki okunuşla bunun bir masdar olduğunu belirtmiş ve bu doğrultuda mef’ûlün leh olabileceğini ileri sürmüştür. Molla Burhâneddîn’in yöntemi, metni muhafaza etmeye ve dilsel varyantlar aracılığıyla anlamı meşrulaştırmaya yöneliktir. Bu yaklaşım, dildeki çok anlamlılık ve kıraat ihtimallerini göz önünde bulunduran, daha uzlaştırıcı bir anlayışı yansıtmaktadır. Ancak burada şu soru gündeme gelmektedir: Acaba ilgili örnekte geçen *سمن* kelimesi, ism-i ‘ayn olarak değerlendirilmiş olamaz mı? Yapılan incelemeler ve konuya ilişkin dilsel veriler, bu ihtimalin göz ardı edilemeyeceğini ve ilgili kelimenin bu bağlamda ism-i ‘ayn olarak kullanılmasının mümkün olabileceğini ortaya koymaktadır. Zira her ne kadar cumhur, ism-i ‘ayn türünden bir kelimeyi cer harfi olmaksızın mef’ûlün leh olarak kabul etmese de, Sîbeveyh’in hocası olan Yûnus b. Habîb en-Nahvî (öl. 182/798), cer harfi olmaksızın da ism-i ‘aynın mef’ûlün leh olarak gelebileceğini savunmuştur. Yûnus, Araplardan bir kavmin söylediği *أما العبيد فذو عبيد* “Her kim ki köleler sebebiyle anılıyorsa, o kişi köle sahibidir” sözünü örnek göstererek, *العبيد* kelimesinin masdar olmamasına rağmen mef’ûlün leh olarak kullanıldığını iddia etmiştir. Ne var ki Sîbeveyh, bu görüşü *el-Kitâb*’ında ele aldıktan sonra *وهو قليل خبيث* “Bu kullanım hem nadirdir hem de dilsel açıdan sakıncalıdır”^[31] ifadesiyle Yûnus’un yaklaşımını açıkça reddetmiş ve ağır bir eleştiriye tabi tutmuştur. Ayrıca *وهو قول العرب، وأبي عمرو ويونس* ifadesiyle de bu tür örneklerin yalnızca sınırlı bir Arap topluluğu ve bazı dilciler tarafından kullanıldığını, genel kabul görmediğini vurgulamıştır.^[32] Sonuç olarak, *Şerhu’l-Muğnî*’de geçen örneğin Yûnus’un yaklaşımı doğrultusunda tercih edilmiş olabileceği ihtimali göz ardı edilemez. Ancak Sîbeveyh’in değerlendirmesi dikkate alındığında, bu tür bir kullanım hem dilsel bakımdan uygun görülmeyen hem de Arapçanın genel yapısıyla bağdaşmayan istisnai örnekler arasında yer almaktadır. Buraya kadar ele alınan görüş ayrılıkları, mef’ûlün lehünün yalnızca masdarlarla mı sınırlı olması gerektiğine ilişkin klasik nahiv tartışmalarının önemli bir yansımaları teşkil etmektedir. Bu kapsamda Yûnus’un, masdar dışındaki isimlerin de bu konumda kullanılabileceğini savunması, nahivde daha esnek ve kullanım odaklı bir anlayışı temsil ederken, Sîbeveyh’in bu görüşe karşı çıkması ise onun sistematiklik ve kurallara bağlılığı esas alan dil yaklaşımını açıkça ortaya koymaktadır. Yukarıda yapılan açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, tüm ihtimaller dikkate alınarak çeşitli yorumlar üzerinde durulmuş ve meseleyi kuşatıcı nitelikte kapsamlı bir değerlendirme ortaya konulmuştur.

2.2.2. Müzekker ve Müennes Konusu

Celâlî’nin, Çârperdî’nin örneklerini eleştirdiği bir diğer alan ise “müzekker-müennes” konusuna ilişkindir. Müellif, bu bağlamda *والحقيقي أقوى؛ ولذلك امتنع جائي هند* “*Hakiki müennes daha güçlü kabul edilir; bu nedenle جائي هند ifadesi caiz değildir*” şeklindeki ifadeye yer vermektedir.^[33] Celâlî ise

[31] Ebu’l-Bîşr ‘Amr b. Osman b. Kanber es-Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, thk. ‘Abdusselâm Muhammed Hârûn, (Kahire: Mektebetu’l-Hâncî, 1988), 1/389.

[32] Ebu’l-İrfân Muhammed b. Âlî es-Sabbân (ö. 1206/1792), bazı nahiv âlimlerinin söz konusu kelimeyi hazfedilmiş bir fiile mef’ûlün bih olarak değerlendirdiklerini belirtmiştir. Ona göre cümlelerin takdiri ise *مهما تذكر العبيد* şeklindedir. Bu yoruma göre, lafzen görünmeyen bir fiilin varlığı takdir edilerek *العبيد* kelimesi doğrudan bu fiilin nesnesi konumunda değerlendirilmiştir. Bkz. Ebu’l-İrfân es-Sabbân, *Hâşiye ‘alâ Şerhi’l-Üşmânî* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1997), 2/180.

[33] Çârperdî, *el-Muğnî fî ‘ilmi’n-naḥv*, 53.

bu ibarede geçen *هتد امتنع جائني* kısmını ele alarak, *هتد الصواب جاء* şeklinde bir tashihte bulunmakta ve bu şekilde örtük bir eleştiride bulunmaktadır.^[34] Celâlî'nin bu müdahalesi, ilk bakışta gerçekten de Çârperdî'ye nispet edilen örneğin sorunlu olduğu izlenimini vermektedir. Ancak metin dikkatle incelendiğinde, söz konusu örneğin hemen ardından Çârperdî'nin şu ifadeyi kullandığı görülmektedir: *هتد جاء اليوم هتد* “Fiil ile fail arasında bir fasıla bulunursa *هتد جاء اليوم* gibi bir kullanım caiz olur”.^[35] Bu ifadeye göre, fiil ile hakiki müennes olan fail arasına bir fasıla girdiğinde, fiil ile fail arasındaki cinsiyet uyumu zorunluluğu ortadan kalkmaktadır. Bu durumda fail hakiki müennes olsa dahi, fiilin tenis alametiyle gelmesi gerekmemektedir. Bu durumda *هتد جائني* örneğinde fiil ile fail arasında mütekellim yâ'sı gibi bir fasıla yer almakta ise fiilin tenis alameti almaması dil bilgisel açıdan mümkün olup herhangi bir nahiv kuralı ihlâli teşkil etmemektedir. Bu da Çârperdî'nin örneği yanlış biçimde kullandığı yönündeki eleştiriyi geçersiz kılmaktadır. Bununla birlikte, burada daha dikkat çekici bir mesele gündeme gelmektedir: Çârperdî gibi nahiv ilminde kök salmış bir âlimin gerçekten de *هتد جائني* şeklinde bir örnek verip vermediği meselesi. Zira aynı paragraf içerisinde hem “fasıla varsa tenis şartı aranmaz” şeklinde bir kaide zikredilmekte, hem de bu kaideyle açıkça çelişen bir örneğin yer alması, Çârperdî gibi usta bir dilcinin gözünden kaçması göç bir tutarsızlığa işaret etmektedir. Nitekim yapılan kaynak taramaları, söz konusu çelişkinin doğrudan Çârperdî'ye isnat edilemeyeceğini ortaya koymaktadır. Özellikle *el-Muğnî fî 'ilmi'n-naḥv* adlı eserin tahkikli nüshasında ilgili ifadenin *هتد جاء* şeklinde yer alması, Celâlî'nin ileri sürdüğü iddiayı geçersiz kılmaktadır.^[36] Ayrıca Çârperdî'nin şarihlerinden Arifî Ahmed Paşa da *el-Me'ârifü'l-feyziyye Şerḥu'l-Muğnî li'l-Çârperdî* adlı şerhinde, aynı bağlamdaki örneği açık biçimde *هتد جاء* şeklinde nakletmektedir.^[37] Bu durum, örneğe ilişkin Celâlî'nin eleştirisinin Çârperdî'ye doğrudan isnadı konusunda temkinli olunması gerektiğini göstermektedir. Benzer şekilde Mîlânî'nin *Şerḥu'l-Muğnî* adlı çalışmasını dört farklı yazma nüsha üzerinden tahkik eden Kâsım Halîl İbrâhîm Evsî de bir yazma nüshaya dayanarak söz konusu örneğin *هتد جاء* şeklinde olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca Çârperdî'nin *el-Muğnî fî 'ilmi'n-naḥv* adlı eserinin temel kaynaklarından biri olan Zemahşerî'ye ait *el-Ünmûzec*'de de aynı örnek *هتد جاء* biçiminde yer almaktadır.^[38] Tüm bu veriler dikkate alındığında, ilgili örneğin aslında *هتد جاء* şeklinde olduğu anlaşılmaktadır. Bu kapsamda Celâlî'nin yönelttiği eleştirin *el-Muğnî fî 'ilmi'n-naḥv*'in farklı yazma nüshaları incelenmeden, yalnızca *Şerḥu'l-Muğnî*'nin yaygın matbu baskıları esas alınarak ileri sürüldüğü görülmektedir. Böylece Çârperdî'nin dilsel örneklemelerde bu denli temel bir hataya düşmediği açık biçimde ortaya konulmaktadır.

2.3. Tanımlarına Yönelik Eleştirileri

2.3.1. Mu'rab Tanımı

Celâlî'nin Çârperdî'nin dilbilimsel terimlere ilişkin tanımlarını zaman zaman çözümleyerek çeşitli gerekçelerle eleştirdiği görülmektedir. Nitekim Celâlî, Çârperdî'nin *المعرب ما يختلف آخره باختلاف العوامل* “Mu'rab, sonu amillerin değişimine göre farklılık gösteren kelimedir”^[39] şeklindeki mu'rab tanımını yetersiz bularak eleştirmiştir. Bu eleştirisini, Çârperdî'nin şarihlerinden Mîlânî'nin değerlendirmeleriyle de desteklemiştir.^[40] Mîlânî'ye göre, bu tanım ilk bakışta mu'rab olmayan

[34] Celâlî, *Hâşiyetu Şerhi'l-Muğnî*, 72.

[35] Mîlânî, *Şerḥu'l-Muğnî*, 284-285.

[36] Çârperdî, *el-Muğnî fî 'ilmi'n-naḥv*, 53.

[37] Muhammed b. Abdîrahîm el-Ömerî el-Mîlânî, *Şerḥu'l-Muğnî fî'n-Naḥv*, thk. Kâsım Halîl İbrâhîm el-Evsî (Irak: Tikrit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 151.

[38] Muhammed b. Abdilganî el-Erdebîlî, thk. Adnan Câsım-Muhammed el-Hezîmâvî, *Şerḥu'l-Ünmûzec fî'n-naḥv* (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2015), 209.

[39] Çârperdî, *el-Muğnî fî 'ilmi'n-naḥv*, 20.

[40] Celâlî, *Hâşiyetu Şerhi'l-Muğnî*, 17.

cer harfi من'i de kapsamaktadır. Nitekim أخذت من زيد, أخذت من ابنك ve أخذت من الحسن örneklerinde من edatının son harekesinde bir değişiklik gözlemlenmektedir. Ancak burada meydana gelen değişiklik, amillerin etkisinden değil, takip eden kelimenin ses özelliğinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla Mîlânî, من edatındaki bu tür değişimlerin i'râb ile ilişkili olmadığını, bu nedenle de söz konusu edatın Çârperdî'nin tanımında yer alan باختلاف العوامل kaydı sayesinde mu'rab kapsamı dışında kaldığını belirtir.^[41] Ne var ki Celâlî'ye göre bu dışlamanın dolaylı bir yolla gerçekleşmesinden, من gibi harf türünden unsurların baştan tanımın dışında bırakılmasını sağlayacak bir ifade tercih edilmelidir. Bu bağlamda المعرب ما قد سلم من شبه الحرف "Mu'rab, harf benzerliğinden salim olan kelimedir"^[42] şeklinde bir tanım daha uygun olacaktır. Celâlî'ye göre bu tanım, iki açıdan daha elverişlidir: Birincisi Çârperdî'nin tanımına kıyasla daha kısa ve özlüdür. İkincisi ise mu'rab olmayan unsurları doğrudan dışarda bırakarak konuyu gereksiz yorumlara ihtiyaç duymadan açıklamayı mümkün kılmaktadır. Her ne kadar Celâlî'nin tanımında da ما edatı yer alsada, eleştirilebilirlik açısından Çârperdî'nin tanımına göre daha isabetli görünmektedir. Zira Çârperdî'nin tanımında ما edatını takiben yer alan يختلف آخره ifadesi, yalnızca isimlerin değil, sonu değişebilen diğer kelime türlerini de kapsadığından eleştiriye açık hale gelmektedir. Buna mukabil, Celâlî'nin tanımında ما'dan sonra gelen من شبه الحرف ifadesi, bu tür bir eleştiriye bertaraf etmekte ve tanımın daha tutarlı olmasını sağlamaktadır. Bu değerlendirmeler doğrultusunda Celâlî, tanım yaparken yalnızca doğruluk ilkesine değil, aynı zamanda kısa, kuşatıcı ve sistematik bir ifade tarzının benimsenmesi gerektiğini vurgular. Bu yaklaşım, klasik nahiv geleneğinde tanımların yalnızca teorik tutarlılığı değil, aynı zamanda uygulamadaki açıklık ve işlevsellik açısından da değerlendirildiğini ortaya koymaktadır.

Celâlî'nin yukarıda zikredilen mu'rab tanımına yönelik değerlendirmesi dikkate alındığında, önerdiği tanım her ne kadar Çârperdî'ninkine kıyasla daha özlü bir yapı arz etse de, Çârperdî'nin tanımının kapsayıcılık açısından esaslı bir eksiklik taşımadığı anlaşılmaktadır. Nitekim Çârperdî'nin şarihlerinden Arifi Ahmed Paşa'nın da belirttiği üzere, tanımda geçen ما يختلف ifadesindeki ما edatından kastın mutlak anlamda "şey" ya da "kelime" değil, bağlamın delaletiyle "isim" olduğu açıktır. Zira burada i'râba konu olan unsurlar dikkate alındığında, kastedilenin isim türü olduğu kolaylıkla anlaşılmaktadır. Buna karşılık Şerhu'l-Muğnî müellifi Mîlânî, söz konusu ما edatını mutlak anlamda "kelime" şeklinde yorumlamış ve bu nedenle tanımın muğlak ve sorunlu olduğunu ileri sürmüştür.^[43] Celâlî de bu yorumu esas alarak Çârperdî'nin tanımını eleştirmiştir. Bu bağlamda Arifi Ahmed Paşa, Mîlânî'nin yaklaşımını tenkit etmiş ve Çârperdî'nin tanımının doğru bağlam içerisinde kolaylıkla anlaşılabilirliğini ifade etmiştir.^[44] Bu değerlendirmeler, Arap dilinde terimlere dair yapılan tanımların çoğu zaman yoruma açık olduğunu ve bağlamdan bağımsız şekilde ele alındıklarında, müellifin kastetmediği anlamlara ulaşılabilirliğini göstermektedir. Ayrıca metni tahlil eden şârihlerin tanımları nasıl anladıkları da ilgili metnin yorumunu doğrudan etkilemektedir. Celâlî'nin Çârperdî'ye yönelttiği eleştirinin doğrudan metne değil, Mîlânî'nin yorumuna dayandığı anlaşılmaktadır. Bu durum, Celâlî'nin eleştirisinin bağlamsal temelden yoksun veya eksik bir yorum zemini üzerinde şekillendiğini ortaya koymaktadır. Nahiv ilminde yalnızca lafzî yapı değil, aynı zamanda bağlam ve kullanım yeri de anlamı belirleyen temel unsurlar arasında yer almaktadır. Nitekim Arifi Ahmed Paşa'nın makamın karinesine dayalı yaklaşımı, tanımın daha doğru ve isabetli biçimde anlaşılmasına katkı sağlamaktadır. Bu yönüyle değerlendirildiğinde, Celâlî'nin önerdiği tanım özlü bir yapı arz etse de, Çârperdî'nin tanımı bağlamsal veriler dikkate

[41] Mîlânî, Şerhu'l-Muğnî, 41.

[42] Celâlî, Hâşiyetu Şerhi'l-Muğnî, 17.

[43] Arifi Ahmed Paşa, el-Me'ârifü'l-feyziyye Şerhu'l-Muğnî li'l-Çârperdî, thk. Murat Sula (İstanbul: Dâru Babi'l-İlm, 2021), 45.

[44] Ahmed Paşa, el-Me'ârifü'l-feyziyye Şerhu'l-Muğnî li'l-Çârperdî, 45.

alındığında daha kapsayıcı ve anlam bakımından problem teşkil etmeyen bir çerçeve sunmaktadır. Ayrıca konuyla ilgili olarak yapılan kaynak taramaları, Zemahşerî'nin *el-Ünmûzec* adlı eseri üzerine kaleme aldığı şerhiyle tanınan Sâdullah Berde'î'nin, (öl. 793/1390) *المعرب ما يختلف آخره* ifadesini tahlil ederken Celâlî'nin ileri sürdüğü eleştiriye değinmediğini ortaya koymaktadır.^[45] Bilindiği üzere Berde'î, şerhinde ele aldığı ifadeleri sistematik bir şekilde incelemiş ve onlara yöneltilmesi muhtemel eleştiri ve çıkarımları ayrıntılı biçimde tartışmıştır. Bu yönüyle söz konusu ifadeye dair herhangi bir eleştiride bulunmaması, Celâlî'nin değerlendirmesinin zayıf olduğunu göstermesi bakımından dikkate değerdir.^[46]

2.3.2. 'Atf-ı Beyân Tanımı

Çârperdî'nin tevâbî' konusundaki 'atf-ı beyân tanımı, oldukça girift ve yoruma açık bir üslupla formüle edilmiştir. Müellif, söz konusu tanımı *“Atf-ı beyân, zikredilen lafzı onun en meşhur iki isminden biriyle takip etmindir”*^[47] ifadesiyle ortaya koymaktadır. Celâlî ise bu tanıma yönelik değerlendirmesinde yalnızca *المذكور المتبع للأشهر* *“Bu ifadede bir mecâz söz konusudur. Kastedilen ise zikredilene tâbi olan en meşhur isimdir”*^[48] demekle yetinmekte, ancak Çârperdî'nin tanımında yer alan problemleri ayrıntılı biçimde gerekçelendirerek açıklığa kavuşturmamaktadır. Bununla birlikte söz konusu tanım dikkatle incelendiğinde, Celâlî'nin üstü kapalı şekilde işaret ettiği sorunlu noktalar daha açık biçimde ortaya çıkmaktadır. Zira tanım cümlesinde geçen *هو* lafzı mübteda, ardından gelen *أن تتبع المذكور* ise haber konumundadır. Bu yapı herhangi bir takdir yapılmaksızın doğrudan tercüme edildiğinde, *“Atf-ı beyân, ikinci ismin birinciye tâbi kılınmasından ibarettir”*^[49] şeklinde bir anlam ortaya çıkmaktadır. Ancak bu durumda, mübteda ile haber arasında anlamca bir uyumsuzluk doğmakta ve müellifin kastetmediği soyut ve muğlak bir yorum gündeme gelmektedir. Zira “ikinci ismin birinciye tâbi kılınması” şeklindeki ifade, lafzî değil, soyut ve hükmi bir ilişkiyi ima eder. Oysa 'atf-ı beyân, lafzen ve doğrudan gözlemlenebilen, i'râb açısından da açıkça kendini gösteren ikinci bir unsurun varlığını zorunlu kılar. Bu nedenle Celâlî, tanımda mecâz bulunduğunu belirtmek suretiyle, esasen 'atf-ı beyânın, kendisinden önce gelen isme lafzen tâbi olan ikinci isim olduğunu ifade etmek istemektedir. Ancak bu anlamın Çârperdî'nin ifadesinden çıkarılabilmesi için cümlede birtakım takdirlerin yapılması gerekmektedir. Nitekim Molla Bedreddîn de bu inceliğe temas ederek, *ذو أن تتبع* şeklinde bir takdir önerisinde bulunmuştur. Böylece tanımda geçen *هو* zamirinin, tâbilik vasfını taşıyan isme gönderme yaptığı ima edilmektedir.^[50] Molla Bedreddîn, bu hususta başka herhangi bir açıklamada bulunmamaktadır. Öte yandan Çârperdî'nin tanımı, *بأن تتبع* biçiminde takdir edildiğinde de anlam bakımından daha açık ve doğru bir yapı kazanacaktır. Bu durum göstermektedir ki, Çârperdî'nin tanımı ancak belirli gramatikal takdirlerle anlamlı hale gelmekte, aksi takdirde lafzen problemleri ve anlam açısından eksik kalmaktadır. Dolayısıyla Celâlî'nin, tanımda mecâz bulunduğunu belirtmesi ve ifadenin doğrudan 'atf-ı beyân unsuruna değil, onun lafzî bir vasfına işaret ettiğini vurgulaması, yerinde bir eleştiri olarak değerlendirilebilir. Özetle, gerekli gramatikal takdirler yapılmaksızın tanım değerlendirildiğinde, 'atf-ı beyân yalnızca lafzî bir uygulama olarak

[45] Berde'î, *Hedâikü'd-dekâik*, 42-44.

[46] Mu'rab ve mebnî isimler konusundaki nahivcilerin görüş ayrılıkları için bk. Mahsum Taş, “Arap Dilinde İsmi İkili Taksiminde Vâsıta Olgusu” *Amasya İlahiyat Dergisi*, 16/1 (Haziran 2021), 426.

[47] Çârperdî, *el-Muğnî fi 'ilmi'n-naḥv*, 39.

[48] Celâlî, *Hâşiyetu Şerḥi'l-Muğnî*, 53.

[49] Çârperdî, *el-Muğnî fi 'ilmi'n-naḥv*, 39.

[50] Molla Bedreddîn'in *Şerḥu'l-Muğnî* üzerine kaleme aldığı hâşiyeler, özlü bir üsluba sahip olmakla birlikte derin anlamlar taşımaktadır. Bu hâşiyeler, kendisinin *Şerḥu'l-Muğnî* dersleri sırasında tuttuğu notları daha sonra sistematik bir şekilde derleyerek oluşturduğu müdevven metinlerdir. Hâlen öğrencileri tarafından titiz bir tashiḥ sürecinden geçirilmekte ve neşre hazırlanmaktadır. Bununla birlikte, söz konusu hâşiyelerin bir kısmı, diğer bazı âlimlerin dipnotlarıyla birlikte *Şerḥu'l-Muğnî* metninin altına ilave edilerek Şefkat Yayınları tarafından neşredilmiştir. Molla Bedreddîn'in ilgili hâşiyesini incelemek için bkz. Milânî, *Şerḥu'l-Muğnî*, 194.

anlaşılmakta; bu ise teorik bir tanımdan ziyade pratik bir işlem indirgenmesine yol açmaktadır. Oysa uygun takdirlerle birlikte tanım, teorik çerçevede de açıklanabilir ve sistematik bir anlam kazanabilir. Celâlî'nin eleştirisinin haklılığını destekleyen bir diğer delil, *Hedâîkû'd-dekâîk* müellifi Berde'î'nin de Zemahşerî'nin aynı ibaresine benzer bir eleştiri yöneltmiş olmasıdır. Zira Çârperdî, söz konusu 'atf-ı beyân tanımını doğrudan Zemahşerî'nin *el-Ünmûzec* adlı eserinden almıştır. Berde'î ise bu esere yazdığı *Hedâîkû'd-dekâîk* adlı şerhte ilgili tanımlı değerlendirirken şu ifadeleri kullanmaktadır: “*Burada bir tartışma söz konusudur; zira müellif, 'atf-ı beyânı, daha meşhur olan ismin daha az meşhur olana ardıl kılınması şeklinde tanımlamıştır. Hâlbuki bu tavâbi'lerden değildir. Bilakis tavâbi' unsurlarından biri, bizzat o meşhur olan isimdir. Muhtemelen bu, müelliften sadır olmuş mecâzî nitelikte bir ifadedir. Onun asıl muradı ise zikredilene tâbi olan en meşhur isimdir.*”^[51] Bu ifadelerle Berde'î, öncelikle tanımdaki problemi açıkça tespit etmekte, ardından gerekçelerini sunmakta ve nihayet doğru anlaşılması gereken anlamı okuyucuya aktarmaktadır. Buna mukabil Celâlî'nin ilgili eleştiriye son derece veciz, ancak gerekçelendirmeden uzak bir biçimde dile getirdiği görülmektedir. Bu durum, ilk bakışta eleştirinin eksik yada yetersiz olduğu izlenimini uyandırır da Celâlî'nin bu üslubu bilinçli olarak tercih ettiği düşünülebilir. Nitekim onun bu tür özlü ve açıklamaya yer vermeyen ifadelerle, dönemin ilim talebelerini yüzeysel anlamlarla yetinmeyip derinlemesine analiz yapmaya ve metinleri çözümlemeye sevk etmeyi amaçladığı anlaşılmaktadır. Bu yaklaşım, klasik ilim geleneğinde sıkça rastlanan, talebeyi zihni gayrete yönlendirme gayesiyle örtüşmektedir.

2.4. Eksik Örnek Kullanımına Dair Eleştirileri

Celâlî'nin Çârperdî'ye yönelttiği bir diğer eleştiri, mecrûrât bahsinde manevî izâfeye dair verilmemiş bir örnekle ilgilidir. Çârperdî, izâfeti manevî ve lafzî olmak üzere ikiye ayırdıktan sonra, manevî izâfeyi şu şekilde tanımlamaktadır: *فالمعنوية: أن يكون المضاف غير صفة مضافة إلى معمولها* “*Manevî izâfe, sıfat olup mef'ûlüne izâfe edilmiş olmayan bir isimden oluşmalıdır.*”^[52] Müellif, bu tanımın ardından, okuyucunun zihninde bu yapının somutlaşmasını sağlamak amacıyla iki örnek verir. Bunlardan ilk, *غلام زيد* “*Muzâfin sıfat olmaması; örneğin*” ifadesiyle, muzâfin sıfat olmaması halidir. İkincisi ise *مصارع مصر* “*Muzâfin sıfat olup kendi mamulü dışındaki bir kelimeye izâfe edilmesi; örneğin*” şeklindedir.^[53] Celâlî, bu ifadeyi dikkatle tahlil ettikten sonra metinde bir eksiklik sezmiş ve *زيد أيضا* “*al-avvâl: التمثيل بأعجبي ضرب زيد أيضا*” şeklindeki ifadesiyle, *زيد* örneğinin de verilmesinin daha uygun olacağını belirtmiştir.^[54] Ne var ki Celâlî, bu önerisinin gerekçesini açıkça ortaya koymaksızın konuyu kapatmıştır. Bu noktada, Celâlî'nin eleştirisinin dayanağı nedir ve gerçekten haklı mıdır sorusu önem kazanmaktadır. Yapılan inceleme, Celâlî'nin burada isabetli bir tespitte bulunduğunu ortaya koymaktadır. Zira Çârperdî'nin *مصارع مصر* “*أن يكون المضاف غير صفة مضافة إلى معمولها*” şeklindeki tanımından üç farklı kullanım ihtimali çıkarılabilir. Bu durum, yalnızca ilgili ifadeye özgü olmayıp genel olarak olumsuzluğun sıfatla kayıtlanmış bir unsura yönelmesi halinde üç farklı anlam ihtimalinin ortaya çıkmasına imkân tanımaktadır. Ancak Çârperdî, bu üç ihtimalden yalnızca ikisini örneklemiş ve üçüncüsünü ihmal etmiştir. İlgili ifadede çıkarılabilecek üç anlam biçimi şu şekilde sıralanabilir:

A. Olumsuzluk hem sıfat olma hem de mamulüne izâfe edilme durumlarına yöneliktir. Nitekim *زيد* örneğinde muzâf olan *غلام*, sıfat olmadığı gibi *زيد*'de onun mamulü değildir.

B. Olumsuzluk yalnızca mef'ûlüne izâfe edilme kısmına yöneliktir. *مصارع مصر* örneğinde ifade-sinde *مصارع*, sıfat olmakla birlikte, *مصر* onun mamulü değildir.

[51] Berde'î, *Hedâîkû'd-dekâîk*, 190.

[52] Çârperdî, *el-Muğnî fî 'ilmi'n-naḥv*, 34.

[53] Çârperdî, *el-Muğnî fî 'ilmi'n-naḥv*, 34.

[54] Celâlî, *Hâşiyetu Şerhi'l-Muğnî*, 45.

C. Olumsuzluk yalnızca sıfat olma durumuna yöneliktir. *زيد أعجبنى ضرب* örneğinde *ضرب* sıfat değildir, ancak *زيد*, bu masdarın daha önceki mamulü (faili veya mef'ûl) konumundadır. Çârperdî tarafından örneklendirilmeyen bu üçüncü ihtimaldir ve Celâlî'nin eksik bulduğu nokta da tam olarak burasıdır. Her ne kadar Celâlî, bu eleştirisini detaylı biçimde temellendirmemiş olsa da yukarıda sunulan mantıksal çıkarımlarla desteklendiğinde eleştirisinin haklılık taşıdığı görülmektedir. Dolayısıyla Celâlî'nin, Çârperdî'nin tanımında yer alan üçüncü anlam ihtimaline dikkat çekmesi ve bunu destekleyecek bir örnek sunması, yerinde ve isabetli bir katkı niteliğindedir. Bu durum, metin içi tutarlılığı esas alan klasik şerh ve hâşiye geleneği içerisinde, metinlere yapılan katkıların nasıl işlediğini göstermesi bakımından da dikkate değerdir.

2.5. Meşhur Görüşlere Muhalefetine Dair Eleştirileri

Çârperdî, müzekker ve müennes arasındaki cinsiyet eşitliği bağlamında bazı lafızlara dair şu ifadeyi kullanmaktadır: *ومما يستوي فيه المذكر والمؤنث فعول مطلقا... وفعيل بمعنى مفعول*.^[55] Bu cümlede geçen *مفعول* kelimesinden, *فعول* kalıbının ister fail ister mef'ûl anlamında kullanılsın, cinsiyet açısından eşitlik arz ettiği anlaşılmaktadır. Ancak Celâlî, bu görüşün, *Merâhu'l-ervâh* müellifi Ahmed b. Ali b. Mes'ûd'un (öl. 700/1300?) aktardığı bilgilerle çeliştiğini ifade etmektedir. Celâlî'ye göre, söz konusu eserin müellifi, cinsiyet eşitliğinin yalnızca fail anlamında kullanılan *فعول* ve mef'ûl anlamındaki *فعيل* kalıplarında geçerli olduğunu belirtmektedir. Böylece, mef'ûl anlamındaki *فعول* kalıbı için cinsiyet eşitliği söz konusu değildir. Celâlî'nin de belirttiği üzere, Çârperdî ile *Merâhu'l-ervâh* müellifi arasında bu konuda açık bir görüş ayrılığı bulunmaktadır.^[56] Yapılan araştırmalar, bu görüş ayrılığın sadece adı geçen esere özgü olmadığını, sarf ilmine dair birçok temel eserde de Çârperdî'nin görüşünün benimsenmediğini ortaya koymaktadır. Nitekim uzun yıllar Türkiye'nin doğu ve güneydoğu bölgelerindeki medreselerde ders kitabı olarak okutulan ve geniş kabul gören Ali et-Teramâhî'nin (öl. ?/?) Zencânî'ye ait *el-İzzî fi't-taşrîf* adlı eser üzerine kaleme aldığı şerhte, bu mesele detaylı biçimde ele alınmakta ve *فعول* kalıbında cinsiyet eşitliğinin mutlak anlamda geçerli olmadığı ifade edilmektedir.^[57] Buna göre, yalnızca fail anlamında kullanılan *فعول* kalıbında müzekker ve müennes arasında eşitlik söz konusudur. Böylece Teramâhî de *Merâhu'l-ervâh* müellifi gibi, Çârperdî'nin görüşüne muhalefet etmektedir. Öte yandan, Çârperdî'nin eserin büyük ölçüde Zemahşerî'nin *el-Ünmûzec* adlı eserinden iktibas edilmiş olması^[58] dikkate alındığında, ilgili görüşün kaynağına dair daha sağlam bir değerlendirme yapılabilir. Nitekim *el-Ünmûzec*'te bu ifade *ومما يستوي فيه المذكر والمؤنث فعول، وفعيل* şeklinde geçmekte, *فعول* kelimesinden sonra *مطلقا* ibaresinin yer almaması dikkat çekmektedir. Zemahşerî'nin şarihi Berde'î, bu kısmı değerlendirirken yalnızca fail anlamında kullanılan *فعول* kalıbında cinsiyet eşitliğinin bulunduğunu, Zemahşerî'nin ayrıca bir açıklamaya gerek duymamış olmasının da bu anlamı desteklediğini belirtmektedir. Berde'î, her ne kadar Zemahşerî'nin ifadesi lafzen *فعول* kalıbını mutlak anlamda içeriyor gibi görünse de, bu durumun yanlış anlamlara yol açmaması gerektiğini özellikle vurgulamaktadır. Bu da Berde'î'nin, Çârperdî'nin görüşüne açıkça muhalefet ettiğini göstermektedir. Bununla birlikte İbn Kâsım el-Murâdî (öl. 749/1348),^[59] İbn Akîl (öl. 769/1367),^[60] Hâlid b. Abdillâh el-Ezherî (öl. 905/1499)^[61] ve

[55] Çârperdî, *el-Muğnî fi 'ilmi'n-nahv*, 54.

[56] Ahmed b. Ali b. Mes'ûd, *Merâhu'l-ervâh* (İstanbul: el-Mektebetu'l-Hanifiyye, ts.), 45.

[57] Ali et-Teramâhî, *Şerhu Taşrîfi'l-İzzî li't-Teramâhî* (İstanbul: Mektebetu'z-Zengiyye-Mektebetu'l-Minhâc, 2014), 162-163.

[58] Tekin, "el-Muğni fi 'ilmi'n-Nahv Adlı Eseri Örneğinde Çârperdî'nin İstişad Ettiği Şiirler", 665.

[59] Bkz. Ebû Muhammed Bedrüddîn Hasen b. Kâsım b. Abdillâh b. Alî el-Murâdî, *Tavzîhu'l-makâşid ve'l-mesâlik bi-şerhi Elfiyyeti İbn Mâlik* thk. Abdürrâhmân Ali Süleymân (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Arabiyyi, 2008), 3/1354-1355.

[60] Bkz. Ebû Muhammed Bahâüddîn Abdullah b. Abdirrahmân b. Abdillâh b. Akîl, *Şerhu İbn Akîl 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd, (Kahire: Dâru't-Turâs, 1980), 4/93.

[61] Bkz. Ebû'l-Velîd Zeynüddîn Hâlid b. Abdillâh b. Ebî Bekr el-Ezherî, *Şerhu't-Taşrîh 'ale't-Tavzîh* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000), 1/285.

Süyûtî (öl. 911/1505)^[62] gibi pek çok dilcinin de Çârperdî'nin görüşüne katılmadığı bu konuda farklı değerlendirmeler sunduğu görülmektedir. Bu çerçevede şu soru önem kazanmaktadır: Çârperdî, söz konusu görüşünü neye dayandırmaktadır? Bir diğer önemli husus ise gerçekten de Çârperdî'nin *el-Muğnî fî 'ilmi'n-naḥv* adlı eserinin tahkikli nüshasında Celâlî'nin eleştirdiği ibarenin aynısının yer alıp almadığıdır. Nitekim tahkikli nüshaların birinde ilgili ifade *ومما يستوي* ve *ومما يستوي* şeklindeyken, diğer nüshalarda bu ifade *ومما يستوي* biçimindedir.^[63] Dolayısıyla bir nüsha Çârperdî'yi söz konusu eleştiriden kısmen muaf tutabilecek bir ifade taşımakta olsa da, kalan nüshalara göre Celâlî'nin eleştirisi yerinde görülmektedir. Öte yandan, Celâlî'nin ele aldığı nüshadaki ifadeyi doğru kabul etse bile, Çârperdî'nin bu görüşünün dayanağının, Necmü'l-eimme Râdiyyüddîn el-Esterâbâdî'nin (ö. 688/1289'dan sonra), İbnü'l-Hâcib'in (öl. 646/1249) *el-Kâfiye* adlı eserine yazdığı şerh olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Esterâbâdî, ilgili şerhinde açıkça *فعل* kalıbının, ister fail ister mef'ûl anlamında olsun, müzekker ve müennes açısından eşitlik arz ettiğini ifade etmektedir.^[64] Sonuç olarak, Celâlî'nin Çârperdî'ye yönelttiği eleştiriyi, *Merâḥu'l-ervâḥ* müellifinin görüşü ve *el-Muğnî fî 'ilmi'n-naḥv* adlı eserin farklı nüshaları dikkate alınmaksızın ileri sürmesi, değerlendirmesini eksik bırakmaktadır. Zira Çârperdî, her ne kadar bazı nüshalarda cumhurun görüşüne muhalif bir kanaat ortaya koyuyor gibi görünse de, nahiv ilminin önde gelen otoritelerinden biri olan Esterâbâdî'yi takip etmekte ve bu yönüyle ilmî açıdan makul ve meşru bir zemine dayanmaktadır.

2.6. İbarelerin Şekil Uyumsuzluklarına Dair Eleştirisi

Celâlî'nin Çârperdî'ye yönelttiği eleştirilerden biri de, onun bazı ibarelerinde yer alan kelimeler arasında şekil ve yapı bakımından bir tutarsızlık bulunduğu dairdir. Nitekim Çârperdî, ef'elü't-tafdîl konusunu işlerken, cer harfi *من* ile kullanılan ef'elü't-tafdîl hakkında şu ifadeyi kullanmaktadır: *“Min harfiyle kullanılan ef'elü't-tafdîl, nekre olduğu sürece, eril, dişil, tekil, ikil ve çoğul ile eşit şekilde kullanılır.”*^[65] Celâlî, bu ibarede geçen kelimeler arasında şekil yönünden bir uyumsuzluk bulunduğunu belirtir ve eleştirisini *المذكر والمؤنث* şeklinde dile getirir.^[66] Ona göre, *المذكر والمؤنث* kelimesinden önce gelen *المذكر والمؤنث* kelimleri, ism-i mef'ûl formunda kullanıldığından, *المذكر والمؤنث* yerine *المذكر والمؤنث* şeklinde bir kullanım daha uygun olurdu. Ancak dikkatle incelendiğinde, eleştirilmesi gereken yalnızca *المذكر والمؤنث* değildir. Zira *الجمع* kelimesi de önceki ifadelerle aynı morfolojik yapıya sahip değildir. Bu nedenle Molla Bedreddîn'in de belirttiği üzere, *المذكر والمؤنث* şeklindeki bir düzeltme önerisi hem daha kapsayıcıdır hem de eleştiriyi daha tutarlı kılmaktadır.^[67] Zira *الجمع* kelimesi masdar olup kendisinden önce gelen kelimeler gibi ism-i mef'ûl kalıbında değildir. Çârperdî'nin söz konusu ifadesinde gözlemlenen şekil uyumsuzluğunun sebebinin daha ayrıntılı biçimde ortaya koymak amacıyla bazı araştırmalara başvurulmuştur. Bu çerçevede öncelikle *el-Muğnî fî 'ilmi'n-naḥv* adlı eserin tahkikini gerçekleştiren Kasım el-Muşî'nin çalışması incelenmiştir. Muşî, söz konusu ifadenin Süleymaniye Kütüphanesinde yer alan Fatih nüshasında *المذكر والمؤنث* şeklinde geçtiğini ifade etmektedir.^[68] Bu nüshaya göre, ibaredeki tüm kelimeler masdar

[62] Bkz. Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed Süyûtî, *el-Behcetü'l-merziyye fî şerhi'l-Elfiyye* (Beirut: Mektebetu Diyarbekir, 2017), 2/245.

[63] Çârperdî, *el-Muğnî fî 'ilmi'n-naḥv*, 54.

[64] Bkz. Necmü'l-eimme Râdiyyüddîn Muhammed b. el-Hasen el-Esterâbâdî, *Şerḥu'l-Kâfiye* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2015), 3/400-401.

[65] Çârperdî, *el-Muğnî fî 'ilmi'n-naḥv*, 66.

[66] Celâlî, *Hâşiyetu Şerhi'l-Muğnî*, 88.

[67] Molla Bedreddîn'in ilgili hâşiyesini incelemek için bkz. Milânî, *Şerḥu'l-Muğnî*, 336.

[68] Çârperdî, *el-Muğnî fî 'ilmi'n-naḥv*, 53.

formunda olup aralarında herhangi bir şekil uyumsuzluğu bulunmamaktadır. Bir diğer nüshada ise ibare, *استوى فيه الذكور والمؤنث والثنية والجمع* şeklinde yer almakta olup burada da kelimelerin büyük bir kısmı masdar formunda olmakla birlikte, ism-i mef'ûl kalıbında gelenlerin de bulunduğu görülmektedir.^[69] Muşî, ilgili tahkikli neşrinde üç farklı nüsha ile bir matbu baskıyı esas almakta ve bunları mukayeseli olarak aktarmaktadır. Ancak bu versiyonların hiçbirinin diğerine tam olarak uymadığı, her birinin farklı ibareler içerdiği anlaşılmaktadır. Genel itibarıyla nüshalarda yer alan kelimelerde şekilsel uyumsuzluklar dikkat çekmektedir. Ayrıca Kâsım Halîl İbrâhîm Evsî de *Şerhu'l-Muğnî*'nin tahkikinde bir nüshada *والاثان* kelimesi yerine *والمثنى* ifadesinin yer aldığı belirtilmektedir.^[70] Bu bulgular, herhangi bir metne yönelik eleştiri ortaya koymadan önce farklı nüsha varyantlarının dikkatle değerlendirilmesi gerektiğini ve eleştirilerin bu çerçevede temellendirilmesinin zaruri olduğunu göstermektedir. Nitekim bir nüshada, Çârperdî'nin ilgili ibaresinde yer alan tüm kelimelerin aynı morfolojik yapıda olduğu tespit edilmiştir.

Sonuç

Molla Musa el-Celâlî'nin, Çârperdî'nin nahiv anlayışı ve terminolojik tercihleri üzerine yaptığı eleştiriler, yalnızca bireysel değerlendirmeler olmanın ötesinde, klasik Arapça grameri geleneğinde metinlerin nasıl okunması ve tenkit edilmesi gerektiğine dair önemli ipuçları sunmaktadır. Celâlî'nin tespitleri, dilsel yapıların şekil, anlam ve kullanım bağlamında nasıl yorumlandığını ortaya koymakla kalmaz. Aynı zamanda metinler arası karşılaştırmalı okumanın ilmî yöntem açısından ne derece gerekli olduğunu da gözler önüne serer.

Çârperdî'nin bazı tanımlarında, anlamın tam olarak ortaya çıkabilmesi için açık gramatikal takdirlere ihtiyaç duyulması, lafzın zahiriyle anlam arasında birebir bir örtüşmenin sağlanmadığı durumları beraberinde getirmektedir. Bu durumlar, Celâlî'nin mecâz kullanımı, anlatımdaki eksiklikler ya da tutarsızlıklar yönündeki eleştirilerini daha anlaşılır ve haklı kılmaktadır. Özellikle 'atf-ı beyân, cinsiyet uyumu ve şekil tutarlılığı gibi konularda ortaya çıkan görüş ayrılıklarının karşılaştırmalı bir biçimde ele alınması ise nahiv ilminin durağan bir yapıdan ziyade, sürekli gelişen ve yorumlarla zenginleşen bir bilgi alanı olduğunu ortaya koymaktadır.

Celâlî'nin eleştiri yöntemi, yalnızca didaktik bir gayret olarak değil, klasik nahiv metnlerinin çağdaş analiz teknikleriyle nasıl değerlendirilebileceğine dair örnek teşkil eden bir yaklaşım olarak da okunabilir. Onun, lafzî farklılıklar ve anlam düzeyindeki nüanslara dair yaptığı dikkatli tespitler hem metnin dilsel örgüsünü hem de mantıksal tutarlılığını sorgulamaktadır. Böylece klasik metinler üzerine yeniden düşünmeyi teşvik etmektedir. Bununla birlikte, Celâlî'nin bazı ibarelere yönelik eleştirileri, daha geniş bir kapsamda incelendiğinde her zaman tam isabetli görünmemektedir. Özellikle yazma nüshalar, metin varyantları ve aynı meseleye dair farklı dil âlimlerinin yorumları dikkate alındığında, Çârperdî'nin bazı ifadelerinin eleştirildiği kadar problemlili olmadığı, hatta alternatif anlam katmanlarına açık olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum, eleştirilerin kapsam içerisinde ve kaynak çeşitliliği ışığında değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir. Sonuç olarak Celâlî'nin eleştirileri bütüncül bir şekilde incelendiğinde, onun Çârperdî'ye ait ibareleri değerlendirirken doğrudan eserin tahkikli nüshalarına başvurmaksızın, yalnızca şerhte yer alan metinle yetindiği görülmektedir. Bu durum, Celâlî'nin tenkitlerinin esasen şerh metnindeki ifadelerle sınırlı kaldığını, dolayısıyla eleştirilerinin kaynak metnin farklı nüsha varyantlarını dikkate almaksızın şekillendiğini ortaya koymaktadır. Oysa bu tür metinler, üzerinde sağlıklı bir değerlendirme yapabilmek için şerh edilen eserin tahkikli nüshaları ile yazma varyantlarının mukayeseli olarak incelenmesi büyük önem arz etmektedir. Bununla birlikte, Çârperdî'nin gerçekten eleştiriye hak

[69] Çârperdî, *el-Muğnî fî 'ilmi'n-naḥv*, 53.

[70] Mîlânî, *Şerhu'l-Muğnî fî'n-Naḥv*, 181.

eden bazı ibarelerinin bulunduğu ve Celâlî'nin bu noktalardaki eleştirilerinde isabet kaydettiği de görülmektedir. Nitekim onun bu tür yerlerde ortaya koyduğu tenkitler, klasik Arap dilbilim geleneğinde eleştirel düşüncenin köklü ve yerleşik bir anlayış olarak var olduğunu gösteren somut örnekler arasında yer almaktadır. Söz konusu eleştiriler, gramer kurallarının tutarlılık açısından sorgulanması, tanımların hem içerik hem de biçim yönünden analiz edilmesi gibi yöntemlerle temellendirilmiştir. Celâlî'nin bu yaklaşımı, sadece dönemin dil anlayışına dair tarihi bir değerlendirme sunmakla kalmayıp aynı zamanda modern Arap dili araştırmalarında metin okuma, yorumlama ve eleştirel analiz süreçleri açısından da dikkate değer ve uygulanabilir bir yöntem modeli teşkil etmektedir.

Kaynakça

- Arifî Paşa, Ahmed. *Arifî. el-Me'ârifü'l-feyziyye Şerhu'l-Muğnî li'l-Çârperdî*. thk. Murat Sula. İstanbul: Dâru Babi'l-İlm, 2021.
- Ahmed b. Ali, İbn Mes'ûd. *Merâhu'l-ervâh*. İstanbul: el-Mektebetu'l-Hanefiyye, ts.
- Berde'î, Sâdullah, *Hedâikü'd-dekâik*. İstanbul: Sâlah Bilici Yayınları, 1992.
- 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, 4. Basım, 2016.
- Celâlî, Molla Musa. *Hâşiyetü Şerhi'l-Muğnî*. İstanbul: Sembol, 2012.
- Çârperdî, Ebû'l-Mekârim Fahrüddîn Ahmed b. Tâceddin es-Sa'îd el-Hasan b. 'Alî. *el-Muğnî fî 'il-mî'n-naḥv*. thk. Ebû Muhammed Enes Kasım el-Mûşî. Beyrut: Dâru Sadr, 2007.
- Eğînî, Muhammed Rahmi. *el-İkdu'n-nâmî 'ale'l-Câmî*. Mecmû'etu hevâşî Molla Câmî. Diyarbakır: Seyda Yayınları, 2016.
- Erdebîlî, Muhammed b. Abdilganî. thk. Adnan Câsım-Muhammed el-Hezîmâvî. *Şerhu'l-Ünmûzec fî'n-naḥv*. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2015.
- Radî, Necmü'l-eimme Radiyyüddîn Muhammed b. el-Hasen. *Şerhu'l-Kâfiye*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 3. Basım, 2015.
- Hâlid el-Ezherî, Ebû'l-Velîd Zeynüddîn Hâlid b. Abdillâh b. Ebî Bekr. *Şerhu't-Taşriḥ 'ale't-Tavzîḥ*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2000.
- Geçit, M. Salih. "Celalî ve Kürtçe Mevlit Üzerindeki Şerh Çalışması". *Şırnak: Uluslararası Beytüşşebap ve Molla Hüseyin Batevî Sempozyumu Bildirileri*. haz. İbrahim Baz. 157-182. İstanbul: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Geçit, Mehmet Seyid. *Celâlî'nin (1938-2021) Hayatı, Eserleri ve Tefsir Çalışmaları*. Iğdır: Uluslararası Aras Havzası Uleması ve Tarihi Şahsiyetleri Sempozyumu, 2021.
- İbn Akîl, Ebû Muhammed Bahâüddîn Abdullah b. Abdirrahmân b. Abdillâh. *Şerhu İbn 'Akîl 'alâ Elfıyyeti İbn Mâlik*. 4 Cilt. thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd. Kahire: Dâru't-Turâs, 20. Basım, 1980.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed el-Askalânî. *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yânî'l-mi'eti's-şâmine*. 6 Cilt. thk. Muhammed Abdulmuîd. Hind: Dâru'l-Mea'rifi'l-Osmâniyye, 4. Basım, 1972.
- İbn Kādî Şühbe, Ebû's-Sıdk Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Ahmed b. Muhammed. *Tabakâtü'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.
- Mîlânî, Muhammed b. Abdirrahîm el-Ömerî. *Şerhu'l-Muğnî*. İstanbul: Şefkat Yayınları, 2016.
- Mîlânî, Muhammed b. Abdirrahîm el-Ömerî. *Şerhu'l-Muğnî fî'n-Naḥv*. thk. Kâsım Halîl İbrâhîm el-Evsî. Irak: Tikrit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Mücahidî, Molla Burhan. *Hâşiyetu Şerhi'l-Muğnî*. İstanbul: Mektebetu Diyarbakır, ts.
- Murâdî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Hasen b. Kâsım b. Abdillâh b. Alî. *Tavzîhu'l-makâşid ve'l-mesâlik bi-şerhi Elfıyyeti İbn Mâlik*. 3 Cilt. thk. Abdürrahmân Ali Süleymân. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Arabiyyi, 2008.

- Oruç, Nurullah. "Çârperdî'nin el-Muğnî ile İbn Hişâm'ın Katrû'n-nedâ Metinlerinin Mukayesesi" *Amasya İlahiyat Dergisi* 11/25 (Aralık 2024), 47-79. <https://doi.org/10.18498/amailad.1537371>
- Sabbân, Ebu'l-İrfân. *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Üşmûnî*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr 'Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitâb*. 4 Cilt. thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 3. Basım, 1988.
- Sübkî, Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî 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 (JOSR)* 11/3 (2019), 1487-1506. <https://doi.org/10.26791/sarkiat.535582>
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *Buğyetü'l-vu'ât fî tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nühât*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986.
- 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.
- Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa. *Miftâhu's-sa'âde ve mişbâhu's-siyâde fî mevzû'âtî'l-'ulûm*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmî, 1985.
- Taş, Mahsum. "Arap Dilinde İsmi'nin İkili Taksiminde Vâsıta Olgusu". *Amasya İlahiyat Dergisi*, 16/1 (Haziran 2021), 421-450. <https://doi.org/10.18498/amailad.903163>
- Tekin, Ahmet. "Çârperdî'nin el-Muğnî fî 'İlmi'n-nahv Adlı Eseri". *Mardin II. Atlas Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi*. haz. Gökhan Ofluoglu-Atabek Movleyanov. 284-295. Ankara: İksad Yayınları, 2019.
- Tekin, Mahmut. "el-Muğni fî 'İlmi'n-Nahv Adlı Eseri Örneğinde Çarperdî'nin İstişâd Ettiği Şiirler". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/25 (Aralık 2020), 657-681. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.782992>
- 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>
- Teramâhî, Ali. *Şerhu Taşrîfi'l-İzzî li't-Teramâhî*. İstanbul: Mektebetu'z-Zengiyye- Mektebetu'l-Minhâc, 2014.
- Ülker, Şehmus. "İbnü'l-Hâcib'in el-Kâfiye ile Çârperdî'nin el-Muğnî fî 'İlmi'n-Nahv Adlı Eserlerinin Mukayesesi", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (Aralık 2024), 763-779. <https://doi.org/10.46353/k7auifd.1519865>
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Mufaşşal fî şinâ'ati'l-i'râb*. thk. 'Alî Ebû Mulham. Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, 1993.



Lâmekânî, Hüdâyî, Ümmî Sinanzâde ve Yâkub Halvetî Gelgitinde Gezgin Bir Etvâr-ı Seb'a Risâlesi

İbrahim Erol

<https://orcid.org/0009-0005-1110-2576>

Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tasavvuf Anabilim Dalı, Trabzon, Türkiye

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

ibrahimerol@trabzon.edu.tr

Atıf Bilgisi:	Erol, İbrahim. "Lâmekânî, Hüdâyî, Ümmî Sinanzâde ve Yâkub Halvetî Gelgitinde Gezgin Bir Etvâr-ı Seb'a Risâlesi". <i>İslami İlimler Dergisi</i> 41 (Kasım 2025), 133-152. https://doi.org/10.34082/islami-ilimler.1703840 .
Makale Türü:	Araştırma Makalesi
Etik Beyan:	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Etik Kurul İzni:	Araştırma için herhangi bir etik onay veya bilgilendirilmiş onam gerekmemektedir.
Geliş Tarihi:	21 Mayıs 2025
Kabul Tarihi:	14 Temmuz 2025
Yayın Tarihi:	30 Kasım 2025
Hakem Sayısı:	Bir İç Hakem – En Az İki Dış Hakem
Değerlendirme:	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Benzerlik Taraması:	Yapıldı - intihal.net
Çıkar Çatışması:	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman:	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Etik Bildirim:	dergiislamiilimler@gmail.com
Lisans:	CC BY-NC 4.0

Öz: Bu çalışma; kütüphane katalog kayıtlarında ve bazı akademik çalışmalarda Hüseyin Lâmekânî (öl. 1035/1625), Aziz Mahmud Hüdâyî (öl. 1038/1628), Ümmî Sinanzâde Ced Hasan Efendi (öl. 1088/1677) ve Yâkub Halvetî (öl. 1051/1642) gibi meşhur sûflere nispet edilen ve farklı kütüphanelerde yedi ayrı nüshası tespit edilen bir "etvâr risâlesinin" asıl müellifinin kim olduğunu konu edinmiştir. İnsanın; Hakk'a vâsıl/insân-ı kâmil olması sürecinde aşması gereken yedi mertebe anlamına gelen etvâr-ı seb'a kavramı/usûlü etrafında özellikle 16. ve 17. yüzyıl Osmanlı coğrafyasında pek çok risâle telif edilmiştir. Modern araştırmalar genellikle etvâr-ı seb'a ve literatürünü, sûfînin benlik dönüşümü bağlamında incelemiş ve müelliflerin tasavvufî şahsiyetlerine dair bazı yorumlarda bulunmuştur. Müellifini tespit etmeye çalıştığımız risaleyi ele alan araştırmalar; muhtelif kütüphanelerde risâlenin birbirinin tekrarı olan nüshalarının bulunduğu ve bu nüshaların dört ayrı müellifin adına kayıtlı olduğundan büyük ölçüde habersizdir. Halile bu çalışmalarda risâlenin gerçek müellifine dair herhangi bir farkındalık bulunmamaktadır. Bu durum; farklı kütüphanelerde yedi ayrı nüshası ve bu nüshalarda dört farklı müellif ismi bulunan risâlenin gerçek müellifinin kim olduğuna dair bir değerlendirmeyi zorunlu kılmaktadır. Çalışmada; katalog tarama yöntemiyle risâlenin nüshaları tespit edilmeye çalışılmıştır. İsmi geçen dört sûfî müellifin seyrüsülûk zihniyeti, tasavvufî şahsiyeti ve telifleri biyografik ve karşılaştırmalı doküman analizi yöntemiyle incelenerek söz konusu etvâr risâlesini yazmış olma ihtimalleri sorgulanmıştır. İçerik olarak başka çalışmalarda incelendiğinden, söz konusu risâlenin tercümesine lüzum görülmemiştir. Fakat nispet edildiği müelliflerin tasavvufî anlayışlarıyla mukayese edilebilmesi için risâlenin temel sistematığına yönelik bazı izahlar yapılmıştır. Ayrıca vefat tarihleri birbirine yakın olan bu dört müellif sûfînin müntesibi oldukları tarikat ve kollarının söz konusu dönemde birbirleriyle olan ilişkileri makalenin tali problemi olarak ele alınmış, risâlenin nispeti ve tedâvülü problemi bu habitat içerisinde sorgulanmıştır. Neticede, müellif nüshasına rastlayamadığımız risâlenin büyük ihtimalle Hüdâyî tarafından telif edildiği, bununla birlikte gezgin bir etvâr metni olup farklı tarikat mensuplarınınca talim edildiği sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Etvâr-ı Seb'a, Lâmekânî, Hüdâyî, Ümmî Sinanzâde, Yâkub Halvetî.



A Peripatetic Treatise on the Atwâr-i Seb'a in the Sway of Lâmekânî, Hudâyî, Ummî Sinanzâde and Yâqub Khalvetî

İbrahim Erol

<https://orcid.org/0009-0005-1110-2576>

Assistant Professor (Dr.), Trabzon University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Division of Sufism, Trabzon, Türkiye

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

ibrahimerol@trabzon.edu.tr

Citation:	Erol, İbrahim. "A Peripatetic Treatise on the Atwâr-i Seb'a in the Sway of Lâmekânî, Hudâyî, Ummî Sinanzâde and Yâqub Khalvetî". <i>İslami İlimler Dergisi</i> 41 (November 2025), 133-152. https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1703840 .
Article Type:	Research Article
Ethical Statement:	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited.
Ethics committee approval:	The research does not need any ethical approvals or informed consent.
Date of submission:	21 May 2025
Date of acceptance:	14 July 2025
Date of publication:	30 November 2025
Reviewers:	One Internal & At Least Two External Reviewers
Review:	Double-blind
Plagiarism checks:	Yes - intihal.net
Conflicts of Interest:	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
Grant Support:	No funds, grants, or other support was received.
Complaints:	dergiislamiilimler@gmail.com
License:	CC BY-NC 4.0

Abstract: This study investigates the authorship of a treatise on the *aṭwâr-i sab'a* (the seven stages of the soul). Across seven identified manuscript copies, the work is variously attributed to four prominent sufis: Hüseyin Lâmekânî (d. 1035/1625), Aziz Mahmud Hudâyî (d. 1038/1628), Ummî Sinanzâde Ced Hasan Afandi (d. 1088/1677) and Yâqub Khalwatî (d. 1051/1642) in catalog records and seven different copies of which have been identified in different libraries. In the sixteenth and seventeenth centuries, particularly within the Ottoman context, many treatises were written on the doctrine of the *atwâr-i sab'a*, which outlines the seven stages that a person must pass through to reach Allah. Modern studies have generally analysed the *atwâr-i sab'a* and its related literature in the context of the sufi transformation of the self, often commenting on the spiritual profiles of the authors. However, studies focused on this particular treatise has been largely unaware of the multiple copies in different manuscript libraries and the fact that these identical texts are catalogued under four different authors. Consequently, the question of the treatise's true author has not been addressed. This situation necessitates a critical evaluation of its authorship. In this study, the manuscript copies were first identified through catalog research. The study then assesses the likelihood that each of the four sufis authored the treatise by analysing their documented teachings on *seyrusulûk*, their distinct sufi personalities and their writings through biographical and comparative document analysis, and their other writings. Since the content of this treatise has been analysed in previous studies, a full translation is not provided here. However, its basic framework is explained to compare it with the known sufi understanding of the attributed authors. As a secondary inquiry, the article discusses the relationship between the sufi *tarîqas* to which these four authors belonged, examining the treatise's circulation within this milieu. As a result, while an authorial copy could not be located, it is concluded that the treatise was most likely written by Hudâyî. However, it also functioned as a widely circulating text on the *aṭwâr*, used in the spiritual practice of disciples from different orders.

Keywords: Sufism, Atwâr-i seb'a, Lâmekânî, Hudâyî, Ummî Sinanzâde, Yâqub Khalwatî.

Giriş

Etvâr-ı seb'a, sâlikin nefsinin tezkiye edip ruhunu saflaştırma mücâhadesinde geçirdiği yedi merhaleyi ifade eden bir kavramdır. Bu merhaleleri/seyrüsülûkü tamamlayan sâlikin ahlakî ve manevî haller elde ederek şeriat, tarikat ve marifette istikamet sahibi olacağı veya insan-ı kâmil mertebesine ulaşacağı yorumları yapılmıştır.^[1] Bir seyrüsülûk metodu olarak etvâr-ı seb'a anlayışı ve yazımı başka tarikatlara mensup sûfiler tarafından da benimsenmiş olsa da özellikle Halvetî gelenekte önemli bir yer tutmaktadır. Halvetîliğin pîr-i sânisî kabul edilen Seyyid Yahyâ-yı Şîrvânî'nin (öl. 876/1466) sûfinin ulaştığı manevî merhaleler ve bu merhalelerde kalbin hususiyetlerine dair kaleme aldığı *Etvâr-ı'l-kulûb* ve *Makâmât*^[2] adlı risâleler sonraki dönemlerde telif edilen etvâr risâlelerine^[3] üslup ve muhteva olarak kaynaklık etme bakımından önem arz etmektedir.

Özellikle Osmanlı coğrafyasında 16. ve 17. yüzyıllarda Halvetîlik ve kollarının yayılmasıyla doğru orantılı şekilde çok sayıda etvâr risâlesi telif edilmiş, sonraki dönemlerde de bu gayret devam etmiştir. Bu telifler üzerine yapılan ilmî/akademik çalışmaların öncelikle risâlelerin tespiti, muhtevaları, etvâr literatürüne katkıları gibi konulara eğildiği görülmektedir.^[4] Bazı risalelerin birbirinin tekrarı veya özeti olduğundan hareketle bunların özgünlüğü ve müellife aidiyeti sorunu da yine bu çalışmalarda dikkati çeken hususlardan biridir. Ali Öztürk tarafından kaleme alınan *Halvetîliğin Manzûm Etvâr-ı Seb'a Geleneğinde Üç Müellif Bir Eser* adlı çalışmada Erzincânî, Karamânî ve Cemâl-i Halvetî'nin etvâr risâleleri analiz edilmiş, bu teliflerin intihal derecesinde birbiriyle aynılık gösterdiği sonucuna ulaşılmıştır.^[5] Leyla Alptekin Sarıoğlu'nun makalesinde de aynı konu ele alınmış ve Cemâl-i Halvetî'ye ait olduğu düşünülen etvâr risâlesinin Erzincânî'nin *Makâmât* adlı eseriyle olan benzerliği ortaya konulmuştur.^[6] Pek çok yönden birbirine benzese bile her iki yazar da adı geçen bu etvâr risâlelerinin bazı farklılıklar arz ettiğini kabul etmiş, hem

[1] Kutbuddîn Abdülkerîm b. İbrahim b. Abdülkerîm el-Cîlî, *Risâle fî etvârî's-seb'a* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 2998/014), 93a-94b.

[2] Eserler için bk. Seyyid Yahya Şîrvânî, *Etvâr-ı'l-kulûb* (Manisa: Manisa Kütüphanesi, İl Halk Kütüphanesi, 2906/8), 171a-178a; a. mlf. *Makâmât* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, 8194/11), 35b-47a.

[3] Muhammed Bahâuddîn Erzincânî'ye ait (öl. 879/1474) *Makâmâtü'l-ârifin ve ma'ârifü's-sâlikin* ve Habîb-i Karamânî'ye ait *Makâmâtü's-sülûk* adlı manzum eserler Şîrvânî'den sonra, onun sistematüğünü merkeze alarak telif edilen ilk etvâr risâleleri olma özelliğini taşımaktadır. Muhammed Bahâuddîn Erzincânî, *Makâmâtü'l-ârifin ve ma'ârifü's-sâlikin*, haz. Necdet Okumuş (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1992); Habîb Karamânî, *Makâmâtü's-sülûk* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1321), 1a-51a.

[4] Etvâr-ı seb'a hakkında pek çok akademik çalışma yapılmış olsa da konumuz itibarıyla burada etvâr literatürünün tespitine yönelik çalışmaları serdetmeyi uygun görmekteyiz. Ali Haydar Bostancı, *Tasavvuf'ta Etvâr-ı Seb'a ve Sofyalı Bâlî Efendi'nin Etvâr-ı Seb'a'sı* adlı yüksek lisans çalışmasında etvâr-ı seb'a literatürünü Sofyalı Bâlî Efendi (öl. 960/1553) öncesi ve sonrası telif edilenler şeklinde iki kısımda incelemiş, on adet müellifi bilinen, iki adet de müellifi meçhul risâlenin bulunduğunu ifade etmiştir. bk. Ali Haydar Bostancı, *Tasavvuf'ta Etvâr-ı Seb'a ve Sofyalı Bâlî Efendi'nin Etvâr-ı Seb'a'sı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1993), 30-33; Necdet Şengün konuyla ilgili çalışmasının giriş kısmında etvâr literatürünü ele alarak 14 -19. yüzyıllar arasında telif edilen ve müellifi belli olan etvâr risâlelerini tespit etmiş, yazarı belli olmayan risâlelerin ise katalog kayıtlarını belirtmiştir. bk. Necdet Şengün, *Kuloğlu Şeyh İlyas, Etvâr-ı seb'a, Nefsin Yedi Mertebesi* (Ankara: Ankara İlahiyat Yayınları, 2013), 21-37. Muhittin Usta'nın doktora çalışmasında etvâr risâlelerini manzum ve mensûr olanlar, Arapça ve Türkçe yazılanlar şeklinde kısımlara ayırmıştır. Usta ayrıca bu risâleleri müelliflerinin müntesibi oldukları tarikatlara göre de taksim ederek Halvetî olmayanlar tarafından kaleme alınan telifleri vurgulamıştır. bk. Muhittin Usta, *Tasavvuf Eğitiminde Etvâr-ı Seb'a Metodu* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 3-15; Fatih Küçük Tiryaki'nin doktora çalışması ise 16 - 17. yüzyıllar arasında telif edilen on dört etvâr risâlesini incelemiştir. Bu çalışmanın dikkat çeken bir yönü de; metinden hareketle birbirine benzeyen iki etvâr risâlesinin müellifinin kim olduğuna yönelik bazı analizler yapmasıdır. Müellif, Ahmed Şemseddin Marmaravî (öl. 910/1504) ile Bâlî Efendi'nin etvâr teliflerinin bire bir benzediğine vurgu yaparak etvâr risâlelerindeki nispet sorununu/meselesini gündeme taşımıştır. bk. Fatih Küçüktiryaki, *16. ve 17. Yüzyıllarda Osmanlı Toplumunda Yazılan Etvâr-ı seb'a Eserlerinin Mukayeseli Değerlendirmesi* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017). Etvâr literatürünü özetleyen çalışmalardan biri de Mehmet Şahin'in *Etvâr-ı Seb'a Geleneği ve Vâhip Ümmî'de Etvâr-ı Seb'a* adlı makalesidir. Yazar etvâr yazma geleneğini Şîrvânî'den daha eskiye taşıyarak İbnü'l-Arabî'den (öl. 638/1240) başlatmış, müellifi bilinen-bilinmeyen toplamda elli altı risâleyi tespit ederek kataloglardaki yerlerini belirtmiştir. Bk. Mehmet Şahin, "Etvâr-ı Seb'a Geleneği ve Vâhip Ümmî'de Etvâr-ı Seb'a", *Turkish Studies* 15/1 (Aralık 2019), 81-85.

[5] Ali Öztürk, "Halvetîliğin Manzûn Etvâr-ı Seb'a Geleneğinde Üç Müellif Bir Eser", *Uluslararası Seyyid Yahya Şîrvânî ve Halvetîlik Sempozyumu*, ed. Orhan Söylemez vd. (Eskişehir: 2013), 59-68.

[6] Leyla Alptekin Sarıoğlu, "Yedi Tavır Hakkında Yazılmış Bir Risâle Tercümesi", *Mutad* 4/1 (Haziran 2017), 144-158.

Karamânî'nin hem de Cemâl- Halvetî'nin Erzincânî'den etkilenmekle beraber kendi meşreplerine ve manevî mazhâriyetlerine göre muhtelif yorumları bu eserlerine eklediklerini söylemişlerdir.^[7]

Etvâr risâleleri aynı zamanda onu telif eden şeyhin/sûfînin benimsediği tasavvuf eğitime/seyrüsülûk metoduna dair görüşlerini yansıtmaya özelliğine sahiptir. Müellifin müntesibi olduğu tarikat, bağlı bulunduğu silsile, etkilendiği sûfler veya seyrüsülûk usûlüne dair ihyâ ve tecdit faaliyetleri gibi hususlar etvâr risâlelerinden anlaşılabilir. Bu sebeple müellifi belirsiz etvâr risâleleri kadar aynı risâlenin farklı müelliflere nispeti meselesi konu hakkında araştırma yapanlar için ciddi bir sorun teşkil etmektedir. Bu sorundan hareketle çalışmamız; kataloglarda ve araştırmalarda dört farklı müellife nispet edilen bir etvâr risâlesinin gerçek müellifinin kim olduğu sorusunu merkeze almıştır.

Çalışmamızda konu edindiğimiz etvâr risâlesi ilk olarak Abdullah Şimşek tarafından Ümmî Sinanzâde Ced Hasan Efendi'ye nispet edilerek incelenmiş ve latinize edilmiştir.^[8] Fatih Yıldız tarafından hazırlanan ve on dokuz müellifin etvâr risâlesinin incelendiği çalışmada da aynı risâle Ümmî Sinanzâde'ye nispet edilerek tercüme edilmiştir.^[9] Her iki müellifin de Millî Kütüphane, Yazmalar Bölümü, no. 4529/9'da kayıtlı bulunan nüshayı incelediği ve giriş kısmındaki isimden hareketle risâleyi Ümmî Sinanzâde Ced Hasan Efendi'ye nispet ettikleri görülmektedir. Söz konusu etvâr risâlesi Slobodan İlic tarafından Lâmekânî Hüseyin Efendi'nin telifâtı arasında gösterilmiş^[10] ayrıca eserin tercümesi Lâmekânî'nin biyografisi de eklenerek makale olarak yayınlanmıştır.^[11] Aynı risale *Balkanlar'da Etvâr-ı Seb'a Geleneği ve Hüseyin Lâmekânî'nin Etvâr-ı Seb'a'sı* başlığıyla "100. Yılında Uluslararası Meddah Medresesi Sempozyumu"nda tarafımızdan tebliğ olarak sunulmuştur.^[12]

Söz konusu etvâr risâlesi farklı kütüphanelerde ve kataloglarda yedi ayrı nüshası ve bu nüshalarda dört ayrı müellif isminin bulunmasıyla dikkat çekmektedir. Ancak bu isimlerin her biri farklı nüshalarda yer almakta ve herhangi bir nüshada müellife aidiyetini gösterecek tarihsel veya biyografik net bir bilgi bulunmamaktadır. Konuyla ilgili literatür değerlendirildiğinde araştırmacıların nüsha farklılıklarından habersiz şekilde yalnızca ellerindeki örneğe dayanarak müellif ismini sabit tuttukları görülmektedir. Bu doğrultuda ilk önce nüshalar ve nispet edildikleri müellifler tespit edilmeye çalışılmıştır. Risâlenin genel muhtevası ve nüshalar arasındaki farklılıklar incelenerek, adı geçen müelliflerin seyrüsülûk zihniyetleri ve konuya dair telif ettikleri eserler dikkate alınarak asıl müellifin kim olduğuna dair yorumlar yapılmıştır. Bununla birlikte birbirinin aynı olan nüshaların niçin farklı müelliflere nispet edildiği sorusuna da çalışmada cevap aranmıştır.

1. Risâlenin Nüshaları

Çalışmamızda incelediğimiz etvâr risâlesinin Süleymaniye Kütüphanesi, H. Şemsi- F. Güneren, nr. 61/012'de yer alan mecmuanın 104a-106a'da bulunan nüshasının ulaşabildiğimiz en eski nüsha olduğunu söylemek mümkündür. Zira nüshanın ferağ kaydından, risâlenin istinsah tarihinin milâdî 1678 senesine tekabül eden 1089 Muharrem'i olduğu görülmektedir. Risâlede müellifin veya müstensihinin adı bulunmamaktadır. Fakat mecmua incelendiğinde içerisinde

[7] Öztürk, "Etvâr-ı Seb'a Geleneğinde Üç Müellif Bir Eser", 67; Sarioğlu, "Yedi Tavır Hakkında Yazılmış Bir Risâle Tercümesi", 146.

[8] Abdullah Şimşek, "Ümmî Sinanzâde Ced Hasan Efendi ve Kendisine Nispet Edilen Etvâr-ı Seb'a Risâlesi", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (Mayıs 2015), 125-130.

[9] Fatih Yıldız, *Halvetî Azizlerinin Etvâr-ı Seb'a Risâleleri* (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2019), 474-488.

[10] Slobodan Ilic, "Lâmekânî Hüseyin Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TÜRKİYE DİYANET VAKFI Yayınları, 2003), 27/95.

[11] Slobodan Ilic, "Poslanica O Sedam Duhovnih Stanja (Risâle-i Etvâr-ı Seb'a) Huseina Lamekanija", *Analı* 51/43 (2022), 153-167.

[12] İbrahim Erol, "Balkanlar'da Etvâr-ı Seb'a Geleneği ve Hüseyin Lâmekânî'nin Etvâr-ı Seb'a Risâlesi", *Osmanlı Avrupası'nda Bilim ve Düşünce*, ed. Elif Baga (Makedonya: İDEFE Yayınları, 2024), 267-292.

Niyâz-ı Mısırî (öl. 1105/1694), Abdülmecîd Sivâsî (öl. 1049/1638) ve Abdülahad en-Nûrî'ye (öl. 1061/1651) gibi Halvetî şeyhlerinin eserlerinin varlığı dikkat çekmektedir. Ayrıca mecmuanın bazı yerlerinde Şemseddin Sivâsî (öl. 1006/1597), Abdülmecîd Sivâsî, Abdülehad en-Nûrî ve İshâ el-Mahvî (öl. 1127/1715) gibi Halvetiyye'nin Şemsiyye kolunun Sivâsiyye alt koluna müntesip şeyhlere dua edilmekte, bazı kısımların Mahvî tarafından istinsah edildiği vurgulanmaktadır.^[13]

Tespit edebildiğimiz bir diğer nüsha Millî Kütüphane, Ankara Adnan Ötügen, nr. 4529/9'da kayıtlı mecmuanın 212b-220a varakları arasında yer almaktadır. Risâlenin giriş kısmında müellifin adı Ümmî Sinanzâde Hasan Efendi İslambôlî (öl. 1088/1678) olarak verilmektedir. Aynı mecmuanın sonunda, incelediğimiz etvâr risâlesinin ilk sayfası tekrar yazılmıştır.^[14]

İBB Atatürk Kütüphanesi, Osman Ergin, nr. 1943'te *Etvâr-ı Seb'a fî Tarîk es-Sülûk* adıyla kayıtlı olan risâle de konumuz olan etvâr nüshalarından biridir. Diğer nüshalara nispetle daha okunabilir bir nesih hatla kaleme alınan nüshada ferağ kaydı bulunmamaktadır. Bununla birlikte risâlenin giriş kısmında; "*Bu Hz. Azîz'in (k.s.) risâlesidir.*" şeklinde müellife künye ile işaret eden Osmanlıca bir başlık bulunmaktadır.

Bir diğer nüsha Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, nr. 2419/01'de bulunan mecmuanın 2a/4b varakları arasında yer almaktadır. Ferağ kaydından bu risâlenin Hüdâyî Asitânesi'nin son postnişini olan Abdülgafûr Âbid (öl. 1946)^[15] tarafından h. 1308'de (1890) istinsah edildiği anlaşılmakla birlikte katalog kaydı, müstensihî müellif olarak göstermiştir. Risâlenin başında müstensih tarafından nüshaların Aziz Mahmud Hüdâyî'ye ait olduğunu gösteren kayıtlar düşülmüştür. Nüshanın sonunda ise müstensih'in; "*Bu risâle, cenâb-ı pîr Azîz Mahmûd Hüdâyî'nin tertibi üzere tamamlandı.*" ibaresi mevcuttur.^[16]

Risâlenin tespit edebildiğimiz bir diğer nüshası İzmir Millî Kütüphane, Türkçe Yazmalar, nr. 1123/3'te bulunan mecmuanın 14a-17b varaklarındadır. Nüshanın başında "*Risâle-i Kutbî'l-Ârifîn Hüseyin Lâmekânî (k.s.)*" ibaresi mevcuttur. Katalog kaydında da nüsha Lâmekânî'ye nispet edilmiştir. Ayrıca istinsah tarihi olarak h. 1314 (1897) tarihi belirtilmiştir.

Uppsala Üniversitesi Kütüphanesi, O. Nova, nr. 656'da bulunan ve Slobodan Ilic tarafından tespit edilen etvâr risâlesi de çalışmamızda ele aldığımız risâleyle aynıdır. Nüshanın başında; "*Risâle-i Etvâr-ı Seb'a Kutbu'l-Ârifîn Tarîk-i Bayrâmiyye'den Hüseyin Lâmekânî*" ibaresi yer almaktadır.^[17]

Risâlenin tespit edebildiğimiz son nüshası ise Millî Kütüphane, Yazmalar, nr. 2482/1'deki mecmuanın 2a-6b varaklarında yer almaktadır. Nüshanın içinde bulunduğu mecmuanın mündericât kısmında müellife; "*Etvâr-ı Seb'a li's-Şeyh Halvetî*" ibaresiyle işaret edilmektedir. Aynı mecmua içerisinde Yâkub Halvetî'nin *Ahd ü Mîsâk* ve *Hidâyetü's-sâlikîn ve behcetü'l-ârifîn*, Niyâz-ı Mısırî'nin *Risâle-i Esile ve Ecvibe* ve *Risâle-i Esmâ*, Şeyh Cihâdî'nin (öl. ?) *Risâle-i Etvâr-ı Seb'a-i Manzûme* ve İbrahim Gülşenî'nin (öl. 940/1534) *Etvâr-ı Seb'a* isimli telifleri yer almaktadır. Katalog kaydında ise eserin Yâkub Halvetî'ye ait olduğu yazılıdır. Mecmuada yer alan *Hidâyetü's-sâlikîn* adlı risalede kaydedilen silsile dikkate alındığında buradaki Yâkub Halvetî'nin Halvetiyye'nin Ramazâniyye kolu şeyhlerinden Şeyh Yâkub Efendi (Bursalı) (öl. 1051/1642) olduğu anlaşılmaktadır.^[18] Fakat hem mündericât kısmında hem de söz konusu nüshanın başında müellifin sadece "*Şeyh Halvetî*" künyesiyle kaydedilip isim belirtilmemesi, bir sonraki risâle olan *Hidâyetü's-sâlikîn*'in müellifinin

[13] *Risâle-i Etvâr-ı Seb'a* (H. Şemsi-Fatih Güneren, 61/05), 117b.

[14] Ümmî Sinanzâde Hasan Efendi, *Sülûk-i Etvâr-ı Seb'a* (Ankara: Millî Kütüphane, Adnan Ötügen, 4529/9), 114a.

[15] Geniş bilgi için bk. Hasan Kamil Yılmaz, "Celvetiyye", *Türkiye'de Tarikatlar-Tarih ve Kültür*, ed. Semih Ceyhan (İstanbul: İsam Yayınları, 2015), 973.

[16] Bk. Abdülgafûr Âbid, *Risâle-i Etvâr-ı Seb'a* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 2419/1), 1a-6b.

[17] Nüsha için bk. Ilic, "Risâle-i Etvâr-ı Seb'a Huseina Lamekanija", 153-167.

[18] Mehmed Kemâleddin Harîrîzâde, *Tıbyânü vesâilî'l-hakâik* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 430), 2/67a.

ise Yâkub Halvetî olduğunun açıkça yazılması bu iki eserin müellifinin farklı kimseler olduğu şüphesini akla getirmektedir.

Bahse konu etvâr risâlesinin muhtelif kütüphanelerde yedi farklı nüshasına ulaşılmakla birlikte, bunlar arasından müellif hattı olan orijinal nüsha tespit edilememiştir. Zira bu nüshaların bazısında herhangi bir isim verilmezken, bazısında ise “Şeyh, Azîz” ve Halvetî” gibi müellife işaret eden fakat nispet konusunda şüphe uyandıran ifadeler kullanıldığı görülmektedir. Birinde Hüdâyî ve diğerinde Ümmî Sinanzâde, diğer ikisinde Lâmekânî olmak üzere dört nüshada müelliflerin isimleri açık şekilde belirtilmiştir. Bunlar içerisinde de sadece Hüdâyî’ye nispet edilen nüshada müstensihhin adı bulunmaktadır. Bu durum; risâlelerin aidiyetinin tespitini zorlaştırmakla birlikte, risâlenin/nüshaların muhtevâsı ve nispet edildikleri sûflerin müntesibi oldukları silsilelerindeki müellif sûflerin etvâr risâleleriyle -geriye dönük- karşılaştırılması gerçek müellifi belirlemeye imkân vermektedir.

2. Nüshaların Mukayesesi ve Risâlenin Muhtevâsı

2.1. İbare ve Lafız Açısından Nüshalar

Nüshalar karşılaştırıldığında nefis, ruh, seyr, âlem, mahal, usûl/zikir, envâr ve hâlât gibi etvâr-ı seb’a sistematüğünü oluşturan temel başlıklara yönelik açıklamaların aynı olduğu görülmekle birlikte bazı ifadelerin farklı olduğu müşâhade edilmiştir. Örneğin; nefis-i emmâre mertebesinde sâlike galip olan temâyülleri izah sadedinde serdedilen; “*Bu makamda nefis fiska ve mâsivâyâ mâile, ta’ât ve ibadâtta fârredür.*” cümlesindeki “fârre” kelimesi bazı nüshalarda “kâsıradır” şeklinde geçmektedir.^[19] Yine bazı nüshalarda müstensihlerin, müphem gördükleri bazı ibareleri fazladan birkaç kelime kullanarak metin içerisinde izah etme gayretinde olduğu fark edilmektedir. Örneğin; “*Nefs-i emmâre mertebesinde ahlâk-ı zemîmenin ifnâsı için sâlikin, mürşidine itaat/hizmet etmesi gerekir.*” ibaresi bazı nüshalarda; “*mürşid kapûsunda hizmet etmeye muhtaçtır.*” şeklinde izah edilmiştir.^[20]

Aynı müellife nispet edilen nüshaların dahi ifade farklılığı, kelime takdim-tehiri ve ibare eksikliği yönlerinden birbirinden farklı özellikler taşıdığı görülmektedir. Lâmekânî’ye nispet edilen nüshaların tavr-ı sâlis bahsinde; “*Bu makamda râi ahvâl-i rûhâniyesinî Mevlevî dervişleri... ve Bektâşî dervişleri heyetinde gibi görür.*” cümlesi, İzmir nüshasında -diğer nüshalarla uyumlu- zikredilirken, Uppsala nüshasında sadece; “*mevlevî dervîşi*” şeklinde eksik kaydedilmiştir. Lâmekânî’ye nispet edilen Uppsala nüshasında son mertebe müstensih tarafından “tavr-ı sâdis” olarak kaydedilmişken, bu hata İzmir nüshasında usûle uygun şekilde tavr-ı sâbi’ olarak yazılmıştır. Tavr-ı sâlis kısmında Uppsala nüshası; -diğerleriyle birlikte- bu mertebenin “makâm-ı şevk” olduğunu söylemiş, İzmir nüshası ise tüm nüshalardan farklı olarak aynı makamı “makâm-ı eşrefiyye” olarak isimlendirmiştir. Dikkati çeken bir diğer husus da İzmir nüshasının “tavr-ı evvel” başlığında konunun neredeyse yarısının müstensih tarafından yazılmayıp, eksik bırakılmış olmasıdır.^[21] Bu bilgiler dikkate alındığında Lâmekânî’ye nispet edilen nüshaların farklı müstensihler tarafından istinsah edildiği, özellikle İzmir nüshasının da tüm diğer nüshalardan farklı şekilde eksik olduğu anlaşılmaktadır.

Hüdâyî’ye nispet edilen nüshalarda anlamı değiştirmeyen bazı kelime takdim-tehirleri, eksiklik veya fazlalıkları bulunmaktadır. Risâlenin; Osman Ergin nüshasının “tavr-ı hâmis” başlığında sâlikin ahlâkî dönüşümünü izah eden; “*ve dahî bu makamda sâlik kendini kimyaya vâsıl olmuş görür. Bakırları altun eder görür.*” ibaresi Adnan Ötüken nüshası hariç diğer nüshalarda yer almamaktadır.

[19] Krş. *Risâle-i Etvâr-ı Seb’a* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, H. Şemsi- F. Güneren, 61/12), 104b; Aziz Mahmud Hüdâyî, *Risâle-i Etvâr-ı Seb’a* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, nr. 2419/01), 2a/4b.

[20] Krş. *Risâle-i Etvâr-ı Seb’a* (H. Şemsi- F. Güneren, 61/12), 105a; Ilıc, “*Risâle-i Atvâr-ı Seb’a Huseina Lamekanija*”, 162.

[21] Krş. Hüseyin Lâmekânî, *Risâle-i Etvâr-ı Seb’a* (İzmir: Millî Kütüphane, Türkçe Yazmalar, nr. 1123/3), 14a-17b; Ilıc, *Risâle-i Atvâr-ı Seb’a Huseina Lamekanija*, 164.

Aynı nüshanın “tavr-ı sâbi” başlığında yer alan; “*Bazı sâlike, tavr-ı sâdiste iştigalde iken bu sır zuhûr eder, ba'dehû ism-i sâbi' telkin olunur. Evlâsı da budur*”. cümlesi diğer nüshalarda bulunmamaktadır.^[22] Bu bilgiler ışığında Hüdâyî'ye nispet edilen nüshaların yukarıda işaret edilen yönlerden birbirinden farklı olduğu tespit edilmiştir.

Risâlenin, H. Şemsi-F. Güneren ve Millî Kütüphane, nüshalarının –yukarıda bahsi geçen- “*fârre*”-“*kâsıra*” kelimelerindeki farklılık haricinde ibare/lafız olarak birbirinin aynısıdır. Bu iki nüshayla hemen hemen aynı özellikleri taşıyan Adnan Ötüken nüshası ise bunlarla ibare/lafız olarak aynı olmakla birlikte yukarıda zikri geçen cümle sebebiyle Osman Ergin nüshasıyla benzeşmektedir.

Benzerlikler/farklılıklar bağlamında bakıldığında muhteva, üslup ve lafız olarak nüshaların birbirini tekrar ettiğini söyleyebiliriz. Bununla birlikte cümlelerin/konunun daha iyi anlaşılması için müstensihlerin az da olsa kelime ve cümle ilavelerinde bulunduğu görülmektedir. Ümmî Sinanzâde'ye nispet edilen Adnan Ötüken nüshası ile Hüdâyî'ye nispet edilen Osman Ergin nüshası birkaç kelimenin haricinde benzerliği en fazla haiz nüshalardır. Yâkub Halvetî'ye nispet edilen Millî Kütüphane, nüshası da bir cümle dışında bu iki nüshayla aynı gözükmemektedir. Bu açıdan bakıldığında hiçbir nüshanın birbirinin aynı ve kopyası olmadığı sonucunu çıkarabiliriz. Bu durum ise yedi nüshanın müstensihlerinin farklı kimseler olduğuna işaret etmektedir.

2.2. Risâledeki Genel Muhteva

İncelediğimiz risâle, etvâr başlıklarının bazılarına yer vermemekle birlikte nefis, seyr, mahal ve envâr konularında genel anlayışa bağlı kalmış, bunun haricinde diğer hususlara pek az değinmiş veya hiç değinmemiştir. Benzerlerine oranla muhtasar sayılabilecek bu risâlede; sâlikin, her mertebedeki manevî psikolojisine dair müşâhadelerinin beyan edilmesi kanaatimizce eserin dikkat çekici yönlerinden biridir. Sâlikin, sülûk sürecinde tavr-ı sâni ile birlikte kendini âlem-i misâlde farklı şekillerde görebileceği bilgisi şöyle sıralanmıştır: Sâlik, tavr-ı sâni'de kalbini kandiller ile tezyin edilmiş câmiler, tavr-ı sâliste Beytül-makdis, tavr-ı râbi'de kendini berdâr^[23] şeklinde müşâhade eder. Son üç tavırdaki müşâhade ise kendisiyle ilgili değil âlem-i melekût, âlem-i ceberut ve âlem-i lâhût ile ilgilidir.^[24]

Risâlenin muhteva açısından dikkate şayan bir diğer özelliği de sâlikin, bir sonraki mertebeye seyrüsülûküne devam etmeye hazır olup olmadığının anlaşılmasına yönelik verdiği ipuçlarıdır. Müellifin ilk altı tavırdaki bu hazır bulunuşluk seviyesine yönelik izahlarının diğer meselelere kıyasla daha fazla olduğu görülmektedir. Buna göre; sâlikte veled-i kalbin^[25] zuhûr etmesi, tavr-ı evveldeki seyrinin tamamlandığına ve tavr-ı sâni'nin zikrinin kendisine telkin olunabileceğine işaret etmektedir. Tavr-ı sâni'de ise; tavr-ı sâlisin zikri veya bu zikrin nûrunun sâlikin kalbine ilkâ edilmesi ve vâkı'ada kamerin hilal şeklinde görülmesi onun bir sonraki mertebeye geçmeye hazır olduğu şeklinde yorumlanır. Müellif; bu tavırdaki sâlikin, sonraki mertebelere ait zikirleri ve vâkı'atı rüyasında görmesini, onu bu makamlara cezbetmek için ilahî bir yardım şeklinde değerlendirmiştir. Tavr-ı sâliste; bir sonraki tavrın zikrinin telkin olunması, bu esmanın geçtiği herhangi bir ayetin âlem-i misalde talim edilmesi veya Mushaf-ı şerifin verilmesi gibi hususlar zuhûr ettiğinde sâlikin bu makamdaki seyrini tamamladığı anlaşılır. Tavr-ı râbi'de, bir sonraki mertebenin isminin (ism-i hâmis) ilkâ edilmesi veya bu zikrin nûrunun zuhûru sâlikin bu makamdaki terakkisinin

[22] krş. Hüdâyî, *Risâle-i Etvâr-ı Seb'a* (Yazma Bağışlar, nr. 2419/01), 3b; Ümmî Sinanzâde Ced Hasan Efendi, *Risâle-i Etvâr-ı Seb'a* (Ankara: Millî Kütüphane, Ankara Adnan Ötüken, 4529/9) 218a.

[23] İdam etme anlamında kullanılmış olup bununla Hallâc-ı Mansûr (öl. 309/922) kastedilmiştir. bk. Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat* (İstanbul: Aydın Yayınları, 2006), “berdâr”, 86.

[24] *Risâle-i Etvâr-ı Seb'a* (H. Şemsi- F. Güneren, 61/12), 103b-104a.

[25] Kalbin ikinci kez doğması veya doğurması anlamına gelen bu kavramla; kalbin zikirle dirilmesi kastedilmiştir. bk. Ethem Cebecioğlu, *Nokta-i Süveydâ* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2018), 46.

tamam olduğunun göstergesidir. Tavr-ı hâmistе “hayât-ı kalp”^[26] zuhûrunu elzem gören müellif, vâkıasında ölümlere nazar edip onları diriltmesini, altıncı ismin kendisine telkin edilip nûrunun kalbi istila etmesini ve Hakikat-i Muhammediyye’ye vâsıl olmasını sâlikin bir sonraki tavra geçebileceğine işaret saymıştır.^[27]

Tavr-ı evvel hariç tutulduğunda, her tavırda yapılması gereken ezkâr, ibadet ve diğer vazifelerine dair net bir bilgi serdetmeyen risâle, daha çok etvâr mertebelerinde sâlikin tecrübe etmesi muhtemel müşâhadelerine/mazhâriyetlerine ve bu ahvâlin mürşid tarafından nasıl doğru şekilde analiz edilmesi gerektiğine yoğunlaşmıştır. Hatta üslûp dikkate alındığında, hitâbın sâlikten daha ziyade mürşide yönelik olduğunu söyleyebiliriz. Zira risâlenin merkeze aldığı ve en fazla izahta bulunduğu husus etvâr müfredatının nasıl uygulanması gerektiği meselesidir ki; bu konuda müellif, mürşidi etken, sâliki ise edilgen konumda değerlendirmiştir. Risâle ayrıca; etvârı sistematigini şekillendirici hacimli risâleler gibi değil konuyu ana hatlarıyla tanıtıcı bir karakteri haiz olduğu anlaşılmaktadır.

3. Seyrüsülûk Zihniyetinin Yansıması Bakımından Nispet Meselesi

Risâlenin gerçek müellifinin kim olduğu sorusunun, söz konusu müelliflerin tasavvufî şahsiyeti, seyrüsülûk usûlû ve bağlı bulundukları irfanî gelenekle yakından ilişkili olma ihtimali göz ardı edilemez. Bunun yanı sıra söz konusu risâlenin daha önce telif edilen etvâr risâleleriyle muhteva ve üslûp açısından benzerlikleri de konu hakkında bizlere fikir sunabilir.

3.1. Lâmekânî Hüseyin Efendi

Lâmekânî’nin silsilesi Hasan Kabâdûz (öl. 1010/1061), Hamzâ Bâlî (öl. 969/1561), Hüsâmeddin Ankaravî (öl. 964/1557), Ahmed Sârbân (öl. 952/1545), Pîr Ali Aksarâyî (öl. 936/1529) ve Bünyâmin Ayâşî (öl. 916/1475) ile Melâmiyye-i Bayrâmiyye’nin pîri Dede Ömer Sıkkînî’ye (öl. 880/1475) ulaşmaktadır.^[28] İkinci devre Melâmîliği olarak anılan Bayramî Melâmîliği, Dede Ömer Sıkkînî ile başlayan bir kol olarak kabul edilmiş, Hamza Bâlî’nin 1561-62’de idamından sonra onun adına istinaden Hamzavîlik olarak anılmıştır.^[29] Bayrâmî-Melâmî/Hamzavî bazı mürşid ve dervişlerin, vahdet-i vücûd ve kutub düşüncesi etrafında şekillendirdikleri mehdici ve hulûlcü görüşleri sebebiyle^[30] Osmanlı Devleti’nin takibi altında bulundukları bazılarının da dönemin şeyhülislamlarının fetvasıyla idam edildikleri kaynaklarda mervîdir.^[31]

Bayrâmî-Melâmî/Hamzavî tefekkürünün aksine Lâmekânî’nin Ehl-i sünnet hassasiyeti^[32] ve dört halifeye saygılı tutumu sebebiyle kaynaklar onu kendi silsilesi içerisinde farklı bir yere

[26] Metinde, Allah Teâlâ’nın el-Hay isminin sâlikin kalbine tecelli etmesi anlamında kullanılmıştır. bk. *Risâle-i Etvâr-ı Seb’a* (H. Şemsi- F. Güneren, 61/12), 103b

[27] *Risâle-i Etvâr-ı Seb’a* (H. Şemsi- F. Güneren, 61/12), 103b-104b.

[28] Nev’izâde Atâyî, *Hadâiku’l-hakâik fî tekmileti’ş-şekâik*, haz. Suat Donuk (İstanbul: Yazma eserler Kurumu Yayınları, 2017), 385; Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtü’l-fuâd*, çev. Yakub kenan Necefzâde (İstanbul: Neşriyat Yurdu, 1967), 255-284. Silsilenin şematik hali için bk. Abdürrezzak Tek, *Müstakîmzâde Süleyman Sâdeddîn’in Risâle-i Bayrâmiyye-i Melâmiyye Adh Eserinin Metni ve Tahlili* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans tezi, 2000), 56-57.

[29] Müstakîmzâde Süleyman Saadettin, *Risâle-i Melâmiyye-i Bayrâmiyye-i Şuttâriyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nâfiz Paşa, 1164), 40a-b; Lâlizâde, *Sergüzeşt*, 46, 47; Haşim Şahin, “Bayrâmiyye”, *Türkiye’de Tarikatlar-Tarih ve Kültür*, ed. Semih Ceyhan (İstanbul: İsam Yayınları, 2015), 807.

[30] Geniş bilgi için bk. Ahmet Yaşar Ocak, “16 – 17. Yüzyıllarda Bayrâmî (Hamzavî) Melâmîleri ve Osmanlı Yönetimi”, *Belleten Dergisi* 61/230 (Nisan 1997), 95-103. Ayrıca bk. Lâlizâde Abdülbâki, *Sergüzeşt*, haz. Tahir Hafızlıoğlu (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001), 61-63;

[31] Lâlizâde, *Sergüzeşt*, 35-57; Sâdik Vîcdânî, *Tomâr-ı Turuk-i ‘Aliyye- Melâmîlik*, haz. İrfan Gündüz (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1995), 37-43.

[32] *Bekleye kalbini; Hakk’tan gayriyi fikretmeye / Şer’i Ahmed’le müzeyyen vârnı işaret ola Hem Hanefû mezhebi hem sünni vü dîdar ola/ Hem muhibbî âlû sahibi Ahmedî muhtâr ola.* Lâmekânî, *Divân* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hâlet Efendi, 800/14), 137b. Bu mısraları yorumlayan Gölpinarlı; Lâmekânî’nin, Ehl-i sünnet mezhebine tam manasıyla mütemessik bulunduğunu vurgulamıştır. Bk. Gölpinarlı, *Melâmetîlik*, 82.

konumlandırmıştır.^[33] Vahdet-i vücûd ve kutub düşüncesi, pîre mutlak bağıllık vb. hususlarda^[34] mensubu olduğu irfanî geleneğin takipçisi olan müellif şer'î ilimlere vukûfiyeti, Şahsultan Câmi-i'ndeki sohbetleri ve yetiştirdiği halifeleri sebebiyle toplumun hemen her kesiminden teveccüh görmüştür.^[35] Özellikle şeyhten feyz alan sûfiler arasında Halvetî-Sinânî şeyhlerinden ve Seyyid Seyfullah'ın (Nizamoğlu) (öl. 1010/1601) halifelerinden Hakîkîzâde Osman'ın (öl. 1037/1627) bulunması, onun Halvetîlerle iyi ilişkiler kurduğuna işaret etmektedir.^[36] Ayrıca Hamzavî derişlerinin Ehl-i sünnet dairesinin dışında olduklarına fetva veren ve onları şeytanın müritleri olarak nitelendiren Abdülmecîd Sivâsî, Lâmekânî'nin de içinde olduğu bazı kimseleri kastederek; "... İçlerinde mazhar-ı mârifet nice kimseler var." sözünü serdetmiştir.^[37]

Müsemma usûlüyle seyrüsülûkü benimseyen bir tarikatın tanınmış simalarından biri olduğu halde Lâmekânî'nin, esmâ usûlünü tercih etmesi ve bu konuda bir etvâr risâlesi yazması mümkün müdür? Teliflerinde; insan-ı kâmil, varlık, marifetü'n-nefs, marifetullâh vb. kavramlar üzerinde yoğunlaştığı^[38] görülmekle birlikte müellifin, hem esmâ hem de müsemma usûlünü müsavi gördüğünü düşündürecek beyitleri mevcuttur.^[39] Bazı kaynaklar onun Kabâdûz'ün irşad usûlünü aynen devam ettirdiğini belirtse de,^[40] Münîri-i Belgradî'nin (öl. 1026/1617) cehrî zikir, raks ve sema'nın caiz olmadığını ifade ve izah ettiği mektubuna karşı Lâmekânî'nin -Bayrâmî-Melâmî tefekküründe yer almasa da- bu ritüellerin caiz hatta bazen gerekli olduğuna dair cevapları onun tasavvuf anlayışına dair bazı ipuçları vermektedir. Zira Belgradî'ye cevaben mektubunda o; kendi tarikatında sema' ve devrânın yer almadığını fakat fukarâ-i sâlihîn ve meşâyih-i kümmelînin bu usûlle zikredip gayet mütelevviz olduklarına ve cezbelerinin artığına şahit olduğunu, bu sebeple sem'a ve devrâna müsamaha gösterilmesi gerektiğini belirtmiştir. Aynı mektubunda Lâmekânî'nin; ilahî tecellilere mazhâriyet ve ilm-i ledünnîye vâsıl olmada cehrî zikir usûlünü tatbik edenlerin yolunun meşru görülmesi gerektiğinin altını çizmiştir.^[41]

Lâmekânî'nin, esmâ usûlünün sâlikin manevî terakkisi hususundaki müspet düşüncesi onun müritlerinde de görülmektedir. Olanlar Şeyhi İbrahim Efendi (öl. 1065/1655) "merd-i hüdâ" diyerek şeyhini tavsîf ettiği *Müfîd-ü muhtasar* adlı eserinde Halvetî tekkelerinde çok vakit geçirdiğini söyleyerek etvâr-ı seb'â sistematiğini manzum şekilde kaleme almıştır.^[42] *Usûlü'l-muhakkikîn* adlı eserinde ise o; "*Sûlûkümde görürdüm merd-i mânâ / İder cân sem'ine bu sırrı ilkâ. Ki yani bir kitâb îden hiç/Anı kimse dimemiş ola asla.*" dizelerini serd ederek Lâmekânî'nin sohbetlerinden aldığı haz ve feyzi vurgulamıştır.^[43] Olanlar Şeyhi'nin müridi Sun'ullâh Gaybî de (öl. 1087/1676)

[33] Kâtip Çelebi, *Fezleke*, haz. Zeynep Aycibin (İstanbul: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2016), 2/649; Abdülbâki Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler* (İstanbul: Devlet Matbaası, 1931), 82.

[34] Hüseyin Lâmekânî, *Risâle fî Şerh-i Hadîs-i Küntü Kenzen Mahfiyyen* (Ankara: Millî Kütüphane, Millî Yazmalar, 408/1), 4b.

[35] Kâtib Hacı Ali Efendi, *Tuhfetü'l-mücâhidîn behcetü'z-zâkirîn* (İstanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 2293), 514b; Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 2/489; Hazim Şabanović, *Knizevnost Muslimana Bih na Orijentalnim Jezicima* (Sarajevo: Svjetlos Izdavačko Preduzeće, 1973), 217-219.

[36] Müstakimzâde, *Risâle-i melâmiyye-i Bayrâmiyye* (Nafiz Paşa, 1164), 38b. Hakîkîzâde Osman ile Hakîkî Bey'in tarihi şahsiyetleri hakkında tartışmalar için bk. Müstakimzâde, *Mecellet'n-nisâb* (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000), 187; Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 2/ 493; Mehmet Yunus Yazıcı, "III. Murâd'ın Lugazına Hakîkî'nin Verdiği Cevaplar", *Bartın Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi dergisi* 4/8 (Güz 2017), 143-147.

[37] Cengiz Gündoğdu, *Abdülmecîd-i Sivâsî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997), 127.

[38] Lâmekânî'nin eserlerindeki genel muhteva değerlendirmesi için bk. Gölpınarlı, *Melâmetîlik*, 83-84; Büşra Çakmaktaş, "17. Yüzyılda Vahdet-i Vücûd Düşüncesinin Bir Şârihi Olarak Lâmekânî Hüseyin Efendi'de Vücûd ve Marifet", *Tasavvuf Dergisi* 41 (2018), 51-72.

[39] Bk. Lâmekânî, *Esrârname* (İstanbul: Milli Kütüphanesi, Yamalar, 5278), 10a.

[40] Hacı Ali, *Tuhfetü'l-mücâhidîn* (Nuruosmaniye, 2293), 515b.

[41] Mektup için bk. Müstakimzâde, *Risâle-i Melâmiyye-i Bayrâmiyye* (Nazif Paşa, 1164), 35a-36b.

[42] Oğlanlar Şeyhi İbrahim Efendi el-Köstendilî, *Müfîd-ü muhtasar* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Karaçelebizâde, 354/002), 112b-119b.

[43] İbrahim Efendi, *Usûlü'l-muhakkikîn* (İstanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 3677), 2a.

Risâle-i Esmâ adlı eserinde; kendisinin müntesibi olduğu hem Bayrâmî hem de Halvetî silsileyi tatad etmiş, etvâr-ı seb'aya dair bir risâle telif etmiştir.^[44]

Şiirlerinde; Lâmekânî'nin tasavvufî şahsiyetinin oluşumuna dair bazı bilgileri görmek de mümkündür. “Çok meşâyih sohbetin gördüm sözünî kûş eyledim-ellerinden hem muhabbet ham-rınî nûş eyledim- Kalb-i nâşâdım bunlardan çok teselliler bulup-marifet zevkiyle gerçi cânı şarhoş eyledim.” ve “Devr îderim devr ile sâbit kadem-Raks îderim arşa çîkûb şevk ile.”^[45] beyitleri birlikte değerlendirildiğinde; şeyhin sadece Bayrâmî-Melâmî tefekküründen değil farklı tarikatların neşvesinden de etkilendiğine işaret etmektedir. Ayrıca etvâr-ı seb'a müelliflerinin vurguladığı veled-i kalb mefhumu, şeyhin; “Ol veled dōğunca birî sükûtun-Cân içinde cânı gibi saklaya.” mısralarında da mâkes bulmuştur.^[46]

Kaynaklarda Lâmekânî'nin müsemma usûlünü terk edip Halvetîlere dolayısıyla da esmâ usûlüne yöneldiğine dair bazı ithamlar da mervîdir. Belgradî iade-i mektubunda şeyhe hitaben; “tarîka-i ma'hûdeden tenezzül idüb ve safâ-yı kalp seyrini^[47] koyup, zâviye âdâtın sürmeye, 'avâyid ve zevâyidın görmeye ve şehvet-i şöhreti bulmaya, künbedinde başı ucunda sarılı tûlbend bulmağa vesile olan raks ve semayı taklîd eylemek bendine düştüğünüzden safa idemedüm.” cümlesini serdetmiştir.^[48] Münîrî'nin bu tespitlerini değerlendiren bazı araştırmalar, Lâmekânî'nin müsemma/cezbe usûlünü bırakıp Halvetîliğe öykündüğü yorumunu yapmıştır.^[49]

Lâmekânî'nin her ne kadar Bayrâmî-Melâmî silsileye mensup olduğu ve bu yolun âdâb u erkânına bağlı kaldığı bilinse de yukarıdaki bilgiler ışığında onun, aynı zamanda farklı tarikatların sohbetlerini ve usûllerini takip edip bunları tasvip ettiğini söylemek mümkündür. Hem esmâ hem de müsemma usûlünün sâlik üzerindeki müspet etkilerini müşâhade eden bir mürşid olduğu anlaşılan Lâmekânî'nin, irşad anlayışındaki kuşatıcı tavrı da câlib-i dikkattir. Eserlerinde etvâr-ı seb'aya dair kesin ifadeler yer almasa da, bazı nüshaların onu adına kayıtlı olması ve tasavvufî şahsiyeti dikkate alındığında onun bir etvâr risâlesi telif etmesi ihtimal dâhilindedir.

3.2. Aziz Mahmud Hüdâyî

Hüdâyî'nin silsilesi; Mehmed Muhyiddîn Üftâde (öl. 988/1580), Hızır Dede (öl. 18/512) ve Akbiyık Meczûb (öl. 860/1455) vasıtasıyla Hacı Bayrâm-ı Velî'ye ulaşmaktadır. Aynı silsile Hamîdüddîn Aksarâyî (öl. 815/1412), Alâeddin Erdebilî (öl. 933/1429), Sadreddin Erdebilî (öl. 794/1392) ve Safiyyüddîn Erdebilî ile Zâhidiyye'nin pîri İbrâhim Zâhid-i Gîlânî'ye ulaşmaktadır.^[50] Bunun yanı sıra onun Halvetiyye'nin Demirtâşîyye şubesinin pîri Muhammed Demirtâşî el-Halvetî'nin halifelerinden Kerîmuddîn el-Halvetî'den usûl-i esmâ dersi aldığı, Yusuf Sivrihisârî ve Nureddinzâde Muslihiddîn Efendi gibi Halvetî şeyhlerinin sohbetlerinde bulunduğu rivayet edilmiştir.^[51] Müellif ayrıca; etvâr-ı seb'a hakkında geniş malumatlar serdeden Sofyalı Bâlî Efendi için; “şeyhimizin şeyhi” tabirini kullanmıştır.^[52] Hüdâyî'nin bağlı bulunduğu silsileleri ve feyz

[44] Sun'ullâh Gaybî, *Risâle-i Esmâ* (Bursa: İnegöl Kütüphanesi, Genel, 1441/14), 84b-85b, 88a-90b.

[45] Lâmekânî, *Dîvân* (Hâlet Efendi, 800/14), 46a.

[46] Lâmekânî, *Dîvân* (Hâlet Efendi, 800/14), 138a.

[47] Münîrî bu ifadeyle bayrâmî melâmîlerinin seyrülûk usûlünü kastetmiş olmalıdır.

[48] Karşılıklı mektuplaşmalar için bk. Münîrî Belgradî, *Mektûbât* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 2819/4), 149b.

[49] Oğuzhan Şahin, “Mektuplar Üzerinden Yapılan Bir Tartışma: Münîrî-yi Belgradî ve Lâmekânî'nin Raks ve Semâyâ İlgili Birbirlerine Mektupları”, *Melamet Kitabı*, ed. M. Esat Harmanlı (İstanbul: İBB Müzeler Kütüphaneler Müdürlüğü Yayınları, 2023), 131.

[50] İsmail Hakkı Bursevî, *Kitâb-u Silsile-i Tarîk-i Celvetiyye* (İstanbul: Haydarpaşa Hastanesi Matbaası, 1291), 73-82; Harîrîzâde, *Tibyân* (İbrahim Efendi, 430), 1/244b.

[51] Harîrîzâde, *Tibyân* (İbrahim Efendi, 430), 1/227b; Eyüp Akdağ, “Aziz Mahmud Hüdâyî'de Hakiki Tevhîd (Marifet) ve Hakiki Kulluk İfadeleri: Cem' ve Tefrika (Fark)”, *Sûfiyye* 11 (Aralık 2021), 134.

[52] Aziz Mahmud Hüdâyî, *Tezkire* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Mikrofilm, 3424), 38b.

aldığı mürşidlerini değerlendiren kaynaklar Celvetîliğin hem Halvetiyye hem de Bayrâmiyye ile ilişkisine vurgu yapmıştır.^[53]

Tasavvufî şahsiyetini izah sadedinde o; “*iki tarîk ile bu fakîr sohbet etmiştir. Tarîkımız halvet ve celveti câmidir*”^[54] ifadesini kullansa da eserlerinde Celvetî tefekkürünün Halvetiyye’den farklı olduğuna dair düşünceleri göze çarpmaktadır. *Es’ile ve Ecvibe-i Mutasavvîfâne* eserinde; Halvetîlerin daima rüyalara itibar edip irşad faaliyetlerini rüya üzerine bina ettiklerini, Celvetîlerin ise hikmet-i ilâhiyyeyi esas alıp rüyalara tenezzül etmediklerini vurgulamıştır. Ona göre her iki usûl de muteber olmakla birlikte kalbe doğan ilâhî hikmetlere nail olma, eşyanın hakikatini müşâhade etme, irşad ve mükâşefe gibi hususlarda Celvetîlerin usûlü daha müessirdir.^[55] O ayrıca Halvetîlerin esmâyı, Celvetîlerin ise her tavırda fenâyı esas aldıklarını da eklemiştir.^[56]

Hüdâyî’nin, bazı eserlerinde etvâr sistematğine yönelik izahları mevcuttur. Bu izahlarının bir kısmı, incelemeye çalıştığımız risâleyle benzerlik göstermektedir. Farklı zamanlarda kaleme aldığı mektuplarından oluşan *Tezâkir* adlı telifinde o, seyrüsülûkün yedi merhalesini peygamberlerle ilişkilendirerek dördüncü tavrın nebîsinin Hz. Nûh olduğunu belirtmiştir. Bu tavırda; semâ-i hakikatten gelen tecellîler sâlikin kalbinde ilm-i hakikat olarak zuhûr eder ki, bu zuhurâtın neticesi olarak sâlikin nefsanî istidatları küle dönerek yok olur. Bâtınındaki bu süreç ve tecrübe sâlikin vâkıalarına göklerin yıkılması, fırtına ve tufanların kopması şeklinde yansır.^[57] Müellifin bu izahı, irdelediğimiz risâlenin dördüncü tavrındaki ifadeleriyle örtüşmektedir.^[58] Zira pek çok etvâr risâlesi tavr-ı nebî irtibatını; Hz. Âdem, Hz. Nûh, Hz. Yahya, Hz. İdrîs, Hz. Musa, Hz. İbrahim ve Hz. Muhammed şeklinde sıralarken^[59] Hüdâyî, dördüncü tavırda Hz. Nûh’u zikretmiş ve bu mertebede yaşanan manevî hallerin Hz. Nûh’tan sülûk ehline miras kaldığını iddia etmiştir.^[60]

Hüdâyî’ye nispet edilen *Risâle-i Latîfe* adlı eserde nefsin yedi mertebesi sadece vâkıât özelinde ele alınmış yine şeyhe nispet edilen bir sonraki isimsiz risâlede de nefis mertebelerinde sâlikte ortaya çıkan fiil ve ahlak özetlenmiştir.^[61] Bunun dışında Hüdâyî; etvâr-ı seb’aya dair zuhurât, vâridât, ezvâk, alâmet, şartlar, rumuzlar, vâridât, vâkıât vb. hususları içeren mufasssal fakat aceleyle yazılan bir risâlesinin varlığından söz etmiş, bu telifinin sadece ehli olan müritlerinin istifadesine sunduğunu belirtmiştir. O, zamanla bu risâlenin sadece etvâra ait olan kısımlarının müritleri tarafından istinsah edilip muhtelif yerlerde okunmaya başlandığını söylemiş hatta bu konuda padişahı haberdâr edemediği için de müteessir olduğunu eklemiştir.^[62]

Bu bilgiler değerlendirildiğinde; Hüdâyî’nin telifleri arasında, etvâr sistematğini ele aldığı tamamlanmamış bir eserinin olduğu ve daha sonra müritlerinin bu izahları müstakil bir eser haline getirdiği anlaşılmaktadır. Modern bazı çalışmalar da Hüdâyî’nin bu konu hakkında yazılmış bir eserinin varlığından bahsetmiş, telifin günümüzde ulaşmadığına dikkati çekmişlerdir.^[63] Bu durumda, konu edindiğimiz etvâr risâlesinin Hüdâyî’nin bahsettiği risâle olma ihtimali ortaya çıkmaktadır.

[53] Harîrîzâde, *Tıbyân*, İbrahim Efendi, 430, 1/227b; Hasan Kamil Yılmaz, *Azîz Mahmûd Hüdâyî ve Celvetiyye Tarikatı* (İstanbul: Erkam Yayınları, 1990), 234, 237; a.mlf. “Celvetiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 7/273.

[54] Aziz Mahmud Hüdâyî, *Es’ile ve Ecvibe-i Mutasavvîfâne* (İstanbul: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Hüdai, 269/1), 2a.

[55] Hüdâyî, *Es’ile ve Ecvibe* (Hüdai, 269/1), 2a-b.

[56] Hüdâyî, *Der Beyân-ı Tarîkat-ı Celvetiyye* (İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddîn Efendi, 1793/11), 187b.

[57] Hüdâyî, *Tezkire* (Mikrofilm, 3424), 8b.

[58] Krş. *Risâle-i Etvâr-ı Seb’a* (Şemsi-Güneren, 61/12), 103a.

[59] Sofyalı Bâlî Efendi, *Etvâr-ı Seb’a* (İstanbul: İBB Atatürk Kütüphanesi, Osman Ergin, nr. 1213), 1a-28b.

[60] Hüdâyî, *Tezkire* (Mikrofilm, 3424), 7a-8b.

[61] Hüdâyî, *Risâle-i Latîfe* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 1461), 12b-19a.

[62] Hüdâyî, *Tezkire* (Mikrofilm, 3424), 47b.

[63] Mustafa Salim Güven, *Çeşitli Yönleriyle Azîz Mahmûd Hüdâyî’nin Mektupları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 1992), 202; Adalet Çakır, “Aziz Mahmud Hüdâyî’nin Ecvibe-i Mutasavvîfânesi ve Celvetiyye Tarikatı’nın Bazı Esasları”, *Tasavvuf Dergisi* 35/1 (2015), 59-96.

Celvetiliğin sülûk esaslarını ele alan bazı teliflerde etvâr-ı seb'a konusunun ele alındığı görülmektedir. Bunlardan biri İBB Atatürk Kütüphanesi'nde kayıtlı *Beyân-ı etvâr-ı seb'a min silsile-i Celvetiyye* isimli müellifi bilinmeyen bir risâledir.^[64] Bunun dışında Süleymaniye Kütüphanesi'ne kayıtlı bir mecmuada Hüdâyî'ye nispet edilen muhtasar bir etvâr-ı seb'a cetveli yer almaktadır.^[65] Celvetî meşâyihinden Yâkub Afvî (öl. 1149/1736) Celvetî usûl ve âdâbını konu edindiği *Hediyyetü's-sâlikîn* adlı eserinde etvâr-ı seb'ayı izah etmiş ve bu usûlün Hüdâyî'ye ait olduğunu söylemiştir.^[66] Fakat Afvî'nin Hüdâyî'ye nispet ettiği etvâr sistematikindeki seyr mertebelerinin isimleri söz konusu risâledeki mertebelerden farklıdır.^[67] Ayrıca, ele aldığımız risâlenin Yazma Bağışlar nüshasının Hüdâyî'nin tertibi olduğuna dair ferağ kaydının olduğu ilgili başlıkta belirtilmişti. Bu bilgiler ışığında Hüdâyî'nin etvâr-ı seb'aya dair bir risalesinin bulunduğu ve bu risâlenin Celvetî sûfler tarafından istinsâh edilip yorumlandığı sonucu ortaya çıkmaktadır.

3.3. Ümmî Sinanzâde Ced Hasan Efendi

Ümmî Sinanzâde'nin silsilesi Çukadâr Muhammed Efendi (öl. 1060/1650), Hakîkizâde ve Seyyid Seyfullah vasıtasıyla Yusuf b. İbrahim'e (Ümmü Sinan) ulaşmaktadır.^[68] Mehmed b. Ramazan'a (Nazmî) (öl. 1112/1701) göre o, ilk başlarda Halvetiyye'nin Ahmedîyye kolu şeyhlerinden Haydar Efendi isimli bir zâta intisap etmiştir. Seyrüsülûkü esnasında etvâr mertebelerinin vâkı'ât ve terkîblerini yorumlama konusunda şeyhinin izahlarını şeriata aykırı bularak bu zâttan ayrılmış daha sonra Halvetiyye'nin Şemsiyye/Sivâsiyye mürşidlerinden Abdülahad en-Nûrî'ye (öl. 1061/1651) intisap ederek ondan tekâmîl-i esmâ edip icazet almıştır.^[69] Ümmî Sinanzâde'nin icazet ve silsileleri hakkındaki rivayetleri değerlendiren Yılmaz; onun, en-Nûrî'den icazet alsa bile kendi silsilesi olan Sinâniyye'den halife olmak istediğini bu nedenle Çukadar Mehmed Efendi'den seccade ve asa aldığı görüşünün daha isabetli olduğunu belirtmiştir.^[70] Bu durumda onun hem Marmaravî'ye hem de Ümmî Sinan'a ulaşan iki silsilesinin olduğu anlaşılmaktadır.

Ümmî Sinanzâde'nin telifleri arasında *Mecâlis-i (Mevize-i) Sinâniyye*, *Kunûzu'l-hakâyık fî rumûzû'd-dekâik* ve *Fezâilü's-şuhûr* adlı eserlerinin olduğunu bildirmişse de kaynaklar onun etvâr-ı seb'aya dair bir risalesinden bahsetmemiştir.^[71] Ulaşabildiğimiz eserlerinden *Mecâlis*, ve *Fezâilü's-şuhûr*'daki kaynak ve alıntıları dikkate alındığında Ümmî Sinanzâde'nin tefsir ve hadis gibi ilimlerde yüksek bir seviyeyi hâiz olduğu anlaşılrsa da onun seyrüsülûk usûlü hakkında yeterli bilgi edinilememiştir. Pazarkapı Tekkesi'nde irşad vazifesini sürdürdüğü, halkın hemen her kesiminden teveccüh gördüğü kaynaklarda mervîdir.^[72] Bunun yanı sıra vefatına tarih düşmek amacıyla söylenen; "*gitti ehl-i sülûkün üstadı*."^[73] mısraı müellifin irşad dairesinin genişliğini göstermektedir. Nazmî: "... İlm-i ta'bîrde Yiğitbaşî vâdisinde kâmil ve fukarâyı irşâd semtinde âlem-i misâle dek âlim idi."^[74] Sözleriyle onun seyrüsülûk konusunda Marmaravî'nin etvâr usûlünü benimsediğine işaret etmiştir.

[64] Bk. *Beyân-ı etvâr-ı seb'a min silsile-i Celvetiyye* (İstanbul: İBB Atatürk Kütüphanesi, Nadir Eserler, 981/03), 24a-31b.

[65] Abdülmecid Sivâsî, *Dîvân* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 5223), 5b.

[66] Yâkub Afvî, *Hediyyetü's-sâlikîn* (İstanbul: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Hüdâyî, 375/01), 6b-8a.

[67] Afvî'ye göre Hüdâyî seyr merhalelerini; seyr-i lillâh, seyr-i ilellâh (bu ifade iki kez zikredilmiştir), seyr-i ilellâh, seyr-i ma'allâh, seyr-i fillâh, (altıncı tavrın seyri zikredilmemiştir), seyr-i billâh şeklinde sıralamıştır. *Hediyyetü's-sâlikîn*'in diğer nüshalarında da sırlama aynı şekilde verilmektedir. Afvî, *Hediyye* (Hüdâi, 375/01), 6b-7a.

[68] Harîrîzâde, *Tibyân* (İbrahim efendi, 431), 2/144a; Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 4/276.

[69] Mehmed b. Ramazan Nazmî, *Hediyyetü'l-ihvân* (Süleymaniye Kütüphanesi, H. Şemsi Güneren, 60), 100b, 160b; Necdet Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2007), 141.

[70] Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, 142.

[71] Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 4/277; Mehmet Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, haz. Ali Fikri Yavuz- İsmail Özen (İstanbul: Meral Yayınları, 1972), 1/109.

[72] Nazmî, *Hediyyetü'l-ihvân* (Şemsi Güneren, 60), 161a.

[73] Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 4/277.

[74] Nazmî, *Hediyyetü'l-ihvân* (Şemsi Güneren, 60), 161a.

Ümmî Sinanzâde'nin yukarıda işaret edilen her iki silsilesinde özellikle Marmaravî ve Seyyid Seyfullah tarafından etvâr risâlelerinin telif edildiği bilinmektedir. İncelediğimiz risâleyle bu iki müellifin etvâra dair risâleleri arasında muhteva açısın bazı farklılıklar ve benzerliklerin olduğu görülmektedir. Risalemizde geçen veled-i kalbin zuhûru tavr-ı evvelde zikredilirken Marmaravî bu zuhûrun tavr-ı sâni'de gerçekleşeceğini söylemektedir. Aynı şekilde Hz. Nuh'a ait hususiyetler Marmaravî tarafından ikinci tavrın terkîblerleri arasında gösterilmiş, risalemizde ise dördüncü tavra ait gösterilmiştir. Yine Marmaravî; Hallâc-ı Mansûr'un (öl. 309/922) mazhâr olduğu mertebenin üçüncü tavrı/nefs-i mülhime olduğuna işaret ederken, risâlede aynı mazhâriyet dördüncü tavra ait gösterilmiştir.^[75] Seyyid Seyfullah'ın manzûm etvârında; sâlikin kendini mevlevî ve kalenderî dervişleri şeklinde def ve ney eşliğinde semâ' eder halde müşâhade etmesini üçüncü tavrın terkîbleri arasında saymıştır. Onun bu açıklaması incelediğimiz risâlenin aynı tavra ait izahlarına büyük ölçüde benzemektedir. Fakat Seyyid Seyfullah'ın, -Marmaravî'nin yaptığı gibi- Hallâc'ın ahvâlini üçüncü tavra ait sayarken risâlemiz aynı halleri dördüncü tavra ait olarak göstermiştir.^[76]

Yukarıdaki bilgiler ışığında Ümmî Sinanzâde'nin etvâr-ı seb'a usûlüyle seyrülûkünü tamamladığını ve bu usûlle dervişlerini irşad ettiği anlaşılmaktadır. İncelediğimiz risâle; temel izahları hususunda, Ümmî Sinanzâde'nin silsilesinde bulunan müridlerin telif ettiği etvâr risâleleriyle hem benzerlik hem de farklılıklar içermektedir. Takipçisi olduğu irfânî düşünce ve müridleri göz önünde bulundurduğunda onun böyle bir risâleyi kaleme alma ihtimalini güçlendirse de ulaşabildiğimiz malumatlar konu hakkında kesin bir yargıya varmamız için yeterli değildir.

3.4. Yâkub Halvetî

Yâkub Efendi *'Ahd ve Mîsâk* adlı eserinde kendi silsilesinin; Ramazan Mahfî (öl. 1025/1616), Muhyiddin Mehmed Karahisârî, Kâsım Lârendî (Bursevî) ve İzzeddin Karamânî vasıtasıyla Marmaravî'ye ulaştığı rivayet etmiştir.^[77] Ayrıca kaynaklarda; yetiştirdiği ve farklı bölgelere gönderdiği halifelerinin çokluğu, şeyhin irşad dairesinin genişliğine vurgu yapılmış, hutbe ve ilahîlerinin geniş kitleleri teshîr ettiği belirtilmiş, fakat etvâr-ı seb'aya dair bir eserinden bahsedilmemiştir.^[78]

Yâkub Efendi'nin risâlelerinin bulunduğu mecmuada onun seyrüsülûk anlayışına dair bilgiler mevcuttur. *Hidâyetü's-sâlikîn* adlı risâlede etvâr-ı seb'a sistematîği dâhilinde nefsin yedi mertebesini, bu mertebelerin hususiyetlerini kısaca izah eden Yâkub Halvetî, tavrılara ait ezkâr, halât, vâkıât vb. hususlara dair bir açıklama yapmamıştır. Ayrıca risâlenin son kısmında sâlikin manevî terakkîsi sürecinde kalp katmanlarını; sadr, şağaf, kalb, fuâd-ı kalb, behcetü'l-kalb, habbetü'l-kalb ve süveydetü'l-kalb şeklinde sıralamıştır.^[79] Bu sıralama, Yahyâ Şîrvânî'nin kalbe dair tasvirlerinin hemen hemen aynısı olup incelediğimiz risâleden farklıdır.^[80] Bundan hareketle, incelediğimiz risâlenin dışında Yâkub Halvetî'nin etvâra dair telif ettiği başka bir etvâr risâlesinin olduğu ve bu metinde Şîrvânî'nin usûlünü takip ettiği anlaşılmaktadır. Bu da incelediğimiz risâlenin ona ait olmadığı ihtimalini güçlendirmektedir.

4. Halvetî, Celvetî ve Bayramî Muhiti Bağlamında Risâlenin Tedâvülû

Araştırmamızın buraya kadarki kısmında, incelemeye çalıştığımız risâlenin farklı tarikatlara/kollara müntesip şeyhlere nispet edildiği ve bu müridlerin seyrüsülûk anlayışları çerçevesinde

[75] Krş. *Risâle-i Etvâr-ı Seb'a* (Şemsi Güneren, 61/12), 102a, 103a-b; Yiğitbaşı Ahmed Şemseddin Marmaravî, *Risâle-i Etvâr-ı Seb'a li-Kalbi'l-Ârifîn* (Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 2688), 64b-65b.

[76] Seyyid Seyfullah Nizamoğlu, *Câmi'u'l-meârif* (Süleymaniye Kütüphanesi, Uşşâkî Tekkesi, 140), 29.

[77] Yâkub Halvetî, *'Ahd ve Mîsâk* (Ankara: Millî Kütüphane, Millî Yazmalar, 2482/1), 17a-b.

[78] Baldırzâde Mehmed Efendi, *Vefeyât-ı Baldırzâde* (İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddîn Efendi, 1650), 74a-b; Vassâf, *Sefîne-i evliyâ*, 5/25; Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, 164.

[79] Halvetî, *Hidâyetü's-sâlikîn ve behcetü'l-aşîkîn* (Ankara: Millî Kütüphane, Millî Yazmalar, 2482), 31b-32a.

[80] Krş. Şîrvânî, *Etvârü'l-kulûb*, 171a-177b.

bir etvâr risâlesi kaleme alma ihtimalleri üzerinde durulmuştur. Konuyu karmaşık hale getiren bir diğer olasılık ise söz konusu risâlenin pek çok tekkede ve farklı sûfî çevrelerince okunmuş ve çoğaltılmış olmasıdır ki; bu da bizi risâlenin kaleme alındığı 17. yüzyıl başlarında bu üç tarikatın sûfî muhitini anlamaya sevk etmektedir.

Kaynaklar incelendiğinde sözü edilen dönemde bir Halvetî, Celvetî ve Bayrâmî muhitinin oluştuğu görülmektedir. Söz konusu risâlemizin muhtemel müelliflerinden biri olan Lâmekânî, ilmî/tasavvufî şahsiyeti sebebiyle sûfî çevreler tarafından teveccüh görmüştür.^[81] Bazı kaynaklar Sinânî şeyhi Seyyid Nizamoğlu'nun halifesi Osman Hakîkî'yi, Lâmekânî'nin de müridi olarak tavsif etmiştir.^[82] Bazı kaynaklarda ise Lâmekânî'nin hulefâsından Oğlanlar Şeyhi İbrahim Efendi, Hakîkî'nin halifeleri arasında sayılmıştır.^[83] Her iki durumda Lâmekânî'nin, Hakîkî ile manevî irtibatının bulunduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.

Bu çevrenin oluşumunda İbrahim Efendi'nin kilit bir rol oynadığı görülmektedir. Zira onun Bayrâmî-Melâmî silsileden feyz aldığı kimselerin yanı sıra Sinânî ve Sivâsî müridler de bulunmaktadır. Nazmî, İbrahim Efendi'nin aynı zamanda Abdülmecid Sivâsî'den de feyz aldığı hatta Sivasî'nin, şayet ona bir mektup yazacak olsa; "*bakiyyetü's-selef nakiyyetü'l-halef*" tabirini kullanacağını söyleyerek onun Halvetiyye'nin sadık ve saf bir müntesibi olduğunu belirtmiştir.^[84] Müstakîmzâde de Nazmî'yi bu konuda tasdik etmekte, İbrahim Efendi'nin Sivasî meşâyihinden Abdülehad Nurî'den de ahz-ı tarikat ettiğini söylemektedir.^[85]

Seyyid Seyfullah ve Lâmekânî'den feyz aldığı belirtilen Hakîkî, risâlemizin muhtemel müelliflerinden Hasan Efendi'nin müridlerinden biridir. Onun, Sinânî meşâyihinden Seyyid Nizamoğlu ve Hakîkî'nin yer aldığı aynı silsileden icâzetli olduğu, Sivâsî şeyhlerinden en-Nûrî'den de tekmîl-i esmâ ettiği^[86] göz önünde bulundurulduğunda Sivâsî, Sinânî ve Bayrâmî sûfler arasında aktif bir ihvan ağı oluştuğu görülmektedir.

Muhtemel müelliflerden biri olan Hüdâyî'nin müntesibi olduğu silsileler ve feyz aldığı müridler ilgili başlıkta kısaca açıklanmıştı. Hüdâyî ile aynı dönemde yaşayan Okçuzâde Mehmed Şâhî de (öl. 1039/1630) Hüdâyî'nin dolayısıyla da Celvetîliğin birleştirici karakterini izah sadedinde: "*Pîşvâ-yı tarik-i Bayrâmî-Cilve perdâz-ı bast-ı Bistâmî*" ve "*Tarîk-i râstî kim Celvetîdür-beyân-ı Nakşbend u Halvetîdür*."^[87] Beyitlerini kaleme almıştır. Hüdâyî, III. Mehmed'in (1595-1603) Eğri Seferi davetine icabet ederek İstanbul'a gelen Şemseddin Sivâsî'yi elini öperek karşılamış ve onu uzun bir müddet misafir etmiştir.^[88] Bayrâmî-Melâmî şeyhlerinden İbrahim Efendi de Hüdâyî ile yakın münasebette bulunan dönemin meşhur sûflerinden biridir. Müstakîmzâde, Nazmî ve Vassâf dönemin siyasî baskısı sebebiyle İbrahim Efendi'nin Hüdâyî'ye sığınıp onun dergâhında bir müddet kaldığını, bu müddet zarfında Celvetî usûl ve âdâbına göre seyrüsülûkünü itmam edip onun elinden tâc ve hırka giydiğini belirtmişleridir.^[89] Rivâyetleri değerlendiren Süleyman Gökbulut tarihî ve kronolojik deliller ışığında bu bilgileri yorumlamış, Hüdâyî ve İbrahim Efendi'nin

[81] Gölpınarlı, *Melâmîlik*, 82-83.

[82] Sâdık Vîcdânî, *Tomâr-ı Turuk-i 'Aliyye- Melâmîlik*, 39.

[83] Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 2/483.

[84] Nazmî, *Hediyyetü'l-ihvân* (Şemsi Güneren, 60), 150b.

[85] Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. Yekta Saraç (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, 2016), 1/25.

[86] Müstakîmzâde, *Risâle-i Melâmîyye* (Nafiz Paşa, 1164), 38b-39a; Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyiü'l-fuzelâ*, haz. Ramazan Ekinci (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2018), 2/1341; Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 2/483.

[87] Okçuzâde Muhammed Şâhî, *Ahsenü'l-hadîs* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 122), 4b, 5b.

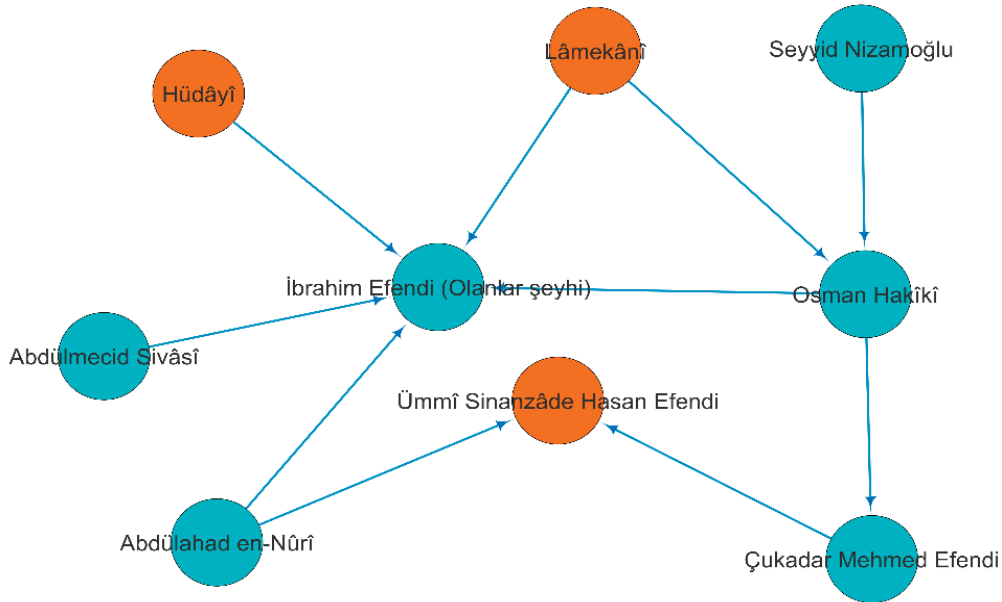
[88] Harîrîzâde, *Tıbyân* (İbrahim efendi, 431) 2/212b. Ayrıca bk. Hasan Aksoy, "Şemseddin Sivâsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 38/524.

[89] Nazmî, *Hediyye*, Şemsi Güneren, 60, 151a; Müstakîmzâde Süleyman Sadettin, *Hülâsâtü'l-hediyye* (Ankara: Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Şerîyye, 1082), 47a; Vassâf, *Sefîne-i Evliya*, 2/484.

ilişkilerinin siyasî koruma sebebiyle değil, daha eskiye dayanan manevî bir dostluk nedeniyle olduğu ihtimalinin daha gerçekçi olduğunu belirtmiştir.^[90]

Muhtemel müelliflerden sonuncusu olan Yâkub Efendi'nin müntesibi olduğu Ramazâniyye ise Sinâniyye ile birlikte Ahmediyye'nin alt kolları olarak zuhûr etmiştir. Her iki silsilede İzzeddin Karamanî (öl. 934/1527) gibi ortak mürşidler mevcuttur.^[91] Silsileler arasındaki ortak isimlerden bir diğeri de Sun'ullah Gaybî'dir. İbrahim Efendi vasıtasıyla Bayrâmî-Melâmî silsileye mensup olan Gaybî'nin; Muslihuddin Kütahyevî (öl. 1071/1661) vasıtasıyla Ümmî Sinan'a ulaşan silsilesiyle Sinânî, Eroğlu Nurî, Abdülbehhâb Ümmî vasıtasıyla Marmaravî'ye ulaşan silsilesiyle de Ahmedi silsilelerine mensubiyeti bulunmaktadır.^[92]

Yukarıdaki bilgiler; sözü edilen dönemde Halvetî, Celvetî ve Bayramî sûfler arasında aktif bir etkileşim ağının olduğuna işaret etmektedir. İncelediğimiz risâlenin, birbirleriyle yakın münasebette bulunan bu üç tarikatın müntesipleri tarafından okunmuş, sahiplenilmiş ve istinsah edilmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Bu da; risâlenin sûfî çevrelerinde tedavülde bulunan gezgin bir etvâr metni olduğu sonucunu ortaya çıkarmaktadır.



Sonuç

Farklı kütüphanelerde yedi adet nüshası olan ve dört ayrı müellife nispet edilen bir etvâr risalesinin gerçek müellifinin kim olduğu sorusunu merkeze alan çalışmamızda elde ettiğimiz sonuçlar şunlardır:

Takipçisi oldukları seyrüsülûk sistematîği açısından ve kronolojik olarak Lâmekânî, Hüdâyî, Yâkub Efendi ve Ümmî Sinanzâde'nin bir etvâr risâlesi telif etmeleri ihtimal dâhilindedir. Fakat eserleri incelendiğinde bu şeyhler arasında sadece Hüdâyî ve Yâkub Efendi'nin eserlerinde etvâr-ı seb'aya dair net izahlarının olduğu görülmüştür.

[90] Süleyman Gökbulut, "Oğlan Şeyh İbrahim Efendi ve Bazı Tasavvufî Görüşleri", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/22 (Aralık 2012), 260.

[91] Semih Ceyhan, "Halvetiyye", *Türkiye'de Tarikatlar-Tarih ve Kültür*, ed. Semih Ceyhan (İstanbul: İsam Yayınları, 2015), 734.

[92] Sun'ullâh Gaybî, *Risâle-i Esmâ* (Bursa: İnegöl Kütüphanesi, Genel, 1441/14), 84b-85b, 88a-90b. Ayrıca bk. Ceyhan, "Halvetiyye", 734.

Bu müelliflerden biri olan Yâkub Efendi'nin incelediğimiz risâleden farklı olarak müstakil bir etvâr risâlesinin olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca ona ait olduğu düşünülen nüshanın içerisinde bulunduğu mecmuanın mündericât kısmında Yâkub Efendi'nin adı yerine el-Halvetî nisbesi yazılmış, sonraki risâleler ise Yâkub Efendi'nin telifâtı olarak gösterilmiştir. Bu durumda katalog kayıtları; isim ve künye karışıklığı sebebiyle sonraki risâlelerden hareketle söz konusu nüshayı da Yâkub Efendi adına kaydetmiş olmalıdır. Bu sebepler dikkate alındığında risâlenin Yâkub Efendi tarafından kaleme alınma ihtimali oldukça düşüktür.

Nüshaların bazılarında Hz. Şeyh, Azîz, el-Halvetî gibi müellife işaret eden künyeler kullanılırken, Lâmekânî, Hüdâyî ve Ümmî Sinanzâde'nin isimlerinin belirgin şekilde ilgili nüshalarda açıkça yazıldığı görülmüştür. Fakat diğerlerinin aksine sadece Hüdâyî'ye nispet edilen nüshada; risâlenin Hüdâyî'nin tertibi olduğuna dair müstensih kaydı bulunmaktadır. Bu durum, risâlenin Hüdâyî'nin telifi olduğu ihtimalini güçlendirmektedir.

Hüdâyî'nin özellikle *Tezâkir* adlı eserinde etvâra dair görüşleri bulunmakla birlikte bu bilgiler sistematik olarak değil eksik, dağınık ve gelişigüzel serdedilmiştir. Bu durum; müellifin etvâra dair sistematik bir telifinin olup olmadığı sorusunu düşündürmektedir. Fakat aynı eserde Hüdâyî; bizzat kendisinin bir etvâr risâlesi telif ettiğini, daha tamamlanmadan bu risâlenin müritler tarafından okunup istinsah edilmeye başlandığını belirtmiştir. Onun bu sözlerini değerlendiren bazı araştırmalar Hüdâyî'nin henüz ele geçmeyen bir etvâr risâlesinin varlığına işaret etmişlerdir. Ayrıca Hüdâyî'nin adı geçen eserindeki etvâr izahlarıyla söz konusu risâle karşılaştırıldığında birbirini doğrulayan ifadelerin yer aldığı câlib-i dikkattir. Bu bilgiler ışığında incelediğimiz risâlenin Hüdâyî'ye ait olma olasılığı diğerlerine nazaran daha kuvvetli gözükmektedir.

Tespit edebildiğimiz iki nüsha Lâmekânî'nin adına kayıtlıdır. Bayrâmî-Melâmî şeyhi olan Lâmekânî'nin esmâ usûlüyle seyrüsülûk yapanları savunması ve onlarla iyi ilişkiler kurması onun Halvetîliğe intikal ettiği şeklinde bazı yorumları da beraberinde getirmiştir. Bununla birlikte şiirlerinde bazı etvâr kavramlarını kullanması, halifelerinden İbrahim Efendi ve onun öğrencisi Gaybî'nin etvâra dair bilgiler vermesi Lâmekânî'nin etvâr-ı seb'a usûlüne uzak olmadığını göstermektedir. Telifât bakımından son derece mümbit bir müellif olan Lâmekânî'nin, adı geçen risâlenin müelliflerinden biri olma olasılığı bulunmakla birlikte bilinen/ona nispet edilen eserlerinde etvâr sistematığına yönelik herhangi bir izahı bulunamamıştır. Bu bağlamda risâlenin Lâmekânî'ye nispeti Hüdâyî'ye nispetine kıyasla daha zayıf gözükmektedir.

Ümmî Sinanzâde'nin ulaşabildiğimiz eserlerinde etvâra dair bilgi bulunmamakla birlikte müntesibi olduğu silsilede Marmaravî ve Seyyid Nizamoğlu gibi etvâr müellifleri bulunmaktadır. Adı geçen risâle ile özellikle Nizamoğlu'nun manzûm etvâr risâlesindeki bazı bilgi ve ifadelerin benzer olduğu tespit edilmiştir. Müridlerini etvâr-ı seb'a usûlüne göre irşâd eden Ümmî Sinanzâde'nin bu risâleyi telif etme ihtimali bulunmakla birlikte ulaşabildiğimiz bilgiler konu hakkında kesin bir yargı için yetersizdir.

Aynı risâlenin dört farklı müellife nispet edilerek istinsah edilmesi bu metnin sûfî çevrelerindeki aktif tedavülüne de işaret etmektedir. Buna göre; 17. yüzyılda Halvetî, Celvetî ve Bayrâmî sûfiler arasında güçlü bir etkileşim ağı söz konusudur. Bu ihvan ağı dikkate alındığında risâlenin gezgin bir etvâr metni olduğu söylenebilir.

Kaynakça

- Abdullah Efendi, Sarı. *Semerâtü'l-fuâd*. çev. Yakub Kenan Necefzâde. İstanbul: Neşriyat Yurdu, 1967.
- Abdûlbâki, Lâlizâde. *Sergüzeşt*. haz. Tahir Hafızalioğlu. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001.
- Âbid, Abdûlgafur. *Risâle-i Etvâr-ı Seb'a*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 2419/1. 1a-6b.
- Afvî, Yâkub. *Hediyetü's-sâlikîn*. İstanbul: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Hüdâyî, 375/01, 6b-8a.
- Akdağ, Eyüp. "Aziz Mahmud Hüdâyî'de Hakiki Tevhîd (Marifet) ve Hakiki Kulluk İfadeleri: Cem' ve Tefrika (Fark)". *Sûfiyye* 11 (Aralık 2021), 131-160.
- Ali Efendi, Kâtib Hacı. *Tuhfetü'l-mücâhidîn behcetü'z-zâkirîn*. İstanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 2293. 1a-625a.
- Atâyî, Nev'îzâde. *Hadâiku'l-hakâik fî tekmileti's-şekâik*. haz. Suat Donuk. İstanbul: Yazma eserler Kurumu Yayınları, 2017.
- Baldırzâde Mehmed Efendi, *Vefeyât-ı Baldırzâde* (İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddîn Efendi, 1650), 2a-81a.
- Bâlî Efendi, Sofyalı. *Etvâr-ı Seb'a*. İstanbul: İBB Atatürk Kütüphanesi, Osman Ergin, 1213, 1a-28b.
- Belgrâdî, Münîrî. *Mektûbât*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 2819/4, 147a-161a.
- Beyân-ı etvâr-ı seb'a min silsile-i Celvetiyye*. İstanbul: İBB Atatürk Kütüphanesi, Nadir Eserler, 981, 24a-31b.
- Bostancı, Ali Haydar. *Tasavvuf'ta Etvâr-ı Seb 'a ve Sofyalı Bâlî Efendi'nin Etvâr-ı Seb'a'sı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1993.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Kitâb-u Silsile-i Tarîk-i Celvetiyye*. İstanbul: Haydarpaşa Hastanesi Matbaası, 1291.
- Cebecioğlu, Ethem. *Nokta-i Süveydâ*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2018.
- Ceyhan, Semih. "Halvetiyye", *Türkiye'de Tarikatlar-Tarih ve Kültür*, ed. Semih Ceyhan. İstanbul: İsam Yayınları, 2015, 696-778.
- Cîlî, Kutbuddîn Abdülkerîm b. İbrahim. *Risâle fî etvârî's-seb'a*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar. 2998/014, 92a-95b.
- Çakır, Adalet. "Aziz Mahmud Hüdâyî'nin Ecvibe-i Mutasavvıfânesi ve Celvetiyye Tarikatı'nın Bazı Esasları". *Tasavvuf Dergisi* 35/1 (2015), 59-96.
- Çakmaktaş, Büşra. "17. Yüzyılda Vahdet-i Vücûd Düşüncesinin Bir Şârihi Olarak Lâmekânî Hüseyin Efendi'de Vücûd ve Marifet". *Tasavvuf Dergisi* 41 (2018), 51-72.
- Çelebi, Kâtip. *Fezleke*. haz. Zeynep Aycibin. 2 Cilt. İstanbul: T.C. Kültür bakanlığı Yayınları, 2016.
- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*. İstanbul: Aydın Yayınları, 2006.
- Erol, İbrahim. "Balkanlar'da Etvâr-ı Seb'a Geleneği ve Hüseyin Lâmekânî'nin Etvâr-ı Seb'a Risâlesi". *Osmanlı Avrupası'nda Bilim ve Düşünce*. ed. Elif Baga 267-292 Makedonya: İDEFE Yayınları, 2024.
- Erzincânî, Muhammed Bahâuddîn. *Makâmâtü'ârifîn ve ma 'ârifü's-sâlikîn*. haz. Necdet Okumuş. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1992.
- Gaybî, Sun'ullâh. *Risâle-i Esmâ*. Bursa: İnebey Kütüphanesi, Genel, 1441/14, 48a-161a.
- Gaybî, Sun'ullâh. *Risâle-i Esmâ*. Bursa: İnegöl Kütüphanesi, Genel, 1441/14, 48a-161a.

- Gökbulut, Süleyman. "Oğlan Şeyh İbrahim Efendi ve Bazı Tasavvufî Görüşleri". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/22 (Aralık 2012), 253-280. <https://doi.org/10.14395/jdiv41>.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. *Melâmîlik ve Melâmîler*. İstanbul: Devlet Matbaası, 1931.
- Gündoğdu, Cengiz. *Abdülmecîd-i Sivâsî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997.
- Güven, Mustafa Salim. *Çeşitli Yönleriyle Aziz Mahmûd Hüdâyî'nin Mektupları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 1992.
- Halvetî, Yâkub. *Ahd ve Mîsâk*. Ankara: Millî Kütüphane, Millî Yazmalar, 2482/1, 12a-17b.
- Halvetî, Yâkub. *Ahd ve Mîsâk*. Ankara: Millî Kütüphane, Millî Yazmalar, 2482/1, 12a-17b.
- Halvetî, Yâkub. *Hidâytü's-sâlikîn ve behcetü'l-'aşıkîn*. Ankara: Millî Kütüphane, Millî Yazmalar, 2482, 18a-28b.
- Harîrîzâde, Mehmed Kemâleddin. *Tıbyânü vesâilî'l-hakâik*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 430, 2/1a-321b.
- Hasan Aksoy, "Şemseddin Sivâsî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/523-526. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.
- Hasan Efendi, Ümmî Sinanzâde. *Sülûk-i Etvâr-ı Seb'a*. Ankara: Millî Kütüphane, Adnan Ötüken, 4529/9, 212b-220a.
- Hüdâyî, Aziz Mahmud *Es'ile ve Ecvibe-i Mutasavvîfâne*. İstanbul: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Hüdai, 269/1, 1a-7a.
- Hüdâyî, Aziz Mahmûd. *Der Beyân-ı Tarîkat-ı Celvetiyye*. İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddîn Efendi, 1793/11, 186a- 261b.
- Hüdâyî, Aziz Mahmud. *Risâle-i Etvâr-ı Seb'a*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, nr. 2419/01, 2a-4b.
- Hüdâyî, Aziz Mahmud. *Risâle-i Latîfe*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 1461, 12b-19a.
- Hüdâyî, Aziz Mahmud. *Tezkire*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Mikrofilm, 3424, 2a-112b.
- Ilic, Slobodan. "Lâmekânî Hüseyin Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 27/94-95. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Ilic, Slobodan. "Poslanica O Sedam Duhovnih Stanja (Risâle-i Atvâr-ı Seb'a) Huseina Lamekanija". *Anah* 51/43 (2022), 153-167. <https://doi.org/10.51719/25663267.2022.29.43.153>
- Karamanî, Habîb. *Makâmâtü's-sülûk*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1321. 2a-51b.
- Köstendilî, İbrahim Efendi. *Müfîd-ü muhtasar*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Karaçelebizâde, 354/002, 71a-121b.
- Köstendilî, İbrahim Efendi. *Usûlü'l-muhakkîkîn*. İstanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, Nuruosaniye, 3677, 2a-44b.
- Küçükırtıyaki, Fatih. *16. ve 17. yüzyıllarda Osmanlı Toplumunda Yazılan Etvâr-ı eb 'a Eserlerinin Mukayeseli Değerlendirmesi*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans tezi, 2017.
- Lâmekânî, Hüseyin. *Dîvân*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hâlet Efendi, 800/14, 137b-163b.
- Lâmekânî, Hüseyin. *Esrârname*. İstanbul: Milli Kütüphane, Yazmalar, 5278, 2a-17a.

- Lâmekânî, Hüseyin. *Risâle fî Şerh-i Hadîs-i Küntü Kenzen Mahfiyyen*. Ankara: Millî Kütüphane, Millî Yazmalar, 408/1, 1a-25b.
- Mehmet Tahir, Bursalı. *Osmanlı Müellifleri*. haz. Ali Fikri Yavuz- İsmail Özen. 3 Cilt. İstanbul: Meral Yayınları, 1972.
- Müstakimzâde, Süleyman Sadeddin. *Hülâsâtü'l-hediyye*. Ankara: Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Şeriyeye, 1082, 2a-77b.
- Nazmî, Mehmed b. Ramazan. *Hediyetü'l-ihvân*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, H. Şemsi Güneren, 60, 100b- 160b.
- Nizamoğlu, Seyyid Seyfullah. *Câmi'u'l-meârif*. Süleymaniye Kütüphanesi, Uşşâkî Tekkesi, 140, 19a-35a.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "16 – 17. Yüzyıllarda Bayrâmî (Hamzavî) Melâmîleri ve Osmanlı Yönetimi". *Belleten Dergisi* 61/230 (Nisan 1997), 95-103.
- Öztürk, Ali. "Halvetîliğin Manzûn Etvâr-ı Seb'a Geleneğinde Üç Müellif Bir Eser". *Uluslararası Seyyid Yahya Şirvânî ve Halvetîlik Sempozyumu*. ed. Orhan Söylemez vd. 1/59-68. Eskişehir: 2013.
- Sarıoğlu, Leyla Alptekin. "Yedi Tavır Hakkında Yazılmış Bir Risâle Tercümesi", *Mutad* 4/1 (Haziran 2017), 144-158.
- Süleyman Sadeddin, Müstakimzâde. *Mecellet'n-nisâb*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000.
- Süleyman Sadeddin, Müstakimzâde. *Risâle-i Melâmiyye-i Bayrâmiyye-i Şuttâriyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nâfiz Paşa, 1164, 2a-86b.
- Şabanoviç, Hazim. *Knizevnost Muslimana Bih na Orijentalnim Jezicima*. Sarajevo: Svjetlos Izdavacko Preduzece, 1973.
- Şâhi, Okçuzâde Muhammed. *Ahsenü'l-hadîs*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 122, 1a-128a.
- Şahin, Haşim. "Bayrâmiyye", *Türkiye'de Tarikatlar-Tarih ve Kültür*. ed. Semih Ceyhan. İstanbul: İsam Yayınları, 2015.
- Şahin, Mehmet. "Etvâr-ı Seb'a Geleneği ve Vâhip Ümmî'de Etvâr-ı Seb'a". *Turkish Studies* 15/1 (Aralık 2019). 77-96. <http://dx.doi.org/10.29228/TurkishStudies.40030>.
- Şahin, Oğuzhan. "Mektuplar Üzerinden Yapılan Bir Tartışma: Münîrî-yi Belgrâdî ve Lâmekânî'nin Raks ve Semâyla İlgili Birbirlerine Mektupları". *Melamet Kitabı*. ed. M. Esat Harmanlı. İstanbul: İBB Müzeler Kütüphaneler Müdürlüğü Yayınları, 2023.
- Şengün, Necdet. *Kuloğlu Şeyh İlyas, Etvâr-ı seb'a, Nefsin Yedi Mertebesi*. Ankara: Ankara İlahiyat Yayınları, 2013.
- Şeyhî, Mehmed Efendi. *Vekâyiü'l-fuzelâ*. haz. Ramazan Ekinci. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2018.
- Şimşek, Abdullah. "Ümmî Sinanzâde Ced Hasan Efendi ve Kendisine Nispet Edilen Etvâr-ı Seb'a Risâlesi". *Şırnak üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (2015), 125-130.
- Şirvânî, Seyyid Yahya. *Etvârü'l-kulûb*. Manisa: Manisa Kütüphanesi, İl Halk Kütüphanesi, 2906/8, 171a-178a.
- Şirvânî, Seyyid Yahya. *Makâmât*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, 8194/11, 35b-47a.
- Tek, Abdürrezzak. *Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin'in Risâle-i Bayrâmiyye-i Melâmiyye Adlı Eserinin Metni ve Tahlili*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000.

- Tekdemir, Hatice Kübra. *Habîb-i Karamanî ve Etvâr-ı Seb'a Manzûmesi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisan Tezi, 2015.
- Usta, Muhittin. *Tasavvuf Eğitiminde Etvâr-ı Seb'a Metodu*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Vicdânî, Sâdık. *Tomâr-ı Turuk-i 'Aliyye- Melâmîlik*. haz. İrfan Gündüz. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1995.
- Yazıcı, Mehmet Yunus. "III. Murâd'ın Lugazına Hakîkî'nin Verdiği Cevaplar". *Bartın üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 4/8 (Güz 2017), 142-181.
- Yıldız, Fatih. *Halvetî Azizlerinin Etvâr-ı Seb'a Risâleleri*. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2019.
- Yılmaz, Hasan Kamil. "Celvetiyye". *Türkiye'de Tarikatlar-Tarih ve Kültür*. ed. Semih Ceyhan. 929-973. İstanbul: İsam Yayınları, 2015.
- Yılmaz, Hasan Kamil. *Azîz Mahmûd Hüdâyî ve Celvetiyye Tarikatı*. İstanbul: Erkam Yayınları, 1990.
- Yılmaz, Necdet. *Osmanlı Toplumu'nda Tasavvuf*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2007.
- Yiğitbaşı Ahmed Şemseddin Marmaravî, *Risâle-i Etvâr-ı Seb'a li-Kalbi'l-Ârifîn* Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 2688, 118a-128a.



Kur'an'ın Metinsel Bütünlüğüne Dair Metodolojik Arayışlar: Meydânî'nin Kavâidü't-Tedebbürî'l-Emsel İsimli Eseri Üzerine Bir İnceleme

Mustafa Murat Batman

<https://orcid.org/0000-0001-5273-6771>

Dr. Öğr. Üyesi, Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı, Amasya, Türkiye

<https://ror.org/00sbx0y13>

m.murat05@hotmail.com

Atıf Bilgisi:

Batman, Mustafa Murat. "Kur'an'ın Metinsel Bütünlüğüne Dair Metodolojik Arayışlar: Meydânî'nin Kavâidü't-Tedebbürî'l-Emsel Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme". *İslami İlimler Dergisi* 41 (Kasım 2025), 153-175. <https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1706906>.

Makale Türü:

Araştırma Makalesi

Etik Beyan:

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Etik Kurul İzni:

Araştırma için herhangi bir etik onay veya bilgilendirilmiş onam gerekmemektedir.

Geliş Tarihi:

26 Mayıs 2025

Kabul Tarihi:

26 Eylül 2025

Yayın Tarihi:

30 Kasım 2025

Hakem Sayısı:

Bir İç Hakem – En Az İki Dış Hakem

Değerlendirme:

Çift Taraflı Kör Hakemlik

Benzerlik Taraması:

Yapıldı - intihal.net

Çıkar Çatışması:

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman:

Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.

Etik Bildirim:

dergiislamiilimler@gmail.com

Lisans:

CC BY-NC 4.0

Öz: Tefsir çalışmalarında gelenekten modern döneme kadar Kur'an metninin kendi içindeki anlamsal ve bağlamsal örgüsü, bu ilmin merkezi meselelerinden biri olagelmıştır. Kur'an'ın bu metinsel bağlamını sistematik bir metodolojiyle inceleyen akademik çalışmalar bulunmakla birlikte çağdaş tefsir yaklaşımlarına özgün katkı sunabilecek bütüncül bir çerçevenin yeterince geliştirilemediği gözlemlenmektedir. Mevcut çalışmalar, genellikle kısmi bütünlük arayışlarına veya tefsir geleneği içindeki dağınık münasebet yaklaşımlarına odaklanmaktadır. Bu çalışma ise, Meydânî'nin (1927–2004) *Kavâidü't-tedebbürî'l-emsal* adlı eserini merkeze alarak Kur'an'ın metinsel bütünlüğüne dair yeni bir metodolojik açılım sunma potansiyelini incelemekte ve sorgulamaktadır. Dolayısıyla araştırmanın temel amacı da, Meydânî'nin bu eserinde ele aldığı kaideler üzerinden Kur'an tefsirinde yapısal ve tematik bütünlük arayışlarını metodolojik bir çerçevede değerlendirmektir. Bu doğrultuda, Meydânî'nin ayetler ve sureler arasında çok katmanlı anlam ilişkileri kurarak vahyin bütünsel bir yapıya sahip olduğunu ortaya koyma çabası analiz edilmektedir. Müellifin münasebet ve kavramsal süreklilik gibi unsurlar üzerinden Kur'an'ın iç tutarlılığını vurgulayan yorum çabası, eserin bazı kaideleri çerçevesinde doküman analizine dayalı yöntemle incelenmiştir. Çalışmanın ilgili yerlerinde belirtilen bu kaidelerin Kur'an'ın metinsel bütünlüğünü anlama ve yorumlamadaki işlevselliği ve metodolojik sınırlılıkları tartışılmıştır. Çalışmanın sonucunda, Meydânî'nin yaklaşımının Kur'an'ı parçacı bir okumadan kurtarma noktasında önemli imkanlar sunduğu tespit edilmiştir. Ancak çalışmada Kur'an'ın tedrici nüzul yapısına rağmen mutlak bir metinsel bütünlük iddiasında bulunulmasının, tarihsel bağlamı ihmal etme ve yer yer sezgisel ve anakronik ilişkilendirmelere yol açma riski taşıdığı da vurgulanmıştır. Neticede bu makale, Meydânî'nin eserinin Kur'an'ın metinsel bütünlüğüne dair arayışlara sağladığı katkıyı değerlendirirken, aynı zamanda bu yaklaşımın içerdiği metodolojik zorlukları ve sınırlılıkları ortaya koymaktadır. Makale, Kur'an'ın yorumlanmasında, metin içi bağlamsal uyumu esas alan ve metnin iç dinamiklerine duyarlı; ancak tarihsel verilerden kopuk bir mutlak bütünlük anlayışının yerine çok boyutlu bir perspektifin gerekliliğini ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Metodoloji, Bütünlük, Meydânî, Kavâidü't-tedebbür



Methodological Pursuits Concerning the Textual Coherence of the Qur'an: An Analysis of al-Maydānī's Qawā'id al-Tadabbur al-Amthal

Mustafa Murat BATMAN

<https://orcid.org/0000-0001-5273-6771>

Assistant Professor, Department of Tafsir, Basic Islamic Sciences Division,
Faculty of Theology, Amasya University, Amasya, Türkiye

<https://ror.org/00sbx0y13>

m.murat05@hotmail.com

Citation:	Batman, Mustafa Murat. "Methodological Pursuits Concerning the Textual Coherence of the Qur'an: An Analysis of al-Maydānī's Qawā'id al-Tadabbur al-Amthal." <i>İslami İlimler Dergisi</i> 41 (November 2025), 153-175. https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1706906 .
Article Type:	Research Article
Ethical Statement:	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited.
Ethics committee approval:	The research does not need any ethical approvals or informed consent.
Date of submission:	26 May 2025
Date of acceptance:	26 September 2025
Date of publication:	30 November 2025
Reviewers:	One Internal & At Least Two External Reviewers
Review:	Double-blind
Plagiarism checks:	Yes - intihal.net
Conflicts of Interest:	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
Grant Support:	No funds, grants, or other support was received.
Complaints:	dergiislamiilimler@gmail.com
License:	CC BY-NC 4.0

Abstract: From classical to modern times, the semantic and contextual coherence of the Qur'anic text has been a core issue in tafsir studies. Although the literature includes works that examine textual context through systematic methods, a comprehensive framework for contemporary tafsir approaches remains underdeveloped. Most current studies focus either on partial coherence or fragmented relational approaches. This study focuses on al-Maydānī's (1927–2004) work *Qawā'id al-tadabbur al-amthal*, investigating its potential to provide a new methodological perspective on the textual unity of the Qur'an. The main objective is to evaluate approaches to structural and thematic coherence in Qur'anic exegesis based on the principles he presents. In this context, al-Maydānī's argument that the Qur'an forms a holistic structure—not limited to its revelatory context but enriched by multi-layered semantic relationships between verses and surahs—is examined. His emphasis on internal coherence through concepts such as *munāsabah* and conceptual continuity is analyzed using qualitative methods and selected principles from his work. The study discusses the utility and methodological limitations of these principles in understanding and interpreting the Qur'an's textual unity. It concludes that al-Maydānī's approach provides significant opportunities to move beyond atomistic readings and offers a bridge between classical tafsir and modern interpretations. However, it also highlights the risk that asserting an absolute textual unity, despite the Qur'an's gradual revelation, may overlook historical context and lead to anachronistic connections. Ultimately, the study suggests the need for a multidimensional interpretive framework that is both textually coherent and contextually grounded, offering a modest contribution to holistic approaches in Qur'anic interpretation.

Keywords: Tafsir, Methodology, Coherence, al-Maydānī, *Qawā'id al-tadabbur*

Giriş

Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî, (1927-2004), geleneksel İslâmî ilimlerdeki derin bilgisiyle tanınan ve Suriye'nin dini, sosyal ve siyasi hayatında izler bırakmış önemli bir alim ve eğitimcidir. İlmi kişiliği yanında toplumun ve İslam aleminin sorunlarıyla yakından ilgilenen sosyal bir yönü bulunmaktadır. Meydânî, modern dönemde tefsir ilminde öne çıkan bir şahsiyet olup *Kavâ'idü't-tedebbürî'l emsel li kitâbillâhi azze ve celle* adlı eserinde Kur'an'ı anlama ve tefsir etme yöntemlerini ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. Bu eserde, Meydânî, Kur'an'ın doğru bir şekilde anlaşılması ve yorumlanması için kırk kaide tespit etmiştir. Bu kaideler, Kur'an'ın metinsel bütünlüğünü koruyarak, ayetlerin anlamını derinlemesine kavramayı amaçlamaktadır.^[1] Müellifin eserinin farklı açılardan incelendiği araştırmalar bulunmaktadır. Örneğin Akif Yıldırım, makalesinde müellifin eserindeki bütün kaideler hakkında “tefsir öncesi ve esnasında lüzumlu bilgiler” ile “sonuç merkezli kaideler” şeklinde genel bir tasnif uygulamaktadır. Ona göre, Meydânî'nin sınıflandırması, kavram bulanıklığı üretmekte olup mahiyet açısından bu eser, kavâidden ziyade tefsir usulü literatürüne dair bir çalışma olarak tanımlanmalıdır.^[2] Yine başka bir araştırmada, kavâid geleneği açısından müellifin eseri incelenmektedir. İsa Kanik, bu çalışmasında Meydânî'nin kırk kaidelerini, modern dönemde kaide merkezli tefsir usulü arayışının örneklerinden biri olarak konumlandırarak dört başlık altında bütün eseri kategorize etmektedir. Sonuç olarak eser hakkında genel bir değerlendirme yapmakta ve Meydânî'nin kaidelerini klasik ulûmu'l-Kur'an konularıyla modern *yorum ilkelerinin* bir arada sunulduğu bir çalışma olarak takdim etmektedir.^[3] Ayrıca Meydânî'nin tefsiri çerçevesinde Kur'an'ı yorumlama metodu hakkında yapılan bir doktora çalışmasında *Kavâ'idü't-tedebbür*'den bahsedilmiş ve müellifin ortaya koyduğu kırk kaide hakkında özet bilgiler verilmiştir.^[4] Dolayısıyla mevcut literatürde yer alan çalışmalar, genel olarak *Kavâ'idü't-tedebbür* adlı eserin usul literatürü içindeki yerini tespit etmeye ve bu çerçevede müellifin ilmi katkısını değerlendirmeye yöneliktir. Buna karşılık, araştırmamızda, mezkûr eseri Kur'an'ın bütünlüğü veya bağlamı gibi belirli bir kavramsal ve yöntemsel ekseninde ele almayı hedeflemekteyiz. Başka bir ifadeyle, *Kavâ'idü't-tedebbür* bağlamında Kur'an'ın bütünlüğünün imkanını metodolojik açıdan sorgulayacak ve müellifin ortaya koyduğu kaideler üzerinden bu bütünlük anlayışına ne tür katkılar sunduğunu analiz edeceğiz.

Çalışmada bütünlükten kasıt, yöntembilimsel olarak klasik literatürde metin içi bağlam olarak adlandırılan bir anlayışı ifade etmektedir.^[5] Bu çerçevede ele alınan konu, klasik tefsir usulü literatüründe yer alan münâsebet, siyak-sibak ve Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri biçimi gibi yöntem ve ilimlerle ilişkilidir. Ancak burada asıl hedef, müellifin bu bağlamlarda yeni ve sistematik bir metodoloji ortaya koyup koymadığını yöntemsel bir zeminde tartışmaktır. Bu doğrultuda, eserde yer alan ve ilgili konuyla irtibatlı olduğu tespit edilen kaideler, yalnızca tanıtılmakla yetinilmeyecek; aynı zamanda Kur'an'ı anlama sürecinde bütünsellik ilkesine sağladığı katkı bakımından

-
- [1] Müellifin hayatı ve söz konusu eseriyle ilgili genel bir tanıtım için bk. Harun Abacı, “Kavâ'idü't-tedebbürî'l-emsal li kitâbillah (Kur'an-ı Kerim'i Tefekkür Etmenin Kuralları)” *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Dergisi* 13/23 (Haziran 2011), 321-332. Ayrıca eserin tercüme edildiği bir yayının ekinde müellifin hayatı ve ilmi kişiliğiyle ilgili detaylı bilgiler yer almaktadır. Fakat bu çeviride dikkat çeken bazı eksiklikler bulunmaktadır. Bu yüzden araştırmamızın her safhasında mümkün olduğunca orijinal baskıyı kullandık. Eserin hem Arapça hem de Türkçe çevirisi için bk. Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî, *Kavâ'idü't-tedebbürî'l-emsal li kitâbillâhi azze ve celle* (Şam. Dâru'l-Kalem, 2009); Meydânî, *Kur'an-ı Anlamanın Kaideleri*, çev. Mehmet Yolcu-Ahmet Yolcu (İstanbul: Yarin Yayınları, 2018).
- [2] Akif Yıldırım, “Kavâ'idü't-Tefsîr'e Dair Kaide Eleştirisi: Habenneke el-Meydânî Örneği”, *Bahkesir İlahiyat Dergisi* 15 (Haziran 2022), 210-222.
- [3] İsa Kanik, “Kur'an'ı Anlamanın İlkeleri: Abdurrahman Habenneke el-Meydânî Örneği”, *Turkish Studies* 13/2 (2018), 460-468.
- [4] Necmettin Çalışkan, *Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî ve Tefsîri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013), 173-223.
- [5] Muhammed İsa Yüksek, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Bağlam Bilgisi Referansları ve Sınırları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2018), 67-77.

klasik metodolojik yaklaşımlarla mukayeseli olarak değerlendirilecektir. Böylece çalışmamız, *Kavâidü't-tedebbür*'ün yalnızca içerik açısından değil, aynı zamanda yöntemsel bakımdan tefsir ilmine katkısını ortaya koymayı hedeflemektedir. Bu çerçevede kısaca çalışmamızın örneklemine oluşturan *Kavâidü't-tedebbür*'deki ilgili kaidelerden ve bunların bütünsellik algısındaki yerinden kısaca bahsetmek istiyoruz.

Kur'an'ın lafzi yapısının yanı sıra anlam örgüsünde de bir bütünlük arz ettiği, tefsir geleneğinde öteden beri önemli bir tartışma alanı olagelmıştır. Tefsir usulünde bütünlük kavramı, klasik literatürde çoğunlukla muttasıl, munfasıl ve daha yakın dönemde öne çıkan nazari/tematik bütünlük kavramsallaştırmaları çerçevesinde ele alınmıştır.^[6] Bu yaklaşımlar, Kur'an metninin farklı anlam düzeylerini kavrama çabası olarak şekillenmiş; ancak zamanla yöntemsel dağınıklığa ve kavramsal karışıklıklara zemin hazırlamıştır. Hatta bu bütünlük algısı, gelenekteki tanımlara aykırı olması ve yöntem olarak uygulanamaması açısından eleştirilmiştir.^[7] Bu çalışmada, söz konusu kavramlar arasındaki içeriksel yakınlıklar dikkate alınarak, daha sistematik bir tasnife gidilmiştir. Özellikle, bağımsız bir kategori olarak değerlendirilen munfasıl bütünlük isimlendirmesi, bu çalışmada ayrı bir başlık altında işlenmemiştir. Kur'an'ı yorumlamada bütünlük olgusuna genel bir bakışı konu alan çalışmamızın ilk bölümünde zikredilecek gerekçeler doğrultusunda munfasıl bütünlük kategorisinde değerlendirilebilecek örneklerin bir kısmı "Mikro Düzeyde Metin İçi Anlamsal Bütünlük" başlığı altında; diğer kısmı ise "Tematik Bütünlük" başlığı altında incelenmiştir. Bu yöntemsel tercih, hem klasik yaklaşımların temel dayanaklarını korumayı hem de güncel yorum kuramlarıyla uyumlu bir teorik bütünlük oluşturmayı amaçlamaktadır. Böylece, hem ayet ve surelerin içsel bağlam ilişkilerine odaklanan yapılar hem de kavram veya fikir merkezli teorik yapısalıcı anlayışlar birlikte değerlendirilmiştir. Zikredilen tasnifimizle ilgili gerekçeler ve açıklamalar ilgili bölümlerin girişinde daha detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

Çalışmamızın örneklemini, Meydânî'nin *Kavâidü't-tedebbür* isimli eserindeki Kur'an'ın metin içi bütünlüğüne dair konuları üzerinden seçilmiştir. Bu konular üzerinde yaptığımız değerlendirmeler ise tefsir usulünde yöntemsel ve teorik bütünlük arayışlarının analizini oluşturmaktadır. Araştırmanın "Mikro Düzeyde Metin İçi Anlamsal Bütünlük" başlığı altında, Kur'an'ın ayet ve sure düzeyinde gösterdiği yapısal ve anlamsal bütünlüğü ele alınmıştır. Bu bölümde ağırlıklı olarak muttasıl bütünlük kavramı merkeze alınacak, ayetlerin siyak-sibak bağlamında değerlendirilmesi, lafız-mana ilişkileri ve metin içi anlamsal süreklilik gibi hususlar analiz edilecektir. Bu analizler, özellikle Meydânî'nin eserindeki 2., 12., 17. ve 27. kaideler çerçevesinde yürütülecek olup, müellifin ayet ve sureler arasında kurduğu ilişkilendirme yöntemleri teorik bir perspektiften değerlendirilecektir. Araştırmanın ikinci bölümünde ise, "Tematik Bütünlük" başlığı altında, Kur'an'daki fikirlerin veya kavramların teorik düzlemde sistematize edilmesiyle kurulan üst düzey bütünlük anlayışı incelenecektir. Bu yaklaşım, klasik literatürdeki munfasıl bütünlük anlayışıyla münasebet ilmi ve Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri yöntemlerine kısmen benzemektedir; fakat onları aşarak, konu veya kavram merkezli teorik ve analitik bir bütünlük modeli önermektedir. Bu bölümde, Meydânî'nin eserinde yer alan 1., 6. ve 8. kaideler esas alınacak ve Kur'an metninin sıralı yapısından ziyade tema merkezli kavramsal analizler oluşturulacaktır. Bu yaklaşımla, müellifin Kur'an bütünlüğünü yalnızca ayet merkezli açıklamalardan ibaret görmediği, aksine kavramsal bütünlükler inşa ederek sistematik yorum yapmaya çalıştığı ortaya konulacaktır. Dolayısıyla bu çalışmada geliştirilen yöntem, hem metin içi bağlamı hem de tema merkezli teorik inşayı esas alarak Kur'an bütünlüğünü yeniden yorumlamaya katkı sunmayı hedeflemektedir.

[6] Alpaslan Açıkgeç, "Tefsir Usulünde Bütünlük Sorunu (Uygulamalı Bir Çalışma Denemesi)", *İslâmî Araştırmalar* 3/3 (1989), 95-101; Ahmet Sait Sıcak, *Kur'an Tefsirinde Öznellik* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 253-278.

[7] Halis Albayrak, "Tefsir Usulünde Bütünlük Sorunu Adlı Makalenin Düşündürdükleri ve Farklı Bir Yaklaşım", *İslâmî Araştırmalar* 3/3 (1989), 203-206.

1. Kur'an'ı Anlama ve Yorumlamada Bütünlük Olgusu

Bütünlük sözcüğü, terimsel ve felsefi bakımdan kendinden temellendirmeyi ifade etmekle birlikte izafi bir mahiyet arz etmektedir. Bilginin bütünlüğü, onun tutarlılığı, çelişmezliği ve anlamlı bir sistem içinde sunulması ile ilgilidir.^[8] Bu yönüyle, Kur'an'ı yorumlamada bütünlük, sadece metinsel bir mesele değil, aynı zamanda varlık, bilgi ve ahlak düzleminde bir vahdet tasavvuru olarak da değerlendirilebilir. Fakat tefsir ilminin ana eksenini açısından Kur'an'ı yorumlamada yöntembilimsel olarak bütünlük, sadece anlam birliği değil, aynı zamanda mana akışı, sureler ve ayetler arası ilişki, Kur'an'ın kendi kendini açıklaması ve ilahi maksatların birbiriyle tutarlılığı gibi unsurları içermektedir. Elbette Kur'an'ın bir bütün oluşu, ana ve alt başlıklarıyla yazılı edebiyatı ifade eden özellikler taşımamaktadır. Bununla birlikte Kur'an'ın farklı bütünlükteki parçaları ve pasajları birbiriyle bağlantılı veya açıklayıcı hususiyetler arz etmektedir. Bu hususiyet, ayet içi veya siyak-sibak çerçevesinde ayetler arası ilişkilerde düşünüleceği gibi Kur'an'ın ilahi bir kelim olarak genel bütünlüğü çerçevesinde ele alınabilir.

Konuyla ilgili olarak yapılan araştırmalarda teorik, yapısal, tematik ve tarihi açıdan birçok yöntembilimsel örnekler görmek mümkündür.^[9] Bu çalışmalarda, Kur'an'a yeni bir tefsir usulüyle yaklaşılması teklif edilmekte ve klasik tefsir usullerinin dışında, nazari bütünlük isimli yeni bir yöntem savunulmaktadır. Muttasıl bütünlük, siyak-sibak ilmi çerçevesinde ayetlerin veya ayet içi bütünlüğün düzenlenmesini konu edinmektedir. Münasebet ilmi ve Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri kapsamında değerlendirilebilecek olan munfasıl bütünlük ise, herhangi bir konunun belirli bir ayet merkezinde yakın ve uzak diğer ayetlerle ilişkilendirilmesini ifade etmektedir. Bütünlük üzerine yapılan bu çalışmalarda zikredilen her iki yaklaşım da rivayet-dirayet sistematığının içinde Kur'an'ın bütüncül fikri yapısını ortaya çıkarmada tematik bakımdan yetersiz kalmaktadır. Bu noktada Kur'an'ı dizgisel ayet ve sure merkezli değil, konu merkezli olarak ele almayı öneren nazari bütünlük anlayışı devreye sokulmaktadır. Buna göre, Kur'an'daki ayetler belli bir kavram veya fikir etrafında sistemli şekilde derlenmeli ve bütüncül bir yapı ortaya konulmalıdır. Tefsirde bilgi teorisine dayalı sistematik bir anlayışı sunduğu iddia edilen nazari bütünlük yaklaşımı, klasik tefsir metodolojilerine bir alternatif olarak öne çıkmaktadır.^[10] Kur'an'ın bütüncül ve sistemli bir söylemle sunulmasını öngören nazari bütünlük algısı, her ne kadar yeni bir teori gibi ortaya atılsa da eleştiriye açık bir teklif olarak da değerlendirilmektedir. Çağdaş araştırmacılara göre muttasıl, munfasıl ve nazari bütünlük çeşitleri, içerik bakımından açıkça tanımlanmadığı gibi, siyak-sibak ilkesi gözetilmeden yapılan bu tür dizilimler anlamı saptırabilecektir. Bu durumda tefsir usulünde bütünlük, yalnızca konulara göre dizilimle değil, lafız, maksat, bağlam ve tarihsel arka plan birlikte gözetilerek tesis edilmelidir.^[11]

Konunun nazari bütünlük şeklinde tezahür eden tarafına bakıldığında ayetlerin nazil olduğu olgunun denge unsuru olarak kullanıldığı orta bir yol sunmak mümkündür. Zira muttasıl ve munfasıl bütünlük şeklinde isimlendirilen olgu, klasik tefsir literatüründe yaklaşık olarak siyak-sibak ve münasebet ilmiyle karşılık bulmaktadır.^[12] Nazari bütünlük ise bir nevi Kur'an'ın Kur'an'la tefsirini ifade etmektedir. Sadece nazari bütünlükte klasik literatürde uygulandığı üzere herhangi bir ayete odaklanarak değil konunun kendisini merkeze alarak ilgili ayetlerin bir arada değerlendirilmesi söz konusudur. Bu çerçevede ayetlerin münasebet açısından art arda gelmeleri

[8] Damian Cox-Marguerite La Caze - Michael P. Levine, "Integrity", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (erişim: 18 Nisan 2025). <https://plato.stanford.edu/entries/integrity/>.

[9] Ebû İshak eş-Şâtübî, *el-Muvafakat fi usûli's-şer'ia* (Beyrut: Dârü'l-Marife, 1997), 3/413-416; Açıkgenç, "Tefsir Usulünde Bütünlük Sorunu", 95-101; Ahmet Sait Sıcak, *Kur'an Tefsirinde Öznellik*, 253-278.

[10] Açıkgenç, "Tefsir Usulünde Bütünlük Sorunu", 95-101.

[11] Albayrak, "Tefsir Usulünde Bütünlük Sorunu Adlı Makalenin Düşündürdükleri ve Farklı Bir Yaklaşım", 203-206, 212.

[12] Sıcak, *Kur'an Tefsirinde Öznellik*, 270.

şart değildir. Sözü edilen terminolojiye bu zaviyeden bakıldığından nazari bütünlüğün Kur'an'ın Kur'an'la tefsir biçimi olarak değerlendirilmesi mümkündür. Tefsir literatüründe muttasıl, munfasıl ve nazari/tematik bütünlük kavramları, Kur'an'ın anlam dünyasını kavrayış biçimlerinin farklı yönlerine işaret eden yaklaşımlar olarak şekillenmiştir. Esasen munfasıl bütünlük hem münasebet ilmini ilgilendirmesi hem de ayetlerin muhteva benzerliği nedeniyle tematik olarak bir araya getirilmesini konu edinmektedir. Bu durumda munfasıl bütünlük, kısmen muttasıl bütünlükle kısmen de nazari/tematik bütünlükle ortak paydada buluşmaktadır. Bundan dolayı biz de çalışmamızda *Kavâidü't-tedebbür*'deki munfasıl bütünlükle ilişkilendirilebilecek konuları, kategorik olarak yeni adlandırmalarla diğer iki bütünlük türleri içerisinde değerlendirdik. Şimdi araştırmamızın odak noktasını oluşturan *Kavâidü't-tedebbür*'deki Kur'an bütünlüğü arayışlarını ifade eden kısmın girişinde konuyla ilgili oluşturduğumuz bu yapıdan kısaca bahsetmek istiyoruz.

2. Meydânî'nin Kavâidü't-tedebbür Adlı Eserinde Kur'an Bütünlüğü Arayışları

Meydânî'nin *Kavâidü't-tedebbür* adlı eseri, Kur'an'ın kendi içerisindeki bağlantıları ve temel prensipleri üzerine odaklanan bir tefsir usulü çalışmasıdır. Eserde Kur'an ayetlerinin hem kendi iç bütünlüğü hem de diğer ayetlerle olan ilişkileri, çeşitli kurallar çerçevesinde ele alınan örnekler üzerinden değerlendirilmekte ve bu ilişkilere özel bir önem atfedilmektedir. Dolayısıyla çalışmamızın konusu oluşturan eserdeki seçili kaideler, yukarıda zikredilen Kur'an'ı anlamadaki metinsel bütünlüğün teorik zeminine dair sorgulama imkanı vermektedir.

Çalışmamızda tefsir usulünde bütünlük arayışları hakkında geliştirilen terminolojiyi kullanmakla beraber Meydânî'nin *Kavâidü't-tedebbür* isimli eserindeki konu ve örnekleri dikkate alarak bu terminolojiyi yeniden biçimlendirdik. Elbette zikredilen kaidelerin biçimlenen yeni başlıklarda toplanmaları tamamen bizim kanaatimiz ve tasarrufumuz olup müellifin bu konuda herhangi bir tasnifi bulunmamaktadır. Bu bakımdan eserin muhtelif yerlerindeki konuları benzerlik unsuru oluşturan bazı karinelerle bir araya getirmemizin öznel ve yoruma açık olduğu belirtilmelidir. Fakat *Kavâidü't-tedebbür*'de seçilen bu konuların geneline bakıldığında Kur'an'ı yorumlamada yöntemsel olarak bütünlük anlayışının tesisine yönelik bir çaba olduğu açıktır. Yukarıda da değinildiği üzere munfasıl bütünlük, hem ayetlerin bağlamla ilişkilendirilmesi yönüyle metin içi; hem de konu merkezli birliktelik oluşturmaları bakımından tematik bütünlüğün bir alt unsuru olarak değerlendirilmeye uygundur. Bu nedenle çalışmamızda mezkûr kavramın ayrı bir başlık altında ele almak yerine, kavramsal ve metodolojik tutarlılık adına daha kapsayıcı başlıklar altında incelenmesi tercih edilmiştir.

Zikredilen gerekçelere binaen munfasıl bütünlük kategorisinde ele alınan örneklerin bir kısmını "Mikro Düzeyde Metin İçi Anlamsal Bütünlük" başlığıyla ilk bölümde inceledik. Bu çerçevede, Kur'an'ın ayet ve sure düzeyinde gösterdiği mikro yapısal uyum ele alınacaktır. Ayetlerin siyak-sibak bağlamında değerlendirilmesi, lafız-mana ilişkileri, sure/ayet düzeyinde tema geçişleri ve metin içi kavramsal süreklilik bu bölümde odaklanacak temel unsurlar arasındadır. Ayrıca munfasıl bütünlüğün sure içi yakın ve uzak ayet ilişkilerini ele alan boyutu, bu bağlamda metin içi yapılarla birlikte değerlendirilecektir. Böylece, müellifin eserindeki örnek konular çerçevesinde sure içi anlam ilişkileri de bu başlık altında incelenecektir.

Çalışmamızın ikinci bölümünde ise *Kur'an'daki fikirlerin veya kavramların teorik olarak sistematize edilmesiyle kurulan tematik/nazari bütünlük ilkesi ele alınacaktır. Bu bütünlük algısı, munfasıl bütünlükteki münasebet konusu ve Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri yöntemini anımsatması nedeniyle tematik bütünlük başlığıyla değerlendirilecektir.* Kur'an'ın bütünlük yapısını anlamaya yönelik yaklaşımlardan biri olan tematik bütünlük, klasik tefsir yöntemlerinden ayrılarak, metni sırasal

bir yapıdan ziyade kavramsal ve konu merkezli bir perspektifle ele almaktadır. Bu başlık altında, Kur'an'da yer alan fikirlerin, kavramların ve temaların teorik düzlemde sistematize edilmesi, müellifin *Kavâidü't-tedebbür* adlı eserinde yer alan örnek konular ve kaideler doğrultusunda ele alınacaktır. Eserde farklı kaideler çerçevesinde temellendirilen bu yorumlar, Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri biçimindeki klasik metoda benzemekle birlikte, müellif bu yöntemi tema merkezli teorik bir okumaya dönüştürmektedir. Dolayısıyla tematik bütünlük yaklaşımı, yalnızca lafız ekseninde ilişkilendirmeye değil; aynı zamanda Kur'an'ın genel bütünlüğü içinde konu merkezli tutarlılık arayışına yöneliktir.^[13] *Halbuki klasik Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri, herhangi bir ayetin veya Kur'anî ifadenin bazı karinelerle birlikte benzeriyle yorumlanması olarak tanımlanmaktadır. Hatta bu tanımın çerçevesi oldukça geniş tutularak konulu tefsir yapmanın en önemli enstrümanı olarak görülmüştür.*^[14] Burada sunulan yöntem ise, klasik rivayet-dirayet ayrımını aşan, daha analitik ve sistematik bir tefsir zeminine işaret etmektedir. *Çünkü müellifin işlediği bu konular, tefsiri yapılmak istenen herhangi bir ayetin etrafında geliştirilen yorumlardan ziyade konu veya kavramlar etrafında bir araya getirilen Kur'an pasajlarının oluşturduğu bütünselliktir. Bizim çalışmamızın malzemesini oluşturan Meydânî'nin eserindeki seçili kaideler, tam da bu duruma örneklik oluşturmaktadır. Özellikle tematik bütünlük kısmında ele alacağımız konular, orijininde klasik Kur'an ilimleri edebiyatına hitap eder görünse de esasen Kur'an'ı anlama ve yorumlamada yöntemsel bütünlüğün örnekliğini sunmaktadır.*

2.1. Mikro Düzeyde Metin İçi Anlamsal Bütünlük

Tespit edebildiğimiz kadarıyla mikro düzeydeki bütünlükten kastımız eserin 2., 12., 17. ve 27. kaidelerinde ele alınan müellifin ayet ve sure içi ilişkilendirmelere dair yöntemsel analizleridir. Meydânî'nin bütünlük kapsamında ilk ele alacağımız kaideleri, ayetlerin tertibinin tevkîfliği kabulüne dayanmaktadır.^[15] Zira bu bölümlerde iki tür metinsel bağlam önemsenmektedir. Bunlardan biri 12. 17. ve 27. bölümlerde mikro düzeyde bütünlük sayılabilecek sureleri oluşturan ayetlerin nazmının ve lafzi ahenginin önemini ifade etmektedir. Diğeri ise 2. bölümde görüleceği üzere ayetlerin oluşturduğu surelerin tek bir çatı etrafındaki konu bütünlüğünü ele almaktadır.

2.1.1. Ayetlerin İçsel Tertibi ve Nazmı

Kur'an bütünlüğü denilince genellikle anlam bakımından ayetler arası kurulan ilişki akla gelmektedir. Fakat Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanmasında bağlamsal okumanın ilk adımı, bu ayet içi bütünlüktür. Zira bir ayetteki kelimeler, ayeti oluşturan cümlelerin unsurlarıdır. Meydânî, eserinin on ikinci kaidesinde Kur'an ayetlerinin kendi içerisindeki nazmı ve tertibine uygun olarak ele alınmasını konu edinmektedir. Müellife göre ayetlerin herhangi bir cümlesi veya kelimesinin öne alma veya geriye çekilmesi durumunda anlam sapması meydana gelmektedir.^[16] Bu durumda müellif, müfessirlerin anlamın kolaylaşmasını sağlamak adına savundukları takdim-tehir tarzındaki görüşlere sıcak bakmamaktadır. Örneğin, bazı müfessir ve dilbilimcilere göre *"Onların malları ve çocukları seni imrendirmesin. Allah bununla ancak onlara dünya hayatında azap etmeyi ve canlarının kâfir olarak çıkmasını istiyor."*^[17] ayetinde takdim-tehir bulunmakta olup ayetin takdiri, *"Dünya hayatında o inkar edenlerin malları ve evlatları seni imrendirmesin"* şeklindedir.^[18]

[13] Bu konudaki değerlendirmeler için bk. Sevim Gelgeç, *Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri Meselesi, Tarihsel Süreç-Sorunlar-Öneriler* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021), 190.

[14] Nurettin Çiftçi, *Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri* (Ankara: Fecr Yayınları, 2023), 145-147.

[15] Ali Galip Gezgîn, "Âyetler ve Sûreler Arasındaki Tenâsüb ile Sûrelerin Tertibinin Tevkîfliğinin Kur'an'ın Metin İçi Bağlamı Açısından Önemi," *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 30 (2018), 30-39.

[16] Meydânî, *Kavâidü't-tedebbür*, 207.

[17] *Kur'an-ı Kerim Meâli* (Erişim 10 Şubat 2025), et-Tevbe 9/55.

[18] Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberi, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 11/500-501.

Meydânî ise bu görüşü eleştirmekte ve ayette herhangi bir takdim-tehire gerek görmemektedir.^[19] Zira takdim-tehiri savunan müfessirler, mal ve evlat gibi şeylere lezzet duyulduğu halde bunların kafirlere dünyada azaba dönüşmesinin keyfiyetini anlayamamaktadırlar. Halbuki ayete göre o kafirlerin bu tür şeylerle azaba müstahak olması, onların büyük bir hırs içerisinde gönlünü dünyalık menfaatlara kaptırmaları ve ahireti unutmaları nedeniyledir. Bu uğurda katlanmak zorunda oldukları sıkıntılar da onların ayette vurgulanan azabı olmaktadır.^[20] Tam bu noktada Meydânî de, aynı kanaati paylaşmakta ve ayette herhangi bir takdim-tehire gerek duyulmadığını zikretmektedir. Buradan hareketle müellif genel olarak ayetlerin yorumlanmasında nazil olduğu nazım ve tertibe riayet edilmesini savunmaktadır.^[21] Kanaatimizce ayetteki anlaşılması gereken mefhum, klasik tefsir geleneğinin yorumuna uymaktadır. Zira ayette imrenilmesine gerek duyulmayan şey, kafirlere dünya nimeti olarak bahsedilenleri kapsamaktadır. Aynı durum, “*Onlardan bazı kesimlere, kendilerini sınamak için dünya hayatının süsü olarak verdiğimiz şeylere gözünü dikme*”^[22] ayetinde belirtilmektedir. Bu durumda Allah Teâlâ’nın uyarmayı dilediği mevzu, genel olarak evlat ve mal sevgisi değil, inkarcılara verilen dünya hayatındaki bu tür nimetlerin Müslümanlar için özentiye dönüşmemesidir. Buradan hareketle yönlemsel anlamda ayet içi bütünlüğü ispatlamaya yönelik geleneğe yapılan eleştiri, zorlama bir yorum olarak değerlendirilebilir.

2.1.2. Ayetlerin Muhtevasıyla Sonlarını İlişkilendirme

Kur’an-ı Kerim’in ayetlerinin başı ve sonu arasında anlam bağlantısı kurma çabası, klasik ve modern tefsir literatüründe sıkça karşılaşılan bir durumdur. Bu yaklaşım, özellikle ayet içi bütünlüğü ortaya koyma ve metnin kendi iç mantığını tesis etme gayesine yöneliktir. Müfessirlerin büyük çoğunluğu, ayetlerin lafzi ve bağlamsal akışı içerisinde meydana gelebilecek anlam boşluklarını gidermek veya zahiren görülen tutarsızlıkları izah etmek amacıyla bu tür yorumlara başvurmuştur. Özellikle bazı ayetlerin başında verilen bir hükümle sonunda zikredilen ilahi sıfatlar arasında ilk bakışta belirgin bir ilişki kurulamadığında, bu boşluğu telafi edici nitelikte özgün yorumlar geliştirilmiştir. Bu örnekler, Kur’an’da yalnızca tek tek ayetlerin değil, aynı zamanda ayet bütünlüğü içinde ilahi mesajın çok katmanlı yapısının da farkına varılması gerektiğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla ayet sonlarında yer alan bu tür ifadeler, metinsel bir süsleme veya tekrardan ibaret değil; bilakis Kur’anî anlatımın derinliğini ve anlam örgüsünü pekiştiren stratejik unsurlar olarak değerlendirilmelidir.^[23]

Meydânî, mezkûr eserinin on yedinci kaidesini bu konuya ayırmakta ve ayet sonlarında yer alan ifadeleri, mesajın kavranmasında temel bir unsur olarak değerlendirmektedir. Ona göre, Kur’an’ı anlamaya çalışan bir kimse, ayetin lafzi muhtevasıyla sonunda yer alan ilahi hüküm veya beyanlar arasındaki ilişkiyi gözetmelidir.^[24] Bu bağlamda müellif, el-En’âm ve Fussilet surelerinde hemen hemen aynı lafızlarla tekrar eden “*Eğer şeytandan gelen kötü bir düşünce seni dürtecek olursa, hemen Allah’a sığın. Çünkü O, işitendir, bilendir.*”^[25] ayetlerini örnek vererek beyani bir yoruma gitmektedir. Meydânî’ye göre, her iki surede de tekrar edilen bu ifade, Allah Teâlâ’nın kuşatıcı ilmiyle bağlantılı olarak sığınmanın gerekçesini ve sınırlarını ortaya koymakta; böylece hem ilahi bilgi vurgulanmakta hem de müminin hangi durumda, nasıl bir yöneliş sergilemesi gerektiği

[19] Meydânî, *Kavâidü’t-tedebbür*, 210.

[20] Bu görüşün detayı için bk. Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb İbnü’l-Kayyim el-Cevziyye, *İğâsetu’l-lehfân min maşâyî-di’s-seytân*, nşr. Muhammed Aziz Şems (Mekke: Dâru Âlimü’l-Favâid, 2011), 54-55.

[21] Meydani, *Kavâidü’t-tedebbür*, 211.

[22] Tâhâ 20/131.

[23] Abdullah Temizkan, “Âyet Sonlarında Yer Alan Esmâ-î Hüsnâ’da Takdim ve Te’hîr” *Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi*, ed. Mehmet Bilen vd. (Diyarbakır: Şarkiyet Vakfı, 2017), 514.

[24] Meydani, *Kavâidü’t-tedebbür*, 429.

[25] el-A’raf 7/200; Fussilet 41/36

belirlenmektedir. Zira ayetlerin sonunda Allah Teâlâ'nın hakkıyla işiten olarak nitelenmesiyle birlikte hakkıyla bilen olarak da vasfedilmesi, istiâzenin sadece dille değil kalple de yapılmasının gerekli olduğunu ifade etmektedir. Meydânî'ye göre her iki ayetin sonlarındaki bu ifade, ayetlerin mefhumuna dair fikir vermektedir. Mesela bu ayetlere göre Allah Teâla, müminin sığınmasında sadece ikrarını değil kalbindeki niyetini bilmektedir. Bu yüzden mezkûr ayetler çerçevesinde istiâzenin sadece zahiren lafızla değil bilinç düzeyinde gerekliliği söz konusudur.^[26] Meydânî tarafından ayet içi ilişkilendirme sadedinde yapılan bu yorum Fahreddin Râzî (öl. 606/1210) gibi beyani yorumu tercih eden müfessirlerde de görülebilmektedir. Râzî, el-A'raf suresindeki ayetle ilgili ilahi sıfatları dille yapılan sığınmanın kalpte şuurlu bir şekilde bulunmasıyla geçerli olacağına yormaktadır.^[27]

Ayetlerin sonunun kendi içerisinde ilişkilendirilmesine dair bir diğer örnek ise, “*Halbuki Allah'ın nimetini saymaya kalksanız onu sayamazsınız. Şüphesiz Allah; çok başlıyandır, çok merhamet edendir.*”^[28] ve “*O, İstedığınız şeylerin hepsinden size verdi. Eğer Allah'ın nimetlerini saymaya kalkışsanız sayamazsınız. Şüphesiz insan çok zalimdir, çok nankördür.*”^[29] ayetlerinde verilmektedir. Meydânî'ye göre en-Nahl suresindeki ayette müminler ve onların masiyetleri ön plana alınmaktadır. Zira ayetin sonunda Allah Teâlâ'nın bağışlayıcılığı ve merhameti vurgulanmaktadır. Müellife göre İbrâhîm suresindeki ayette ise küfür ehlinden bahsedilmesi nedeniyle ayetin sonunda insanoğlunun zalim ve nankörlüğü vurgulanmaktadır. Zira Kur'an'ı ve onun getirdiği ilkeleri reddedenler, inkarı tercih etmeleri nedeniyle Allah Teâlâ'nın nimetlerine karşı nankörlükte bulunmuş ve zulmü tercih etmiş olmaktadırlar.^[30] Meydânî'nin buradaki yorumu, her ne kadar ayet içi mantıksal ilişkilendirme açısından tutarlı görünse de ayetin siyak-sibakı açısından müminlerin kastedildiğini söylemek zorlama bir yorum olabilir. Zira ayetin öncesindeki ilahi beyanda yaratılanla yaratanın bir kabul edildiği, sonrasında ise Allah Teâlâ dışında tapınılan varlıkların acizliği ve insanların ancak bir tane ilahının olabileceği belirtilmekle birlikte şirk inancına karşı tenkitler yer almaktadır.^[31] Dolayısıyla ele aldığımız 18. ayetin sonundaki ifadelerden buradaki nasta müminlerin nankörlüğünden bahsedildiğine dair kesin bir delil bulunmamaktadır. Nitekim Mukâtil (öl. 150/767) ve Mâturîdî (öl. 333/944) gibi önde gelen müfessirler, pasaj bütünlüğünü dikkate alarak ayetin sonundaki bağışlayıcılık ve merhametle önceden şirk içerisindeyken tövbe edip iman edenlere hitap edildiğini zikretmektedirler.^[32] Esasen bu örneklerde Meydânî'nin ayet içi bütünlüğe önem verdiği görülebilir. Fakat müellif, buradaki örnekte ayet içi bütünlüğün mutlak tesisini göstermek adına siyak-sibak çerçevesinde bütünsel bakışı kaçırmaktadır. Bu durum, eserde Kur'an bütünlüğüne dair yöntemsel temelden yoksun, ön kabullere dayalı teorilerin sonradan seçilen örneklerle desteklenmeye çalışıldığını göstermektedir.

2.1.3. Ayetlerin Tertibindeki Lafzi Ahenk

Kur'an ilimleri literatüründe, ayetlerin tertibinin tevkîfî olduğu noktasında alimler arasında fikir birliği bulunmaktadır.^[33] Ayetlerin tertibindeki ahengi ele alan bu konu, münasebetü'l-Kur'an ilmi ve Kur'an'ın tertibiyle yakından ilişkilidir. Kur'an'da birbiri ardınca gelen nasslar arasındaki

[26] Meydani, *Kavâidü't-tedebbür*, 430.

[27] Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, (Beyrut: Dâru lhyâi't-Turâşî'l-Arabî, 1999), 15/436.

[28] en-Nahl 16/18.

[29] İbrâhîm 14/34.

[30] Meydani, *Kavâidü't-tedebbür*, 432.

[31] en-Nahl 16/17, 20, 22.

[32] Ebû'l-Hasen Mukatil b. Süleyman el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, nşr. Abdullah Mahmut Şehâte (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002), 2/462; Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, thk. Bekir Topaloğlu, Ahmed Vanlıoğlu (İstanbul: Mizan Yayınları, 2005), 8/92.

[33] Bedreddin Muhammed Zerkeşî, *el-Bürhân fî ulûmi'l-Kur'an*, thk. Ebu'l-Fadl Dimyatî (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006), 181; Davut Ağbal, *Tertîbu'l-Kur'an* (Ankara: Sonçağ Yayınları, 2021), 50-70, 142-159.

uyumu ele alan münasebet ilminin öngörüsüne göre, Kur'an'ın her bir parçası ve kelimesi arasında açık veya gizli birçok ilişki bulunmaktadır. Özellikle metinsel anlamdaki sıkı münasebet görüşü, ayet ve surelerin tertibinde hiçbir içtihadın olamayacağı anlayışıyla izah edilebilir. Kur'an ilimleri tarihindeki ayetlerin ve surelerin tertibine dair değerlendirme ve kanaatler bu arayışları hem kapsamakta hem de etkilemektedir.

Bu çerçevede Meydânî, tertibin önemli bir edebi yönünü 27. kaidede ele almaktadır. Müellife göre, bazı ayetler fasılalarla birbirinden ayrılabilirse bile sonraki gelenle birlikte okuyup değerlendirmemek manayı eksik bırakacaktır. Zira peş peşe gelen ayetlere bakıldığında aslında bunların mana olarak birbirini takip ettikleri fakat lafzi ahenk ve eda gereği fasılayla ayrıldığı görülmektedir. Mesajın anlam boyutu tamamlanmasa bile lafzi açıdan fasılalarla ayetlerin birbirinden ayrılması, Kur'an'ın nüzul sürecindeki Arap edebiyatının gereğidir. Bu durumda Kur'an'ın okuyuş keyfiyeti bakımından incelik ve sanatsal bir ahenk ortaya konulmaktadır.

Sözü edilen edebi sanat ve nazım, ilk inen Mekki surelerde ve kısa ayetlerde daha belirgin olmakla birlikte Medenî surelerde veya uzun ayetlerde aynı yoğunlukta bulunmamaktadır. Dolayısıyla Meydânî, ayetlerin tertibine dair oluşturmaya çalıştığı bu yöntemsel bütünlük anlayışına genel olarak uygun olması münasebetiyle kısa surelerden ve ayetlerden misaller getirmektedir. Zira kısa ayetlerde birbirini takip eden cümleler, seci'li ve sanatsal bir bütünlük oluşturmaktadırlar. Bu nitelikteki sureler ise genellikle Mekke'de nazil olanlardır. Örneğin müellife göre el-Mâûn suresinde geçen "Yazıklar olsun o namaz kılanlara ki"^[34] ayeti sonrasındaki cümlelerle irtibatlıdır. Zira sonrasındaki ayetler genel bir eleştiri ifadesiyle namaz kılanları vasıflandıran nasslardır. Müşriklerin özellikleri olarak anlatılan bu vasıflar, namazı gösteriş olarak kullananları ve yardıma bile engel olanları ifade etmektedir. Bu durumda müellife göre manayı sadece dördüncü ayetteki fasılaya aldanarak kesmek, anlamın oluşmamasına neden olacaktır. Buna rağmen ilahi hikmet gereği okunuş keyfiyeti açısından buraya fasıla konulmuştur.^[35]

Meydânî'nin burada kısa ve seci'li ayetlerdeki nazmı merkeze alarak anlam bütünlüğü kurma çabası dikkat çekmektedir. Ancak anlamı kesintiye uğratan fasılayı ilahi hikmetle açıklaması, lafzi estetiğin anlam bütünlüğünün önüne geçtiği izlenimini uyandırmaktadır. Bu noktada, söz konusu tercihin fasılaya dayalı bir nazım zorunluluğundan kaynaklandığı varsayılıyorsa, cahiliye dönemi şiirinde görülen zaruret kaynaklı lafzi müdahalelerle benzerlik arz ettiği söylenebilir.^[36]

Meydânî'ye göre aynı durum eş-Şuarâ suresindeki "Onlara, 'Allah'ı bırakıp da tapmakta olduklarınız nerede? Size yardım ediyorlar mı veya kendilerini kurtarabiliyorlar mı?' denilecek." ayetlerinde^[37] görülebilir. Burada ayetin sonundaki مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ ifadesi, bir sonraki ayetin başı olan مَنْ دُونِ اللَّهِ cümlesiyle birlikte okunduğunda anlam tamamlanabilmektedir. Müellife göre anlamın iki ayetin birleşimiyle oluşmasına rağmen pasaj bütünlüğünde ayetlerin sonuyla ilgili olarak lafzi ahengin oluşması adına ilgili yere fasıla girmiştir.^[38]

Müellifin dikkat çektiği ayet tertiplerindeki düzen, yöntemsel açıdan metin bütünlüğünü sağlama adına da önemli bir perspektif sunmaktadır. Bu yaklaşım, yalnızca estetik bir kaygıdan ibaret olmayıp, aynı zamanda Kur'an'daki anlam örgüsünün lafzi yapıyla nasıl desteklendiğine dair önemli bir göstergedir. Müellifin bu çerçevede yaptığı vurgu, Kur'an'da lafız ile mana arasında kurulan iç içe geçmiş yapının bir tezahürü olarak değerlendirilebilir. Elbette bu tür bir değerlendirme, ayetlerin tertibinin ilahi hikmete göre nazil olduğu yönündeki kabulün bir yansımasıdır.

[34] el-Mâûn 107/4.

[35] Meydani, *Kavâidü't-tedebbür*, 559.

[36] Harun Ögmüş, *Cahiliyye Döneminde Araplar* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 15-39.

[37] eş-Şuarâ 26/92-63.

[38] Meydani, *Kavâidü't-tedebbür*, 561-562.

Kur'an ayetlerinin gelişigüzel bir sıraya göre değil, ilahi bir hikmete binaen belirli bir bütünlük içerisinde tertip edildiğini esas almak, bu tür yorumların anlamlı ve sistematik bir zemine oturtulmasını mümkün kılmaktadır. Kanaatimizce, tertibin ilahi hikmete dayandığı kabulü, ayet sonlarında görülen ses uyumu, anlam pekişmesi ve tematik süreklilik gibi unsurlar üzerinden yapılan bütünlük yorumlarının sadece sübjektif kanaatlere değil, metodolojik tutarlılığa dayalı çıkarımlara dönüşmesini sağlamaktadır.

2.1.4. Surelerin Konu Bütünlüğü

Mikro düzeyde metin içi bütünlük bağlamında buraya kadar ele alınan meseleler, genellikle ayet içi dilsel bağlam ve ahengi ilgilendiren hususlardır. Ancak *Kavâidü't-tedebbür*'de mikro düzeydeki bütünlük kapsamında burada ele alınacak mesele, ayetin sadece kendi iç yapısıyla değil, aynı zamanda ait olduğu surenin bütünlüğü içerisindeki yeriyle ilişkilidir. Müellifin birinci kaidenin ilk bölümünde ve ikinci kaidede Kur'an surelerinin konu bütünlüğü başlıklarıyla dikkat çektiği temel nokta, sureleri teşkil eden ayetlerin yapısal ve tematik bütünlüğüdür. Meydânî'ye göre herhangi bir Kur'an suresi, içerdiği ayetler, cümleler ve bölümlerle birlikte tek bir konu etrafında şekillenmiş bir yapıdır. Müellif, bu bütünlüğü kusursuz şekilde dizilmiş mücevherlere veya birbirine bağlı halkalardan oluşan bir zincire benzetmektedir. Ayetler, bazen ardışık şekilde bu halkalarla birebir ilişki kurarken, kimi zaman da doğrudan surenin ana temasıyla bütünleşmektedir. Bir ayetin siyak ve sibakıyla doğrudan ilişki kurulamaması, onun surenin yapısında bağımsız bir ara pasaj oluşturduğu anlamına gelmemelidir. Zira bu gibi durumlar, yüzeysel bir bakışla fark edilemese de ilgili ayetin sure bütünlüğü içindeki yerini ve işlevini koruduğu gerçeğini ortadan kaldırmaz. Dolayısıyla Meydânî'ye göre Kur'an surelerinin yapısal ve tematik bütünlüğü göz ardı edilmeden tefsir edilmelidir. Her bir ayet, bu bütünlüğün uyumlu bir parçası olarak değerlendirilmelidir.^[39]

Meydânî'nin surelerin metin içi mutlak anlam bütünlüğünü savunan bu yaklaşımı, ayetlerin tertibiyle ilgili muhteva bütünlüğünden daha ileri bir boyutu göstermektedir. Esasen bu yaklaşım, Kur'an'ın terkip olarak mucizeliğini edebi açıdan ortaya koyma çabası olarak görülebilir. Zira kendisinden başka Kur'an veya Kur'an ilimleriyle ilgilenen ulema da metin içi bütünlüğü ispatlama noktasında benzer görüşler ortaya koymaktadırlar.^[40] Bu görüşlerin ortak yönü, Kur'an'ın terkip yönünden mucize olduğunu vurgulamak maksadıyla onu bütünlük arz eden bir organizmaya benzetmek ve parçalarının birbirinden ayrılamayacağını; aksi takdirde anlamın bozulacağını düşünmektir. Bu çerçevede Kur'an'ın harflerinden surelerine ve genel bütünlüğüne kadar metinsel olarak birbirine uyumlu olmayan en küçük bir parçanın dahi olamayacağı savunulmaktadır. Kur'an'ın metnine dair bu bakış açısı, metnin mutlak bir tenasüp oluşturduğu kabulüne dayanmaktadır. Elbette ki bu dayanak, ayetlerin tertibinin tevkîfî olduğu kabulüyle doğrudan ilişkilidir. Bu anlayışa göre mushafın yazılı metin tertibi esas alınarak sure içi bütünlüğü oluşturan tüm ayetler birimler halinde siyak ve sibakıyla irtibatlandırılmakta ve yapısal bir bütünlük vaat edilmektedir.^[41]

Meydânî, sure içi bütünlüğü ele aldığı eserinin bu bölümünde bazı örnekledirmelerde bulunmaktadır. Bu örneklerin genellikle mekkî surelerden seçilmesi dikkat çeken ilk hususlardandır. Ayrıca bu örneklerin Kâf, Yûsuf ve er-Rahman sureleri için de geçerli olabileceğini savunurken^[42]; bunun aksi bir tutum olarak el-Bakara gibi uzun surelerde bu teorik zeminin örneklemine sunamaması göz önünde bulundurulmalıdır.

[39] Meydânî, *Kavâidü't-tedebbür*, 27-28.

[40] Musa Bilgiz, *Ayetler ve Sureler Arasındaki Münasebet-Sait Havva Örneği*- (Ankara: Araştırma Yayınları, 2006), 12-16.

[41] Nasr Hamid Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, çev. Mehme.t Emin Maşalı (Ankara: Otto Yayınları, 2013), 227.

[42] Meydânî, *Kavâidü't-tedebbür*, 29.

Müellifin öncelikle er-Ra'd suresinin konu bütünlüğüne odaklandığı görülmektedir. Ona göre bütün Kur'an'ın bütünü gibi er-Ra'd suresi de kökü, dalları ve yapraklarıyla birlikte ahenkli bir ağacı andıran bütünlük arz etmektedir. Fakat müellifin ilgili bölümde verdiği örneğin, sure bütünlüğünü genel olarak ortaya koyma noktasında eksiklerinin olduğunu söylemek mümkündür. Zira Meydânî, bu bölümde teorik olarak ortaya koyduğu sure bütünlüğünü örneklendirmek yerine neredeyse tek tek ayetleri açıklayarak siyak-sibak çerçevesinde izahlar yapmaktadır. Müellife göre surelerin unsurlarının dizilişi manaların da birbirine bağlılığını sağlamaktadır. Bu çerçevede sure, muhteva olarak 29. ayetten öncesi ve sonrası olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Müellifin ortaya koyduğu bütünlük algısında, surenin bu iki ana bölümü birbiriyle irtibatlandırılmakla birlikte; bu bölümlerde kendi içerisinde ara cümle kabilinden ayetler de bulunmakta olup metnin mutlak bütünlük arz ettiği savunmak zorlama bir yorum olabilir. Mesela er-Ra'd suresinde ilk ayette surenin öneminden bahsedilen girişten sonra^[43] Allah Teâlâ'nın ilim ve kudretinin betimlendiği ayetler sıralanmaktadır. Ardından ahiretin imkanının ispatı ve müşriklerin Kur'an'da çokça zikredilen mucize beklentisi şeklindeki argümanlarının eleştirildiği beşinci ve yedinci ayetler gelmektedir. Sonrasında ise gök gürlemesinin tesbihi gibi kevnî delillerle Allah Teâlâ'nın kudretinin vurgulanmasına geri dönülmektedir. Surenin bu bölümüyle birlikte konu tekrar değişmekte ve duanın sadece Allah Teâlâ'ya yapılabileceği vurgulanmaktadır. Sonrasında surenin ilk ayetlerinde tekrar zikredilen Allah Teâlâ'nın kozmolojik olaylardan hareketle varlığının ve kudretinin ispatlanmasına dönülmektedir.^[44] Surenin buradan sonra yirmi dokuzuncu ayete kadar inananları bekleyen ahiretteki nimet ve müjdelerle inkar edenleri bekleyen ceza ve akıbet betimlenmektedir. Fakat arada yirmi yedinci ayette tekrar müşriklerin mucize beklentisine yönelik söylemlerin tenkidine yer verilmektedir.^[45]

Surenin buraya kadar olan bölümü hakkında aralarda var olan anlam geçişlerine rağmen birtakım yorum ve ilişkilendirmelerle bir metinsel bütünlük oluşturulabilir. Nitekim müellifin ayetlerle ilgili madde madde açıklamaları bundan ibarettir.^[46] Fakat sadece bazı ilişkilendirme ve tevillerle ortaya konulabilecek bu yorumların metnin kendisinde var olan mutlak bir bütünlük gibi arz edilmesi kanaatimizce son derece öznel kabul olacaktır. Nitekim bu anlamsal ilişkilendirmeler, başka bir bakış açısı ve gruplandırmalarla da sağlanabilir. Mesela surenin buraya kadar olan kısmı okunduğunda tek bir parça gibi düşünmek yerine beşinci ayete kadar tevhidin delillerinden, buradan on ikinci ayete kadar müşriklerin küstah söylem ve taleplerine karşı verilen cevaplardan, sonrasında tekrar ilahi kudretin tevhide delaletinden ve en sonunda da yirminci ayetten itibaren müminlere verilecek ödül ve müşriklere yapılan uyarıdan bahsedildiği düşünülebilir. Sonuç olarak bu konuda net bir bütünlük olgusundan bahsedilemeyeceği gibi özneliğin de göz ardı edilemeyecek mahiyette olduğu bilinmelidir.

Görüldüğü üzere, metinsel bağlam ve siyak-sibak ilişkilerine dair yapılacak irtibatlandırmalar, kaçınılmaz olarak özneliğe içermektedir. Zaten münasebet ilmine dair yapılan bu ve benzeri ilişkilendirmelerin tamamen nesnel olması beklenemez. Ayrıca, sure içi münasebetlerin mushaf tertibi esas alınarak yapıldığı da göz önünde bulundurulmalıdır. Özellikle tek seferde nazil olmayan uzun surelerde bütünlüğün sağlanabilirliği tartışmalıdır. Çünkü 23 yıllık bir süreçte, farklı olaylar ve durumlara bağlı olarak nazil olan ilahi kelamın birimlerini, bugünkü tertibe göre tek bir defada oluşmuş gibi değerlendirip bu surelerde mutlak bir bütünlük aramak, bazı uzun sureler açısından zorlama tevیل ve ilişkilendirmelere yol açabilmektedir. Zira Kur'an metni, nazil olduğu

[43] er-Râ'd 13/1-7.

[44] er-Râ'd 13/13-17.

[45] er-Râ'd 13/17-29.

[46] Meydânî, *Kavâidü't-tedebbür*, 32-33. Müellifin er-Râ'd suresindeki konu bütünlüğünü ortaya koyduğu şema için bk. *Kavâidü't-tedebbür*, 39.

dönem itibarıyla planlı ve bütünlüklü bir yazılı metinden ziyade, sözlü kültür geleneğine ait bir forma sahiptir. Ayetlerin inişinde, ilahi hikmetin dikkate aldığı temel unsur, öncelikle doğrudan muhatapların mesajı anlayabilmesidir. Dolayısıyla Kur'an, nazil olduğu dönemde muhatapları için sadece bir kitaptan ziyade hitap olarak hayatın içinde etkin ve dinamik bir rol üstlenmiştir.^[47] Ancak Kur'an'ın metin olarak mutlak bütünlüğünü savunan bir kısım araştırmacılar, bu olguyu onun ebedi bir mucizesi olarak yorumlamaktadırlar.^[48] Ayrıca modern dönemde hem batıda hem de İslam dünyasında yapılan araştırmalarda, Kur'an birimlerinin mutlak bütünlüğü varsayımıyla hareket edilmektedir. Bu çerçevede, ayetlerin ve surelerin nüzulüne dair tarihsel veriler göz ardı edilmekte ve Kur'an metninin bütünlüğü salt dilsel ve akli ilişkilendirme kriterleriyle ispatlanmaya çalışılmaktadır.^[49]

Meydânî'nin sure bütünlüğünü ortaya koymaya çalıştığı diğer bir örneği el-Kıyâmet suresiyle ilgilidir. Surenin genel içeriği, kısa ve etkileyici cümlelerle dinin ana muhtevasını ifade eden kıyamet ve ahiret ahvalinden oluşmaktadır. Meydânî'nin hem bu başlıkta hem de sure içerisindeki irtibatı savunduğu ilk başlığın ilgili kısmında belirttiği üzere surenin ortasında konu bütünlüğüne aykırı gibi görünen ara cümle niteliğinde bir pasaj yer almaktadır.^[50] Hz. Peygamber'in vahyi alışı esnasında unutma veya kaybolma endişesiyle Cebrail'in kıraatinin bitişini beklemeden diliyle kıraate eşlik etmesi üzerine uyarı mahiyetinde gelen "*Onu çarçabuk almak için dilini kımlatma. Şüphesiz onu toplamak ve okumak bize aittir. O halde, biz onu okuduğumuz zaman, onun okunuşuna uy. Sonra onu açıklamak da bize aittir.*" ayetleri, surenin genel konu bütünlüğü içerisinde bir ara açıklama gibi durmaktadır.^[51] Hemen hemen tefsir geleneğinin her dönemde yer alan açıklamalara göre bu kısım, Resûlullah'ın vahiy geldiğinde onu anında ezberlemek gayesiyle telaşla tekrar ederek dilini oynatması gibi hususi bir sebebe binaen nazil olmuştur.^[52] Meydânî de, surenin yedi pasajdan oluştuğunu ileri sürerek mezkûr bölümünü istisna olarak değerlendirmektedir. Müellife göre ahiret ahvalinden bahseden bir surede terbiye amacı güden böyle ara cümleler, istisna kabilinden değerlendirilmeli ve metnin bütünlüğünü zedeleyici bir unsur olarak görülmemelidir.^[53]

Meydânî'nin küçük bir sureyi bu kadar fazla kısımlara ayırması, sure bütünlüğüyle ne derece mantıklı tutarlılık oluşturduğu ayrı bir tartışma konusu oluşturmaktadır. Bununla birlikte 16-19. ayetleri arasındaki bölümü muhteva birliğine aykırı biçimde parçacı yaklaşarak ara cümle şeklinde değerlendirmesi, kanaatimizce oluşturmaya çalıştığı metodolojik Kur'an bütünlüğü bakımından çelişki doğurmaktadır. Oysa müellifin bunu tefsir literatüründe yoğunlukla tercih edilen rivayet ve bilgiler dışında metinsel bağlam açısından değerlendirmesi bütünlük tasavvuru açısından daha doğru olurdu. Nitekim söz konusu ayetlerin rivayet edilen bilgiler dışında bu şekilde anlaşıldığı da vakidir. Buna göre zikredilen ayetler surenin bütünlüğüyle uyum arz edecek şekilde inkar edenlere hitap etmektedir. Bu yoruma göre ayetteki uyarı, vahyi alırken sergilediği acelecilikten ötürü Hz. Peygambere yönelik değil, surenin başından beri süregelen tartışma doğrultusunda küfür üzere ölenlerin kıyamet günü yaşayacağı dehşete dair bir tehdit mahiyetindedir. Dolayısıyla metinsel bütünlük dikkate alınırsa bu ayetlerin ahiret ahvaline dair konuşmaların yersizliği şeklinde anlaşılması da mümkündür. Bu durumda ayetteki dilini kıpırdatmanın yasaklanmasının muhatabı, artık ahiret gününde masiyete dair işlediği amellerin karşılığını göreceği ve konuşmasının hiçbir

[47] Süleyman Gezer, *Sözlü Kültür'den Yazılı Kültüre Kur'an* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2024), 249- 295.

[48] Muhammed Abdullah Draz, *en-Nebe'ü'l-azim nazaratun cedide fi'l-Kur'an* (Mısır: Matbaatu's-Saide, 1960), 184.

[49] Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, 228, 237.

[50] el-Kıyâmet 75/16-21.

[51] Meydânî, *Kavâidü't-tedebbür*, 16-17, 43.

[52] Taberi, *Câmiu'l-beyân*, 23/500; Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesir Dimeşkî, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-azîm*. nşr. Sami b. Muhammed Selâme (Beyrut: Dâru Tayyibe, 1999), 7/435; Ebu'l Âlâ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, çev. İsmail Bosnalı vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 6/537.

[53] Meydânî, *Kavâidü't-tedebbür*, 17.

faidasının olmadığı cehennem ehli inkarcı kişidir. Zira aynı durum, kafirlerin hesap gününde kendilerini savunmak maksadıyla çabalarının yersizliği sadedinde başka ayetlerde de^[54] ifade edilmektedir. Bu durumda her iki ayetin ortaya koyduğu çerçevede dünya hayatındaki amellerin bitimiyle birlikte kafirler için kendilerini savunmak maksadıyla yaptıkları konuşmaların hatta dillerini kıpırdatmalarının bile boşuna olacağı ifade edilmektedir.^[55] Bu çerçevede incelediğimiz ayetlere şu şekilde mana verilebilir: “(Ey inkarcı!) Sen artık (amel defterinde belirtilen hakkındaki hükmü) telaşla okumak için dilini boşa kıpırdatma. (Bütün o yaptıklarını) derleyip okumak bizim işimizdir. Sana bu (amel defterini) okuduğumuzda sen sadece kabul et. Sonrasında (itiraz halinde) bunları açıklamak da bize aittir.” Ayete bu şekilde bir mana takdirinde bulunulması, aynı zamanda suredeki ana konunun ahiret tasvirinden oluşması nedeniyle müellifin ortaya koymaya çalıştığı bütünlük teorisini destekleyici mahiyettedir.

Meydân’ın bu ve benzeri başlıklar altında sunmaya çalıştığı bütünlük arayışındaki örneklerde kendisiyle çelişen bir yöntem takip ettiği gözlemlenmektedir. Aktarılan bilgilerden anlaşılacağı üzere müellif, sure bütünlüğünün teorik imkanına dair örneklemine genellikle kısa surelerden seçmektedir. Burada müellifin ele aldığı örnekler bakıldığında bunların mufassal ve mesânî surelerden^[56] oluştuğu görülmektedir. Bunlarda da sure bütünlüğünü tesis edici mahiyete bir bakış açısı yerine yukarıda da işlendiği üzere sureleri küçük parçacıklara ayırarak neredeyse her bir ayet münferiden işlenmektedir. Müellifin konu sonunda ise bu pasajları yöntemsel bir bütünlük altında somut bir şekilde ortaya koyamaması oluşturmaya çalıştığı bütünlükten ziyade klasik mevzi’î tefsir metodunu andırmaktadır. Zira müellif, sözü edilen kısımların içeriğine dalmakta hatta çoğunlukla bu kısımlardaki ayetleri tek tek ele alarak parçacı bir yaklaşım sergilemektedir. Halbuki surelerin muhteva bütünlüğünü tesis etmeyi vadettiği bir kaidede örnek kabilinden ele aldığı sureleri kısımlara ayırarak açıkladıktan sonra bu kısımlar arasında ilişki kurarak bütünsel somut bir veri sunması beklenirdi. Bu konuda daha somut örnekler sergileyebilen araştırmacılar bulunmaktadır. Örneğin Hamîdüddin el-Ferâhî (öl. 1863-1930), akli ve nakli delillerle surelerin nasıl tek bir konu (amûd) etrafında birleştiğini örneklerle işlemektedir.^[57] Yine modern dönemde batıdaki bazı objektif araştırmalarda sure bütünlüğünün daha somut verilerle ele alındığı görülebilmektedir. Bu çalışmalarda Kur’an bütünlüğü, sadece yöntembilimsel bir söylem olmaktan ziyade uygulamalı bir örneklik teşkil etmektedir. Örneğin Neal Robinson, Kur’an metninin keşfine dair bir çalışmada surelerin içerisinde karmaşık ve dağınık gelen birçok pasajın arasındaki uyumu ortaya koymak maksadıyla öncelikle sureleri bir takım hitap tarzları altında ele almakta ve sonrasında bu alt başlıklardan yapısal bir sure bütünlüğü tesis etmeye çalışmaktadır. Ayrıca bu teoriyi sadece ilk mekkî surelere uygulamakla yetinmeyip Kur’an’ın en uzun suresi hakkında yapı, ses ve anlam açısından kurgu oluşturmakta ve yapısal olarak surelerin insicamını savunmaktadır.^[58] Yine M. Mir, Zahniser, Raymond Farrin ve Nevin Reda gibi modern dönem Kur’an araştırmacıları, tematik ve simetrik açıdan surelerde bütünlüğün imkanını araştırmış ve el-Bakara suresi gibi uzun metinsel bölümleri belli kısımlarda ele aldıktan sonra merkez-tema anlayışından hareketle uygulamalı olarak incelemekten çekinmemişlerdir.^[59]

Kanaatimizce Kur’an surelerinin tamamında mutlak bir bütünlük olduğunu iddia etmek abartılı bir yaklaşım olabilir. Zira bu iddia, ilahi hikmet gereği 23 yıllık bir zaman diliminde olguyu

[54] en-Nahl 16/84.

[55] Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 30/726-727.

[56] Abdulhamit Birişik, “Sûre”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim: 12 Mayıs 2025).

[57] Orhan Güvel, *Hamîdüddîn el-Ferâhî ve Kur’an’ı Yorumlama Metodu-Kur’an Surelerinde Yapısal ve Teorik Bütünlük*- (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2020), 348-353.

[58] Neal Robinson, *Discovering the Qur’an: A Contemporary approach to a veiled text* (London: SCM Press, 1996), 162-169, 201-222.

[59] Ersin Kabakçı, *Çağdaş Batı Literatüründe Kur’an Metnine Yaklaşımlar-Metin Bütünlüğü Arayışları*- (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 218-307.

dikkate alarak nazil olmuş ilahi hitabın beşer ürünü bir metin gibi zımnen kabul edilmesini ortaya koymaktadır. Metnin oluştuğu tarihin verilerini göz ardı ederek metnin sınırsız istinbata kapı aralamasına dayanan bu düşünce, bazen de zorlamalı ilişkilendirmeleri beraberinde getirmiştir. Zaten bütün Kur'an surelerinin tek bir defada inmediği ve dolayısıyla yapısal bir bütünlük arz etme zorunluluğu olmadığı akıldaki tutulması gereken önemli bir noktadır. Özellikle müellifin nazil oluşu uzunca bir zaman dilimini kaplayan ve bu yüzden de mutlak metinsel insicamın kurulmasını zorlaştıran uzun surelerde örneklem oluşturmaktan kaçınması, Kur'an'ın vahyedilmesine dair bu olgusal durumla açıklanabilir. Dolayısıyla Kur'an'ın nüzul keyfiyetine dair özelliği, müellifin ortaya koymaya çalıştığı sure bütünlüğü teorisinin mutlak kabulünün önünde önemli bir engel olarak durmaktadır.

2.2. Tematik Bütünlük

Meydânî'nin Kur'an'da yer alan herhangi bir konuyla ilgili ayetleri ilişkilendirerek birlikte ele alması, tematik bütünlük başlığı altında değerlendirilecektir. Önceki bölümde, siyak-sıbak ve münasebet ilmi çerçevesinde ortaya çıkan bütünlük ilişkilerini ele almış bulunmaktayız. Bu bölümde ise Kur'an'ın muhtevasını oluşturan ana konular esas alınarak, daha genel ve sistematik bir perspektiften bütünlük olgusu, Meydânî'nin yaklaşımı üzerinden incelenecektir. Kur'an'ın konusal (nazari) bütünlüğüne dayanan bu yaklaşımda, mushaf tertibine dayalı klasik sıralamadan ziyade, belirli bir konu etrafında derlenen ayetlerin oluşturduğu tematik yahut simetrik bütünlük vurgusu öne çıkmaktadır. Bu bağlamda Meydânî, ilgili ayetleri sadece lafzi benzerlikleri temelinde değil; içerik, maksat ve anlam bütünlüğü bakımından da bir araya getirerek, Kur'an'ın içsel tutarlılığına dayalı bir okuma biçimi geliştirmeye çalışmaktadır. Bu çerçevede gerek İslam dünyasında gerekse batıda yapılan modern dönem Kur'an araştırmalarında söz konusu yaklaşımın popülerlik kazandığı söylenebilir. Örneğin 1980'ler öncesine kadar batıda yapılan araştırmalarda Kur'an'ın dağınık bir metin olduğu olgusu hakimken daha sonrasında onun geç antik dönemden günümüze uzanan ve tematik bütünlüğü olduğu varsayılan edebi bir metin olarak tanımlandığını görmekteyiz.^[60] Aynı şekilde İslam dünyasında nazım ve benzeri teorilerle Kur'an'ın surelerini veya tamamını nazari perspektiften bütünsel birimler (amûd/unities) olarak değerlendiren örnekler görmek mümkündür.^[61]

Çalışmamızın bu bölümünde *Kavâidü't-tedebbür*'ün metin içi bütünlüğe dair ele alacağımız başlıkları, ayet veya sure kapsamından ziyade Kur'an'ın tümüne dair bütünlük arayışını ele alan kısımlar olacaktır. Dolayısıyla çalışmamızın örnekleminde buradan sonraki bütünlük, metin içi bağlamın dizgesel boyuttan tematik boyuta geçişi olarak da değerlendirilebilir. Bu çerçevede *Kavâidü't-tedebbür*'de birinci, altıncı ve sekizinci kaidelerdeki inceleyeceğimiz bu konularda herhangi bir ayetteki beyanın Kur'an'ın geneliyle irtibatı, Kur'an'daki bazı tekrarların varlığının hikmeti ve benzer konulardaki ayetler arasında nesh olgusunun imkanı işlenmektedir.

2.2.1. Kur'anî Bir İfadenin Kur'an'ın Geneline Dair Benzer Beyanlarla Rasyonel İlişkisi ve Anlamsal Bütünlüğü

Kavâidü't-tedebbür'de tematik bütünlük adına ilk ele alacağımız başlık, aynı zamanda eserin de ilk kaidesi olan ve konunun en geniş çerçevesini oluşturan kısmıdır. Müellif bu kaidede Kur'an'da geçen bir ifade veya cümlenin içerisinde bulunduğu sureden Kur'an'ın tümüne varan makro düzeyde irtibatını savunmaktadır. Meydânî'ye göre Kur'an'da geçen herhangi bir beyan, muhteva olarak onunla bütünlük arz eden diğer beyanlarla ilişkilendirildiği takdirde tüm unsurlarıyla

[60] Kabakcı, *Kur'an Metnine Yaklaşımlar*, 167-290.

[61] Abdülhamit Birışık, "Kur'an'da İç Bütünlük: Islâhî'nin Tefsir Yöntemi", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 6/11 (Aralık 2001), 70-74; Güvel, *Hamîdüddîn el-Ferâhî ve Kur'an'ı Yorumlama Metodu*, 348-353.

anlaşılabilecektir. Bu noktada müellif iki tür ilişkilendirmeden söz etmektedir ki bunun bir ayağını sure içi bütünlük oluşturmaktadır. Konuyla ilgili değerlendirmesini kitabın ikinci kaidesinde detaylı bir şekilde incelemesi nedeniyle ayrıntılara girmemektedir. Eserin ilk kaidesinde özellikle üzerinde durulan konu ise, Kur'an'da geçen herhangi bir ayet veya ifadenin Kur'an'ın diğer yerlerinde geçen beyanlarla ilişkilendirilmesi üzerinedir. Müellife göre herhangi bir ayetle ilgilenen ve onu anlamaya çalışan birinin öncelikle Kur'an'a dair konuyla ilgili diğer nasları gözden geçirmesi gerekmektedir. Zira ona göre ayetteki cüzi anlam, diğer Kur'anî beyanlarla bütün olduğu temellendirmesine dayanmaktadır. Bu temellendirme tefsir ilminde Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri şeklinde bilinen ve sıklıkla uygulanan yöntemi andırmaktadır. İlk olarak İbn Teymiyye'nin (öl. 728/1328) teorik zeminini oluşturduğu kabul edilen bu yöntemde^[62] lafız ekseninde kurulan bağlantının öne çıktığı söylenebilir.^[63]

Meydânî'nin oluşturmaya çalıştığı yöntem, klasik Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri biçimindeki anlayışından bir ölçüde farklılık arz etmektedir. Zira müellifin ortaya koymaya çalıştığı yöntem, bir ayeti başka bir ayetle anlamak yerine konuyla ilgili ayetlerin bir araya getirilmesini ifade etmektedir. Klasik Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri yönteminde bütünlükten kastedilen genellikle lafız eksenli bir ilişkilendirme yöntemidir. Bizim burada ele aldığımız ve kastettiğimiz bütünsellik algısı ise, modern dönemdeki konulu tefsir girişimlerinde uygulandığı üzere konu veya kavramlar etrafında bir araya getirilen Kur'an pasajlarının oluşturduğu bütünselliktir. Mesela Meydânî, Müslümanların yalnızca Allah'a dayanıp güvenmeleri gerektiğine dair Kur'an'daki vurguları bir araya getirerek bu ilkeyi ön plana çıkarmaktadır. Eserinde, dördü mekkî, ikisi medenî olmak üzere bu konuyu ele alan altı ayete yer verilmektedir. Mekkî ayetlerde ortak tema, izzet ve şerefin yegâne kaynağının Allah olduğudur.^[64] Müellifin bu ayetleri belirlerken "izzet" kavramını esas aldığı görülmektedir. İlgili ayetlerde, müşriklerin izzet ve şerefi dünyevî güçlerde aramaları eleştirilmekte; buna karşılık, gerçek izzetin yalnızca Allah'a yönelmekle elde edilebileceği vurgulanmaktadır. Bu bağlamda, iman edenlerin manevi direncini artırmayı hedefleyen bu ayetler, aynı zamanda geleceğe dair müminlere izzet ve üstünlük vaadinde bulunmaktadır. Böylece, şirk inancının temelsizliğine dikkat çekilmekte ve Kur'an'ın farklı bölümlerinden yapılan atıflarla bu hakikat pekiştirilmektedir.^[65]

Müellifin Kur'anî bir ifadeyi, Kur'an'ın genelindeki benzer beyanlarla rasyonel bir ilişki içerisinde ele aldığı medenî ayetler iki taneyle sınırlıdır.^[66] Bu bölümde de, mekkî ayetlerde olduğu gibi, "izzet" kavramı belirleyici bir ölçüt olarak öne çıkmaktadır. Her iki ayet de Medine döneminde meydana gelen tarihi ve toplumsal olaylar bağlamında nazil olmuştur. Müellife göre, Allah'ın müminlere yönelik yardım ve izzeti, Bedir Savaşı'na kadar somut olarak tecelli etmemiştir. Bu süreçte, bazı Yahudilerin müşriklerle iş birliği yaparak Müslümanların mağlup olacaklarına dair bir algı oluşturmaya çalışmaları, toplumsal baskıyı artırmıştır. İşte bu algıyı kırmak ve müminlerin moral direncini yeniden tesis etmek amacıyla, müellifin ilk sırada ele aldığı ayetler en-Nisâ Suresi'nden seçilmiştir.^[67] Meydânî'nin konuyla ilgili ayetleri mekkî-medenî şeklinde nüzul tertibini esas alarak yaklaşması nas-olgu ilişkisini ortaya koymak bakımından önemlidir. Böylece Kur'anî bütünlüğü sadece ifade benzerlikleri veya kavramlar üzerinden gerçekleştirme hatasına düşmemektedir. Bununla birlikte ayetlerin nazil olduğu ortama dair aktardığı bilgilerde formasyon eksikliği bulunmaktadır. Zira surenin ikinci ayetinde yer alan yetimlerle ilgili haklar ve koruyucu naslar, hicretten sonra yaşanan birçok savaştan ötürü dul ve yetim kalan insanların

[62] Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Mukaddime fi Usûli't-Tefsîr* (Beyrut: Mektebetü'l-Hayât, 1980) 39.

[63] Sevim Gelgeç, *Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri Meselesi*, 187.

[64] Yûnus 10/65; Meryem 19/81; Fâtır 35/10; es-Sâffât 37/171-175.

[65] Meydânî, *Kavâidü't-tedebbür*, 19-26.

[66] en-Nisâ 4/138-139; el-Münâfikûn 63/8.

[67] Meydânî, *Kavâidü't-tedebbür*, 25.

varlığına bağlanmaktadır. Dolayısıyla bu ve benzeri değerlendirmelere delil teşkil eden rivayetlerden ötürü surenin el-Ahzâb suresinden hemen sonra nazil olduğu kabul edilmiştir. Ayrıca bu ayetlerin Benî Kurayza Yahudilerinin cezalandırılmasına yönelik indirildiği rivayetleri dikkate alındığında bu tarihlendirmenin Hendek savaşına tekabül ettiği bilinmektedir.^[68] Dolayısıyla söz konusu pasajda yerilen münafıkların veya Yahudilerin Bedir savaşından çok sonra yaşanan olaylara yönelik bir beyan olduğu ortaya çıkmaktadır.

Meydânî'ye göre, Kur'an'ın nüzul süreci boyunca hem Mekke hem de Medine döneminde indirilen ayetlerin tamamı, içerik ve tema bakımından birbiriyle eksiksiz ve mutlak bir irtibat içindedir. Bu ayetlerin her biri, indirildikleri sureler içerisinde bağlamlarına uygun olarak yer almakla birlikte, aynı zamanda Kur'an'ın genel söylemiyle güçlü bir bütünlük arz etmektedir. Müellifin ortaya koyduğu analiz, Kur'an'daki tematik sürekliliği ve vahyin parçacı değil, bütüncül bir yapıya sahip olduğunu ortaya koyma çabasını yansıtmaktadır. Bu yaklaşım doğrultusunda, farklı zaman ve bağlamlarda nazil olmuş ayetler arasında hikmet merkezli bir tamamlayıcılık ilişkisi kurulmaya çalışılmakta; böylece vahyin, zaman içinde indirilen parçalarının anlam bütünlüğü içerisinde değerlendirilebileceği gösterilmektedir. Ne var ki, münecemen nazil olan ilahi hitabın birimlerini, tek seferde inmiş gibi ele alarak Kur'an'ın tamamında modern edebi metinlerde rastlanabilecek türden mutlak ve dizgisel bir insicam aramak, metinsel yorumun tekdüzelikten uzaklaşmasını sağlasa da beraberinde tarihsel anakronizm riskini barındırmaktadır. Bu nedenle, Kur'an'ın nüzul sürecinin, tarihsel bağlamının ve tedriciliğinin göz ardı edilmediği bir bütünlük arayışı sürdürülmelidir.

2.2.2. Kur'an'da Birbirini Tekrar Eden Naslarda Tekâmül Anlayışı

Kur'an'da, genellikle aynı söz veya ifadelerin aynı bağlamda yinelenmesi anlamına gelen tekrarların varlığı, belirli amaçlara hizmet eden bir olgu olarak kabul edilmektedir. Amaçları açısından tekrarlara bakıldığında en önde gelen hususun teyit/te'kid olduğu görülmektedir. Bu anlayışa göre Kur'an'daki tekrarların maksadı i'caz gereği anlamın veya dikkat çekmenin kuvvetlendirilmesidir.^[69] Fakat Kur'an'ın yorumlanmasında bütünselliği önemseyen Meydânî, eserinin altıncı kaidesinde bu konunun sırf pekiştirmeye yönelik değerlendirilmesine itiraz etmekte ve tekrarların sadece klasik bilgilerden hareketle açıklanmasını sığgörüşlülükle suçlamaktadır. Zira ona göre Kur'an'daki tekrarlar, aynı zamanda birbirini tamamlayıcı naslar olup daha önce zikredilmiş olsa bile her bir Kur'anî beyanın yeni bir muhteva tesis ettiğini kabul etmek tekrarları sadece tekitten ibaret görmekten daha evladır.^[70]

Müellifin eserinde konuyla ilgili olarak incelediği on bir örnek bulunmaktadır ve bunlardan öne çıkan birisi, takva kelimesinin kullanımıyla ilgilidir. Bu meyanda müellif, üç ayeti örnek göstererek metnin bütünselliği çerçevesinde bunların birbirlerini tamamladığını düşünmektedir.^[71] Bazı müfessirlerin de benzer şekilde, bu üç ayeti Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri bağlamında, aynı anlam ekseninde değerlendirdikleri görülmektedir. Bu değerlendirmelerde, özellikle takva kavramı etrafında şekillenen ortak temaların, Allah'a karşı sorumluluk bilinciyle hareket eden kimselere ilahi rehberlik ve içsel bir sezgi olarak yansıdığına işârî anlamda dikkat çekilmektedir.^[72] Ancak müellif, bu ayetleri sadece ortak kavramsal içeriğe dayalı bir tasnife tabi tutmakla kalmamakta; her birini bağlamsal yerleşimi doğrultusunda değerlendirmektedir. Bu doğrultuda el-Bakara

[68] İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-hadis*, çev. Vahdettin İnce. vd. (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2014), 6/72.

[69] Celaleddin Abdurrahman es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim, (Kahire: Heyetü'l-Misriyyetü'l-Âmme, 1974), 3/223-226.

[70] Meydani, *Kavâidü't-tedebbür*, 67-68.

[71] el-Bakara 2/282; el-Enfâl 8/29; el-Hadîd 57/28.

[72] Abdülkerim Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, haz. İbrâhim Besyûnî (Mısır: Heyetü'l-Misriyye, 2009), 1/619.

surelerinden getirilen ilk örnek, borç ilişkilerinde gözetilmesi gereken kurallara dair getirilen detaylı yükümlülüklerin takvayla olan ilişkisine işaret etmektedir. Burada takva, yalnızca bireysel bir bilinç değil, toplumsal güvenin tesisi açısından temel bir ilkedir. el-Enfâl suresine ait ikinci ayet ise, muttakilerin sahip olacağı olumlu özellikleri vurgulamaktadır. Müellif, doğrudan ifade etmese de ayetin nüzul bağlamını dikkate alarak, Bedir Savaşı ve sonrasında ganimet paylaşımı etrafında gelişen memnuniyetsizlikleri bertaraf etmeye yönelik bir bilinç inşasının hedeflendiğini ima etmektedir. Bu durumda takva, sadece bir ruhsal tutum değil, aynı zamanda kriz anlarında toplumsal bütünlüğü koruma amacı taşıyan ilahi bir yönlendirme olarak okunmaktadır.^[73] Son olarak, müellifin Ehl-i kitaba yönelik bir hitap olarak değerlendirdiği Hadîd suresindeki ayet, muhtemelen pasajın bağlamında yer alan peygamberlere ve Ehl-i kitaba yönelik atıflardan hareketle yorumlanmıştır. Bu çerçevede, ayette geçen takva çağrısı, Ehl-i kitaba yönelik bir sorumluluk hatırlatması niteliği taşımakta; onların imana yönelmeleri durumunda, bu bilinçli tercihin uhrevî karşılığında büyük bir sevaba nail olacakları ifade edilmektedir.^[74]

Meydânî'nin takva kavramına dair ele aldığı örnekler, metinlerin siyakı bakımından makul açıklamalar içermekle birlikte, bu ilişkilendirmelerin büyük ölçüde kelimenin lafzi düzeyine dayanan karinelerden ibaret olduğu görülmektedir. Ancak müellifin iddia ettiği gibi Kur'an'ın bütünlüğünü temellendiren anlam bağlantılarını tek başına bu karineler üzerinden kurmak yeterli bir yaklaşım değildir. Nitekim söz konusu çalışmada, takva kelimesinin geçtiği ayetlerin her birinin ortaya koyduğu yapı ve anlam örgüsünün, bütüncül bir kavram haritasına dönüştürülerek temellendirildiği söylenemez. Kur'an'da çok yoğun bir şekilde işlenen bu kavramın yalnızca üç ayet üzerinden değerlendirilmesi, hem yöntemsel açıdan sınırlı bir yaklaşımı yansıtmakta hem de yapılan yorumların parçacılığını ortaya koymaktadır. Bu durum, müellifin tekrarlanan ifadeler ve kavramlar arasında kurmaya çalıştığı bütünlük anlayışını zayıflatmakta ve teorik zeminde bir tutarsızlık meydana getirmektedir. Özellikle tekrarların Kur'an'daki anlam sürekliliği içinde birbirini tamamlayan unsurlar olduğu yönündeki iddia, örnek olarak seçilen ayetlerde yeterince açıklığa kavuşturulamamıştır. Zira her bir ayet, kendi bağlamsal bütünlüğü içerisinde değerlendirildiğinde, daha çok pasaj düzeyinde anlam birliği sergilemekte, tematik bütünlük açısından ise Kur'an'ın genel yapısına dair bütüncül bir ilişki ağını ortaya koyamamaktadır. Bu çerçevede değerlendirildiğinde, Meydânî'nin Kur'an'ın genelinde var olduğunu ileri sürdüğü tematik bütünlük teorisinin, seçilen örnekler üzerinden pratikte yeterince işlevsellik kazanamadığı söylenebilir. Teorik olarak iddia edilen bütünlük anlayışı ile örnekler üzerinden sergilenen yaklaşım arasında açıklayıcı ve bağlayıcı bir köprü kurulamamış, böylece lafzi düzlemde kalan yorumlar, kavramsal bütünlük kurma iddiasıyla örtüşmeyen bir tefsir yöntemi olarak karşımıza çıkmıştır.

Konunun işlevsellik kazanacağını düşündüğümüz en makul veri, kıssalara dair örnekler olabilir. Zira Kur'an'ı yazılı bir metnin oluşturulma sürecinden hareketle değerlendiren ulemanın ekseriyeti kıssaların tekrarıyla ilgili en önde gelen hususiyetin belagat veya üslup açısından olduğunu zikretmektedirler.^[75] Bu kapsamda Meydânî de, Kur'an'ın farklı surelerindeki Hz. Musa kıssası anlatımının oluşturduğu tekrar üzerinden konuyu örneklendirmektedir. Konu, burada zikredilen örnekler dışında Kur'an'ın birçok suresinde geçmekle birlikte müellif, muhtemelen ardışık olmaları münasebetiyle en-Neml ve el-Kasas surelerinde anlatılan kıssanın sadece tekrar değil, hikmetli bir tamamlayıcılığın eseri olduğunu vurgulamaktadır. Daha önce nazil olan en-Neml suresinde kıssanın anlatımı daha kısa ve öz bir biçimde, vahyin geldiği ilk anın ruh haline odaklanarak sunulur. Kıssaya Hz. Musa'nın dönüş yolunda ailesine Meydânî'nin verdiği manaya

[73] İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 5/345-348.

[74] Meydani, *Kavâidü't-tedebbür*, 71-73.

[75] Erdoğan Baş, *Kur'an'ın Üslûbu ve Tekrarlar* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2003), 94; Ertuğrul Aydın, "Kur'an-ı Kerim'de Kıssaların Tekrar Edilme Sebepleri", *Tafsir* 3/2 (Kasım 2023), 137-158.

göre “Ateşin sıcaklığını hissediyorum” şeklindeki ifadesiyle başlanması, okuyucunun kendisini doğrudan olayın içerisinde hissetmesini sağlamaktadır. Kıssa, el-Kasas suresinde ise Hz. Musa'nın bebekliğinden başlamak suretiyle Mısır'dan çıkışı ve Medyen'de evlenmesi gibi geniş bir anlatım çerçevesiyle sunulmaktadır.^[76] Böylece birinci surede zikredilmeyen veya mücmel kalan bazı hususlar açıklığa kavuşturulmuş olmaktadır.^[77] Ayrıca kıssalarla ilgili söz konusu ayetlerin anlatım biçimlerinin de karşılaştırıldığı görülebilmektedir. Müellife göre en-Neml suresindeki ayette “*Hani Musa, ailesine 'ondan size bir haber veya ısınmanız için ateş getireceğim' demişti.*” şeklinde kesinlik ifadesi kullanılmaktayken; lafzen benzerlik arz eden el-Kasas suresindeki ayette aynı ifadenin, “*Umuyorum ki size getireceğim.*” şeklinde zikredilmesi,^[78] ihtiyat söylemi olarak değerlendirilmektedir.^[79] Ayrıca el-Kasas suresinde Hz. Musa'nın, konuşma konusundaki yetersizliğini dile getirmesi ve kardeşi Harun'u yanında yardımcı istemesi, Hz. Musa ile Firavun arasındaki tartışmalı diyalogun aktarımı ve denizde boğulma hadisesinin anlatımı gibi detaylara yer verilmesi, her iki surede bulunan kıssanın tekrar amacından ziyade tekamülü ifade etmesi bağlamında değerlendirilmektedir.^[80] Sonuçta Meydânî, kıssaların farklı surelerdeki varyantlarının didaktik, bağlamsal ve belâgat açısından bir bütün oluşturduğunu vurgulamaktadır. Ona göre bu tür anlatımlar tekrar değil, mütekamil kıssalar olarak değerlendirilip her anlatımın diğerinin eksik bıraktığı noktayı tamamlayarak bütünsel bir hikmet ortaya koyduğu düşünülmelidir. Böylece Kur'an'daki kıssalar, yer, zaman ve muhatap farklılığına göre şekillenen çok boyutlu bir tebliğ mekanizması olarak okunmalıdır. Görüldüğü üzere kıssalardaki tekrarlar, klasik belagat mantığını ve sadece Kur'an'ın yazılı formunu esas alan alimler gibi müellif tarafından da birer fesahat ve belagat örneği olarak değerlendirilmektedir.

Kur'an'daki tekrarları, dinamik bir süreç yerine bağımsız ve durağan bir yazılı metin gibi algılayan bu yaklaşımın söz konusu tekrarlar hakkında tatmin edici bir açıklama sunması güç görünmektedir. Farklı zaman ve mekanlarda çeşitli hadiseler üzerine nazil olmuş ilahi vahyin birimlerini birbirine mutlak olarak insicamlı yazılı bir metin gibi anlayan bakış açısında tekrarlar, klasik belagat mantığında birbirleriyle farklı düzlemlerde ilişki ağına sahip parçalar olarak okunmaktadır. Özellikle kıssalardaki tekrarlar amacın edebi açıdan çarpıcı bir belagat niteliği olduğu kaydedilmiştir. Ancak bu bakış açısı, Kur'an'ı yazılı bir form olarak gören okumanın bir sonucu olup yazınsal metinlerin okuma alışkanlıklarıyla değerlendirildiğinde herkes için aynı evrensel sonucu doğurmayabilir. Halbuki kanaatimizce edebiyat ve hitabette şifahi geleneğin yoğun olarak kullanıldığı bir ortamda tekrarların hitabın dinamiğinde olağan bir akış olduğu düşünülmelidir. Nitekim Arapların farklı maksatlarla sözlerinde tekrarı bir üslup olarak kullandıkları aktarılmaktadır.^[81] Kanaatimizce tekrarları nüzul dönemi hitabetinin alışkanlıklarıyla değerlendirmek, onları bir problem olmaktan çıkarmaktadır. Aksi takdirde bu tekrarlar nüzul sürecindeki müşrikler için önemli bir koz olarak kullanılırdı. Bu konuda herhangi bir itirazın veya karalamanın bulunmaması Arapların günlük sözlü kültürlerinde tekrar kullanımının bir vaka olduğunu göstermektedir. Bu açıdan konuya yaklaşıldığında Meydânî'nin tekrarları Kur'an'ın nüzul dönemindeki dinamik sürecini göz ardı ederek yazılı metinsel formunu esas alan klasik edebiyattan hareketle değerlendirmeye çalıştığını düşünüyoruz. Bununla birlikte, sözlü gelenek vurgusu önemli olsa da Kur'an'ın pek çok ayette kendisini bir kitap olarak tanıtmaması,^[82] göz ardı

[76] Krş. en-Neml 27/7-14; el-Kasas 28/3-49.

[77] Meydânî, *Kavâidü't-tedebbür*, 121-124.

[78] Krş. en-Neml 27/7; el-Kasas 28/29.

[79] Meydânî, *Kavâidü't-tedebbür*, 125.

[80] Meydani, *Kavâidü't-tedebbür*, 130.

[81] Emrah Dindi, “Kur'an'daki Tekrarların Nüzul Dönemi Arapların Dili Kullanım Âdet ve Edebi Zevkleriyle İlişkisi”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 27/2 (Aralık 2023), 582-584.

[82] el-Bakara 2/1-2; Yûsuf 12/2; en-Nahl 38/29.

edilmemelidir. Dolayısıyla Kur'an, hem hitap hem de kitap niteliği taşıdığından, onun metinsel hususiyetleri hakkında yazılı metin formuna uygun değerlendirmeler yapılmasını doğal bir durum olarak karşılıyoruz.

2.2.3. Kur'an Bütünlüğünde Neshin İmkânı

Meydânî'nin tematik olarak Kur'an bütünlüğü anlayışıyla ilişki ağı tesis ettiği bir diğer konu, eserinin sekizinci kaidesinde bulunmaktadır. Burada müellif, nesh teorisindeki klasik tartışmalara değinmek yerine Kur'an'ın bütünlüğüyle okunduğunda bu teorinin çoğunlukla geçersiz kalacağını savunmaktadır. Biz de tefsir usulü edebiyatında neshle ilgili tartışmalar yerine^[83] Kur'an bütünlüğü içerisinde konunun imkânını inceleyeceğiz. Meydânî, sekizinci kaide başlığını nâsih-mensûh nazariyesi yerine bütüncül Kur'an okumaları olarak kurgular. Onun asıl amacı klasik nesh tartışmasını burada işlemek yerine; Kur'an'ın tefsirinde parçacı değil, sistemli ve anlam bütünlüğüne dayalı bir okumayı savunmaktır. Müellife göre, nesh anlayışının temelindeki problem, ayetlerin bağlamdan kopuk bir şekilde yüzeysel çatışma ilişkisiyle ele alınmasıdır. Oysa ayetler ancak nüzul-olgu ilişkisi çerçevesinde muhatap durumları gözetilerek ve diğer ayetlerle birlikte okunarak anlaşılmalıdır. Bu durumda birbiriyle ilişkili olan ve öncekinin hükmünü iptal eder gibi görünen her ayet aceleci bir tutumla nesh kategorisi içerisinde değerlendirilmemelidir. Dolayısıyla ona göre nesh, Kur'an tefsirinde başvurulması gereken asli bir yöntem değil, ancak istisnai durumlarda başvurulabilecek zaruri bir açıklama biçimidir. Bu yüzden eğer iki ayet arasında görünürde bir çelişki varsa bu ancak onların bağlamından kopuk okunmasından kaynaklanmaktadır.^[84]

Meydânî, bu konunun örneklemini medenî surelerdeki cihada yönelik ayetlerce nesh edildiği düşünülen "*Dinde zorlama yoktur*."^[85] ayeti üzerinden oluşturmaktadır. Müellife göre bazı sığ düşünceliler bu ifadenin kıtal/cihat ayetlerince^[86] nesh edildiğini düşünürken müdakkik bilginler ise buradaki ifadenin itikadi bir gerçeğe tekabül ettiğini ve iman-küfür ikileminde bireyin iradesindeki hürriyete işaret etmesinden dolayı her zaman geçerli olduğunu savunmaktadırlar.^[87] Müellif de ikinci kategorideki alimlerle fikir birliği içerisinde ayetin herhangi bir hüküm değişikliği ifade etmediğini ve muhkem olduğunu kabul etmektedir. Meydânî'ye göre birtakım gerekçelerle savaş makul bulunmuş olup bunların hiçbirisi dini kabulde irade ve kudreti zorlayıcı tesirin olmadığı gerçeğine işaret eden nassla çelişmemektedir. Dolayısıyla ayete Kur'an bütünlüğü çerçevesinde bakıldığında muhteva ve teorik zemin açısından mensuh olduğuna dair bir bulgu koymak zordur.^[88]

Esasen meseleye bütünlük algısından hareketle bakıldığında kıtal ayetlerinin, dinde zorlamayı yasaklayan bu ayeti değil, belirli tarihsel ve stratejik süreçlerde ortaya çıkan zorunlulukları düzenlediği düşünülebilir. Ayrıca ayetlerin indiği dönemde Hz. Peygamber'in gayrimüslimlerle ilişkisi tebliğ-savaş-anlaşma-yaptırım esaslı safhalarda süregelmiştir.^[89] Kur'an'daki savaşla ilgili ayetler, bu safhaların her biriyle bağlantılı olarak zaman-mekan bağlamında gerekli görüldüğünde emredilen düzenlemelerdir. Bu bağlamda kıtal ayetleri, ilke değil, duruma özgü çözümler sunan müdahaleler olarak okunmalıdır. Buna karşılık, Bakara Suresi'nin 256. ayeti, bu geçici stratejilerin

[83] Klasik ve modern dönemde nesh teorisine yaklaşımlar hakkında detaylı bilgi için bk. Recep Turan, *Tefsir Usûlünde Ehl-i Sünnet ve Şia Mukayesesi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022), 352-379; Nurullah Denizer, "Türkiye Tefsir Akademisinde Nesh Literatürü ve Neshin Aktüel Değeri", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 23 (Haziran 2024), 255-385.

[84] Meydani, *Kavâidü't-tedebbür*, 139-140.

[85] el-Bakara 2/256.

[86] Bu ayetlerden bazıları için bk. el-Bakara 2/216; el-Enfâl 8/39; et-Tevbe 9/5,12, 29, 73, 123.

[87] Ayetle ilgili nesh iddiaları hakkında detaylar için bk. Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *Nâsihü'l-Kur'an ve mensûhu*, haz. Ebû Abdullah el-Âmilî (Beyrut: Şirketü Ebnâi, 2001), 1/93-94.

[88] Meydani, *Kavâidü't-tedebbür*, 144-145.

[89] Ahmet Küçük, "Kur'an'da İkraah Kavramı ve Dinde Zorlama Meselesi", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 9/2 (Eylül 2009), 35.

ötesine geçen evrensel bir prensibi ortaya koymaktadır. Bu durum, söz konusu ayetin mensuh olmadığını ve evrensel düzlemde hukukî ve ahlâkî bir temel ilkeyi temsil ettiğini göstermektedir.

Sonuç

Kur'an'ın hem lafzi yapısının hem de anlam örgüsünün bütünlük arz ettiği yönündeki kanaat, klasik ve modern tefsir usulünde önemli bir mesele olarak ele alınmıştır. Ancak bu çeşitlilik zaman zaman yöntemsel dağınıklığa yol açmaktadır. Bu çalışmada Meydânî'nin Kur'an'ın anlaşılmasına katkı sunmak amacıyla muhtelif kaideleri işlediği *Kavâidü't-tedebbürî'l-emsel* isimli eseri örneğinde ortaya çıkan Kur'anî bütünlük türleri, içeriksel yakınlıkları ve işlevsel kesişimleri dikkate alınarak yapılandırılmıştır. Bu doğrultuda bütünlük üzerine yapılan tasniflerde zikredilen munfasıl bütünlük, ayrı bir başlık olmaktan ziyade mikro düzeyde metin içi bütünlük ve tematik bütünlük çerçevesinde değerlendirilmeye uygundur. Böylece hem ayet ve surelerdeki dizgisel yapı hem de konu merkezli tematik örgü daha tutarlı biçimde analiz edilebilmektedir.

Bütünlüğe dair zikredilen terimler çerçevesinde Meydânî'nin *Kavâidü't-tedebbürî'l-emsel* adlı eserinde ortaya koyduğu kaideler esas alınarak yapılan bu çalışma, Kur'an'ın bütüncül bir perspektifle değerlendirilme çabasını analiz etmiştir. Meydânî'nin yaklaşımı, nüzul sürecinde farklı zaman ve bağlamlarda inmiş ayetler arasında hikmet temelli bir tamamlayıcılık ilişkisi kurarak, metinler arası tematik sürekliliği ispatlama amacına yöneliktir. Bu doğrultuda müellif, ilgili başlıklarda örneklendirilen ayetleri bazen yer aldığı surenin iç bağlamı bazen de Kur'an'ın genel anlam örgüsüyle irtibatlı olarak ele almaktadır. Böylece Kur'an'ın iç tutarlılığına dayalı bir okuma zemini inşa etmeye çalıştığı tespit edilmiştir.

Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanmasında müspet anlamda bir çağrışım ifade eden bu yaklaşımın bazı yönleri ise eleştiriye açıktır. Özellikle Meydânî'nin, Kur'an'ın tamamında modern edebi metinlerde görülen türden dizgisel ve mutlak bir insicam araması, metinsel yorumun tekdüzelikten uzaklaşmasını sağlasa da tarihsel anakronizm tehlikesini beraberinde getirmektedir. Zira Kur'an'ın sadece metinsel değil aynı zamanda tarihsel ve sosyolojik verilerle örülmüş bir nüzul sürecine sahip olması, mutlak ve istisnasız bir metinsel bütünlük iddiasını sınırlandırmaktadır. Nitekim müellifin, sure içi bütünlüğe dair açıklamalarda bulunurken özellikle uzun surelerden örnek vermekten kaçınması, söz konusu bütünlüğün her durumda açık ve kesintisiz bir şekilde ortaya konulamayacağını zımnen kabul ettiğini göstermektedir. Dolayısıyla Kur'an'ın yorumlanmasında mutlak metinsel bütünlük iddiası yerine, bağlamsal uyumu esas alan ve metnin iç dinamiklerine duyarlı bir okuma biçimi tercih edilmelidir.

İlahi kelamın nüzul süreci içerisinde oluşan yapısal ve tarihsel özelliklerini göz ardı ederek Kur'an bütünlüğünü teorik düzeyde sabitlemek, kimi zaman zorlamalı ilişkilendirmelere zemin hazırlamaktadır. Bu çerçevede Meydânî'nin yöntemi, anlam merkezli ve tematik bir okuma için önemli imkanlar sunsa da, tarihsel bağlamı ihmal etmeyen, tedriciliği dikkate alan daha esnek ve çok boyutlu bir bütünlük anlayışının gerekliliğini de ortaya çıkarmaktadır. Böylelikle onun yaklaşımı, Kur'an bütünlüğü tartışmalarında dikkate değer katkılar sağlamakta; ancak tek yönlü okumalara kapı araladığı ölçüde eleştirel değerlendirmeyi de zorunlu kılmaktadır. Bu nedenle Meydânî'nin görüşleri, hem metodolojik açıdan ufuk açıcı bir çaba olarak görülmeli hem de gelecekteki bütünlük çalışmalarına daha dengeli ve kapsamlı bir zemin hazırlayacak şekilde yeniden yorumlanmalıdır.

Kaynakça

- Abacı, Harun. "Kavâidü't-tedebbürî'l-emsal li kitâbillah (Kur'an-ı Kerim'i Tefekkür Etmenin Kuralları)." *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Dergisi* 13/23 (Haziran 2011), 321-332.
- Açıkgenç, Alpaslan. "Tefsir Usulünde Bütünlük Sorunu (Uygulamalı Bir Çalışma Denemesi)". *İslâmî Araştırmalar* 3/3 (1989), 95-101.
- Albayrak, Halis. "Tefsir Usulünde Bütünlük Sorunu Adlı Makalenin Düşündürdükleri ve Farklı Bir Yaklaşım". *İslâmî Araştırmalar* 3/3 (1989), 203-219.
- Aydın, Ertuğrul. "Kur'an-ı Kerim'de Kıssaların Tekrar Edilme Sebepleri". *Tafsir* 3/2 (Kasım 2023), 62-77.
- Baş, Erdoğan. *Kur'an'ın Üslûbu ve Tekrarlar*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2003.
- Bilgiz, Musa. *Ayetler ve Sureler Arasındaki Münasebet Sait Havva Örneği*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2006.
- Birişik, Abdülhamit. "Kur'an'da İç Bütünlük: Islâhî'nin Tefsir Yöntemi". *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 6/11 (Aralık 2001), 59-90.
- Birişik, Abdulhamit, "Sûre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim: 12 Mayıs 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sure>
- Çalışkan, Necmettin. *Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî ve Tefsîri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Çiftçi, Nurettin. *Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri*. Ankara: Fecr Yayınları, 2023.
- Damian Cox-Marguerite La Caze - Michael P. Levine. "Integrity". *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Erişim: 18 Nisan 2025. <https://plato.stanford.edu/entries/integrity/>
- Denizer, Nurullah. "Türkiye Tefsir Akademisinde Nesh Literatürü ve Neshin Aktüel Değeri". *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 23 (Haziran 2024), 355-385. <https://doi.org/10.16947/fsmia.1499532>.
- Derveze, İzzet. *et-Tefsîru'l-hadis*. çev. Vahdettin İnce. 7 Cilt. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 1. Basım, 2014.
- Dindi, Emrah. "Kur'an'daki Tekrarların 7. Yüzyıl Arapların Dili Kullanım Âdet ve Edebi Zevkleriyle İlişkisi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 27/2 (Aralık 2023), 576-591. <https://doi.org/10.18505/cuid.1325682>.
- Ebû Zeyd, Nasr Hamid. *İlahî Hitabın Tabiatı*. çev. Mehmet Emin Maşalı. Ankara: Otto Yayınları, 2013.
- Gelgeç, Sevim. *Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri Meselesi Tarihsel Süreç Sorunlar Öneriler*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021.
- Gezer, Süleyman. *Sözlü Kültür'den Yazılı Kültüre Kur'an*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2024.
- Gezgin, Ali Galip. "Âyetler ve Sûreler Arasındaki Tenâsüb ile Sûrelerin Tertîbinin Tevkîfliliğinin Kur'an'ın Metin İç Bağlamı Açısından Önemi". *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 30 (2018), 1-47.
- Güvel, Orhan. *Hamîdüddîn el-Ferâhî ve Kur'an'ı Yorumlama Metodu-Kur'an Surelerinde Yapısal ve Teorik Bütünlük*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2020.
- İbn Kesir, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'ani'l-azîm*. nşr. Sami b. Muhammed Selâme. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Tayyibe, 2. Basım, 1999.
- İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdulhalim. *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*. Beyrût: Dâru Meketebeti'l-Hayât, 1980.

- İbnü'l-Cevzî, Abdurrahman b. Ali. *Nâsîhü'l-Kur'an ve mensûhuhu*. nşr. Ebû Abdullah el-Âmilî. Beyrut: Şirketü Ebnâi, 2001.
- İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb. *İğâsetu'l-lehfân min maşâyidi's-şeytân*. nşr. Muhammed Aziz Şems. Mekke: Dâru Âlimü'l-Favâid, 1. Basım, 2011.
- Kabakçı, Ersin. *Çağdaş Batı Literatüründe Kur'an Metnine Yaklaşımlar-Metin Bütünlüğü Arayışları*. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.
- Kanik, İsa. "Kur'an'ı Anlamanın İlkeleri: Abdurrahman Habenneke el-Meydânî Örneği". *Turkish Studies* 13/2 (2018), 457-466.
- Kur'an-ı Kerim Meâli*. Erişim 10 Şubat 2025. <https://kuran.diyaret.gov.tr/>.
- Kuşeyrî, Abdülkerim b. Abdülmelik. *Letâifü'l-İşârât*, haz. İbrâhim Besyûnî. 3 Cilt. Mısır: Heyetü'l-Mısriyye, 3. Basım, 2009.
- Küçük, Ahmet. "Kur'an'da İkrâh Kavramı ve Dinde Zorlama Meselesi". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 9/2 (Eylül 2009), 25-42.
- Mâturîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed es-Semerkindî. *Te'vilâtü'l-Kur'an*. thk. Bekir Topaloğlu, Ahmed Vanlıoğlu vd. 18 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınları, 1. Basım, 2011.
- Mevdûdî, Ebu'l Âlâ. *Tefhîmu'l-Kur'an*. çev. İsmail Bosnalı vd. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2012.
- Meydânî, Abdurrahman Hasan Habenneke. *Kavâidü't-tedebbürî'l-emsal li kitâbillâhi azze ve celle*. Şam: Dâru'l-Kalem, 4. Basım, 2009.
- Kur'an-ı Anlamanın Kaideleri*. çev. Mehmet Yolcu-Ahmet Yolcu. İstanbul: Yarın Yayınları, 2018.
- Mukâtil b. Süleyman, Ebû'l-Hasen el-Belhî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. nşr. Abdullah Mahmut Şehâte. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 2002.
- Öğmüş, Harun. *Cahiliyye Döneminde Araplar*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâşî'l-Arabî, 1. Basım, 1999.
- Robinson, Neal. *Discovering the Qur'an: A Contemporary approach to a veiled text*. London: SCM Press, 1996.
- Sıcak, Ahmet Sait. *Kur'an Tefsirinde Öznellik*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. 3 Cilt. Kahire: Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1974.
- Şâtıbî, Ebû İshak. *el-Muvafakat fî usûli's-şerâ*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1997.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*. nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 25 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 1. Basım, 2001.
- Temizkan, Abdullah. "Âyet Sonlarında Yer Alan Esmâ-İ Hüsnâ'da Takdîm ve Te'hîr" *Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi*. ed. Mehmet Bilen vd. Diyarbakır: Şarkiyet Vakfı, 2017.
- Turan, Recep. *Tefsir Usûlünde Ehl-i Sünnet ve Şia Mukayesesi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022.
- Yıldırım, Akif. "Kavâidüt-Tefsîr'e Dair Kaide Eleştirisi: Habenneke El-Meydani Örneği". *Bahkesir İlahiyat Dergisi* 15 (Haziran 2022), 201-224.
- Yüksek, Muhammed İsa. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Bağlam Bilgisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed. *el-Bürhân fî ulûmi'l-Kur'an*. thk. Ebu'l-Fadl Dimyatî. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2018.



Ömer Nasuhi Bilmen'in Tefsirinde Müşkilü'l-Kur'ân'a Yaklaşımının İncelenmesi

Yahya Arslan

<https://orcid.org/0000-0002-0774-1755>

Dr. Öğr. Üyesi, Çankırı Karatekin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı, Çankırı, Türkiye

<https://ror.org/011y7xt38>

yahyaarslan58@hotmail.com

Atıf Bilgisi:	Arslan, Yahya. "Ömer Nasuhi Bilmen'in Tefsirinde Müşkilü'l-Kur'ân'a Yaklaşımının İncelenmesi". <i>İslami İlimler Dergisi</i> 41 (Kasım 2025), 177-196. https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1708007 .
Makale Türü:	Araştırma Makalesi
Etik Beyan:	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. (Bu makale, 27-28 Mayıs 2024 tarihinde "Maveraünnehir'den Anadolu'ya Hadis ve İlim/İrfan Geleneği Uluslararası Sempozyumu"nda sunulan "Ömer Nasuhi Bilmen'in Tefsirinde Müşkilü'l-Kur'ân'a Yaklaşımının İncelenmesi" adlı sözlü bildirinin geliştirilmiş ve genişletilmiş halidir.)
Etik Kurul İzni:	Araştırma için herhangi bir etik onay veya bilgilendirilmiş onam gerekmemektedir.
Geliş Tarihi:	28 Mayıs 2025
Kabul Tarihi:	09 Eylül 2025
Yayın Tarihi:	30 Kasım 2025
Hakem Sayısı:	Bir İç Hakem – En Az İki Dış Hakem
Değerlendirme:	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Benzerlik Taraması:	Yapıldı - intihal.net
Çıkar Çatışması:	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman:	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Etik Bildirim:	dergiislamiilimler@gmail.com
Lisans:	CC BY-NC 4.0

Öz: Ömer Nasuhi Bilmen (öl. 1391/1971), Kur'ân-ı Kerîm'in anlaşılması ve tefsir edilmesi noktasında incelenmesi gereken önemli bir âlimdir. İslami ilimlerin hemen her alanında geniş bir müktesebata sahip olan Bilmen, önemli bir tefsir olan Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâl-i Âlîsi ve Tefsiri adlı eserinde de Ulûmü'l-Kur'ân'a dair çeşitli izahlarda bulunmuş ve önemli bilgiler sunmuştur. Bilmen'in bu ilimler içerisinde ele aldığı konulardan biri de Müşkilü'l-Kur'ân ilmidir. Müşkilü'l-Kur'ân, Kur'ân-ı Kerîm'in bazı âyetleri arasında ilk bakışta ihtilaf ve zıtlık varmış gibi görünen, esasında ise herhangi bir tenakuzun bulunmadığını ifade eden ilmidir. Müşkil ifadelerin Kur'ân-ı Kerîm'de bulunma sebeplerinin ise konu ihtilafı, hakikat ve mecaz ihtilafı, fiilin faile isnadı noktasındaki ihtilaf, zıt anlamlılıktan kaynaklanan ihtilaf ve gerçeğin farklı formlarda aktarılması hususlarının olduğunu söylemek mümkündür. Bu açıdan bakılınca diğer ilimlerde olduğu gibi tefsir ilminde de önemli bir konuma sahip olan Bilmen'in Kur'ân-ı Kerîm'deki müşkil ifadeler meselesinde yaptığı izahlar ve değerlendirmeler önem arz etmektedir. Bu ilmin önemini ve Bilmen'in tefsirdeki konumunu dikkate alarak ilgili makalede birtakım örnekler üzerinden Bilmen'in müşkil ifadelerle nasıl izahlar getirdiğini dikkatlere sunmak amaçlanmaktadır. Makale; Müşkilü'l-Kur'ân kavramını, alt başlıklarıyla işkâle yol açan sebepleri ve sonuç kısmını kapsamaktadır. Çalışmada nitel araştırma yöntemi kullanılarak Bilmen'in, Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâl-i Âlîsi ve Tefsiri odak nokta seçilmiş, diğer tefsirlerden ve çalışmalardan da istifade edilerek müşkil ifadelerin Kur'ân-ı Kerîm'de bulunma sebepleri dikkate alınmış ve ilgili tefsirden örnekler verilmiştir. Bu örneklerin işaretleriyle Bilmen'in, Müşkilü'l-Kur'ân ilminin konusu olan müşkil ifadeleri nasıl değerlendirdiği dikkatlere sunulmuştur. Neticede bu çalışmada, ilk bakışta ihtilaf gibi görünen müşkil âyetlerin Bilmen'in tefsirinde nasıl açıklandığına dair örnekler üzerinden sistematik bir analiz yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân-ı Kerîm, Bilmen, Ulûmü'l-Kur'ân, Müşkilü'l-Kur'ân.



The Analysis of Ömer Nasuhi Bilmen's Approach to Mushkil Al-Qur'ân in His Tafsîr

Yahya Arslan

<https://orcid.org/0000-0002-0774-1755>

Assist. Prof., Çankırı Karatekin University, Faculty of Islamic Sciences,
Basic Islamic Sciences, Department of Tafsîr Çankırı, Türkiye

<https://ror.org/011y7xt38>

yahyaarslan58@hotmail.com

Citation:	Arslan, Yahya. "The Analysis of Ömer Nasuhi Bilmen's Approach to Mushkil Al-Qur'ân in His Tafsîr". <i>İslami İlimler Dergisi</i> 41 (November 2025), 177-196. https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1708007 .
Article Type:	Research Article
Ethical Statement:	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited. (This article is an expanded and revised version of the oral presentation titled 'The Analysis of Ömer Nasuhi Bilmen's Approach to Mushkil Al-Qur'ân in His Tafsîr' delivered at the "International Symposium on Hadith and the Tradition of Science and Knowledge from Maveraunnehir to Anatolia" on 27-28 May 2024.)
Ethics committee approval:	The research does not need any ethical approvals or informed consent
Date of submission:	28 May 2025
Date of acceptance:	09 September 2025
Date of publication:	30 November 2025
Reviewers:	One Internal & At Least Two External Reviewers
Review:	Double-blind
Plagiarism checks:	Yes - intihal.net
Conflicts of Interest:	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
Grant Support:	No funds, grants, or other support was received.
Complaints:	dergiislamiilimler@gmail.com
License:	CC BY-NC 4.0

Abstract: Ömer Nasuhi Bilmen (d. 1391/1971) was a prominent scholar of Qur'ânic exegesis. Possessing extensive across the Islamic sciences, Bilmen addressed various topics of Ulûmü'l-Qur'ân in his eight volume tafsîr, titled Qur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâl-i Âlîsi ve Tefsîri. Among these topics, he notably addresses the science of Mushkil al-Qur'ân. Mushkil al-Qur'ân is the discipline that resolve verses that appear, at first glance, to be contradictory, demonstrating that no actual conflict exists. The reasons for these apparent difficulties include variations in subject matter, the distinction between literal and metaphorical language, discrepancies in the attribution of actions, the use of antonyms, and the presentation of a single reality in different forms. From this perspective, Bilmen seems to have provided valuable insights and interpretations of challenging passages in the Holy Qur'ân. Through this analysis, the study demonstrates Bilmen's systematic method for explaining obscure verses, highlighting his contribution to the resolution of mushkil in the Qur'ân. The article not only covers the concept of Mushkil al-Qur'ân and the reasons behind its interpretation, which are outlined in the subheadings but also concludes by summarizing these reasons. Given Bilmen's esteemed position in the field of tafsîr, his analysis of such verses is of particular importance. This paper also employs a qualitative methodology, focusing on a textual analysis of Bilmen's tafsîr while also referencing other relevant exegetical works to contextualize his approach. In the light of this analysis, the study demonstrates Bilmen's systematic method for explaining obscure verses, highlighting his contribution to the resolution of mushkil in the Qur'ân.

Keywords: Tafsîr, Holy Qur'ân, Bilmen, Ulûm al-Qur'ân, Mushkil al-Qur'ân.

Giriş

Tüm zamanlara hitap eden ve bütün insanların hidayeti için gönderilen Kur'ân-ı Kerîm, okunması, anlaşılması, anlatılması ve yaşanması gereken ilahî bir kitaptır. Kur'ân-ı Kerîm'in gönderiliş amacı bu olunca hemen her dönemin insanları, özellikle de inananlar Kur'ân-ı Kerîm'i anlama noktasında önemli çalışmalara imza atmışlardır. Kur'ân-ı Kerîm'i anlama gayretinin ürünü olan bu çalışmalarda insanların sahip olduğu bilgi birikimleri, anlama kabiliyetleri ve dönemin bilimsel gelişmeleri gibi hususlar etkili olmuştur.

Kur'ân-ı Kerîm'in anlaşılması için genelde bütün ilimler özelde ise İslami ilimler önem arz etmektedir. Bu noktadan bakılınca Kur'ân-ı Kerîm'in anlaşılması ve hayata tatbik edilmesine yönelik ortaya konulan çalışmaların bir neticesi olarak Kur'ân ilimleri ortaya çıkmıştır. Her biri ayrı ayrı incelenmesi gereken bu ilimler içerisinde Müşkilü'l-Kur'ân ilminin de önemli bir yeri bulunmaktadır.

Müşkilü'l-Kur'ân, Kur'ân-ı Kerîm'in bazı âyetleri arasında ilk bakışta ihtilaf ve zıtlık varmış gibi görünen, esasında ise herhangi bir tenakuzun bulunmadığını ifade eden ilimdir.^[1] Müşkil ifadelerin Kur'ân-ı Kerîm'de bulunma sebeplerinin ise konu ihtilafı, hakikat ve mecaz ihtilafı, fiilin faile isnadı noktasındaki ihtilaf, zıt anlamlılıktan kaynaklanan ihtilaf ve gerçeğin farklı formlarda aktarılması gibi hususlar olduğunu söylemek mümkündür.^[2] Diğer yandan Kur'ân-ı Kerîm'de herhangi bir şüphe ve tenakuzun bulunmadığını ifade etmekte fayda hâsıl olacaktır. Nitekim aşağıdaki âyet bu hususa dikkatleri çekmektedir:

"Hâlâ Kur'ân'ı düşünüp anlamaya çalışmıyorlar mı? Eğer o, Allah'tan başkası tarafından (indirilmiş) olsaydı, mutlaka onda birçok çelişki bulurlardı."^[3]

Müşkilü'l-Kur'ân konusuna tefsirlerinde yer veren pek çok âlim bulunmaktadır. Bu âlimler arasında Ömer Nasuhi Bilmen'in de zikredilmesi yerinde olacaktır. Bilmen, Kur'ân-ı Kerîm'in tefsir edilmesi noktasında çeşitli yönleriyle incelenmesi gereken bir âlimdir. İslami ilimlerin hemen her alanında geniş bir müktesebata sahip olan Bilmen, Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâl-i Âlîsi ve Tefsiri adlı eserinde Ulûmü'l-Kur'ân'a dair çeşitli izahlarda bulunmuştur.^[4] Bilmen'in bu ilimler içerisinde ele aldığı konulardan biri de Müşkilü'l-Kur'ân ilmidir. Bu açıdan bakılınca diğer ilimlerde olduğu gibi tefsir ilminde de önemli bir konuma sahip olan Bilmen'in Kur'ân-ı Kerîm'deki müşkil ifadeler meselesinde yaptığı izahlar ve değerlendirmeler önem arz etmektedir.

Bu ilmin önemini ve Bilmen'in tefsirdeki konumunu dikkate alarak bu makalede örnekler üzerinden Bilmen'in müşkil ifadelere nasıl izahlar getirdiğini dikkatlere sunmak amaçlanmaktadır.

Çalışmada nitel araştırma yöntemi kullanılarak Bilmen'in, Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâl-i Âlîsi ve Tefsiri odak nokta seçilecek ve müşkil ifadelerin Kur'ân-ı Kerîm'de bulunma sebepleri de dikkate alınarak ilgili tefsirden örnekler verilecektir. Bu örneklerin işaretiyle Bilmen'in, Müşkilü'l-Kur'ân ilminin konusu olan müşkil ifadeleri nasıl değerlendirdiği dikkatlere sunulacaktır.

[1] Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l Kur'ân* (Beyrut: Dâru'n Nedveti'l Cedide, 1951), 2/27-31; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016), 179; Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2016), 185-186; Muhsin Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2017), 220-221; Abdülcelil Bilgin, *Kur'an'ı Tanımak Tarih-Dil-Yorum* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2018), 169.

[2] Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân* (Dâru lhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, 1957), 2/45-67; Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l Kur'ân*, 2/29-31; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 180-181; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 187-190; Bilgin, *Kur'an'ı Tanımak Tarih-Dil-Yorum*, 170-172.

[3] en-Nisâ 4/82.

[4] Bilmen tefsirinde nesh, muhkem-müşteşâbih, hurûf-ı mukattaa, esbâb-ı nüzûl, kısasü'l-Kur'ân gibi bazı Kur'an ilimlerine dair açıklamalarda bulunmuştur. Bilmen'in tefsirinde değindiği bazı Kur'an ilimleri için bk. Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâl-i Âlîsi ve Tefsiri* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.), nesh: 1/103; 4/1825-1826; muhkem-müşteşâbih: 1/323-324; hurûf-ı mukattaa: 1/14; esbâb-ı nüzûl: 1/205-206; 3/1306; 8/40-94; kısasü'l-Kur'ân: 1/383; 3/1619-1620.

Çalışma; Müşkilü'l-Kur'ân kavramını, Bilmen'in tefsirinden seçilen örnekler üzerinden alt başlıklarıyla işkâle yol açan sebepleri ve sonuç kısmını kapsamaktadır.

Literatür taraması yapıldığında hem Müşkilü'l-Kur'ân'a dair genel ve müfessirler özelinde hem de Bilmen ve tefsiri hakkında birtakım çalışmaların yapıldığı tespit edilmiştir.^[5] Ancak Bilmen'in tefsiri özelinde Müşkilü'l-Kur'ân hususunda bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Alandaki eksikliği gidermeyi hedefleyen bu çalışma ilgili özgünlüğü sayesinde alana katkı sağlamayı hedeflemektedir.

Neticede İslami ilimler ilim/irfan geleneğinde önemli bir konuma sahip olan Bilmen'in tefsir sahası ve müşkil ifadelerin izahında da söz sahibi bir âlim olduğu ortaya konulmaya çalışılacaktır.

1. Müşkilü'l-Kur'ân

Müşkilü'l-Kur'ân, müşkil ve Kur'ân lafızlarından meydana gelen bir terkiptir. Karışık olmak anlamına gelen مُشْكِل (müşkil), if'al babından ismi fail olup أَشْكَل (eşkele) fiilinden türemiştir. Karışık görünen, birbirine zıt olan veya zıtlık varmış gibi algılanan durumları ifade etmek için müşkil kelimesinin kullanıldığı görülmektedir. Bir iş karıştığında, bir haberde karışıklık olduğunda veya iki renk birbirine karıştığında meseledeki karışıklığı ifade etmek üzere أَشْكَل (eşkele) fiili kullanılmaktadır.^[6] Diğer yandan yukarıdaki bilgilerden de anlaşıldığı üzere tenakuz, çelişki, ihtilaf ve tezat kelimeleri de müşkili ifade etmek için kullanılabilmektedir.^[7]

Asıl itibarıyla birbirinden farklı olan iki söz arasındaki ihtilaf, hakiki ihtilaf iken asıl itibarıyla değil de görünüş itibarıyla birbirinden farklı olan iki söz arasındaki ihtilaf ise zahiri ihtilaftır. Bu açıdan bakılınca Allah keliması olan Kur'ân-ı Kerîm'deki ihtilafları zahiri ihtilaflar içerisinde değerlendirmek mümkündür.^[8] Bu ilim sayesinde insanların zihninde ortaya çıkan ve Kur'ân-ı Kerîm'de tenakuz varmış hissi veren müteşâbih ve müşkil âyetler açıklığa kavuşturulmuş, Kur'ân-ı Kerîm, art niyetli kişilere karşı delilleriyle savunulmuştur.^[9]

Müşkilü'l-Kur'ân ilminin tarihçesine bakıldığında hicri 2. yüzyılın sonları ve hicri 3. yüzyılın başlarından itibaren bir disiplin haline gelmeye başladığı görülmektedir. Hicri 4. yüzyıla gelindiğinde Müşkilü'l-Kur'ân'ın bir kavram olarak netleştiği ortaya çıkmaktadır. İbn Nedîm (öl. 385/995 [?]) bu ilmi Meânî'l-Kur'ân ve Mecâzü'l-Kur'ân ile birlikte ancak bu ilimlerden ayrı bir kategoride

[5] Bazı çalışmalar için bk. Yakup Çiçek, "Müşkilü'l-Kur'an", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7-10 (1995), 78-112; Mehmet Akın, "Nesefî Tefsirinde Müşkilü'l-Kur'an Açısından 'Ruyetullah ve Yedullah'", *Journal of Islamic Research* 28/1 (2017), 67-75; Murat Dinler, "Müşkilü'l-Kur'an", *Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 11 (2018), 315-356; Yunus Akça, "Kur'an'da Müşkile Yol Açan Sebepler", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/10 (2019), 189-215; Veysel Gengil, "Zemahşerî'nin Müşkil Denilen Âyetlere Dair Çözümlemesi", *Diyanet İlmî Dergi* 57 (2021), 525-560; Bektas Günay, *Ömer Nasûhî Bilmen ve Tefsiri* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001); Seyhan Yaban, *Çağdaş Türkçe Tefsirlerde Hadîd Suresi'ne Yaklaşımlar: Elmalılı, Ömer Nasuhi Bilmen, Celal Yıldırım, Talât Koçyiğit ve Ömer Çelik'in Tefsirleri Bağlamında* (İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021); Bayram Ağaya, *Ömer Nasuhi Bilmen ve Ömer Rıza Doğrul'un Tefsirlerinde Hz. Meryem ile Hz. İsa'ya İlişkin Âyetlerin Yorumu* (Bolu: Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021); Mustafa Köseoğlu, *Günümüz Tefsir Problemleri Açısından Ömer Nasuhi Bilmen Tefsirinin Tahlili* (Karaman: Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023); Fatıma Ağır, *Ömer Nasuhi Bilmen ve M. Sait Şimşek'in Muhkem-Müteşâbih ve Nâsih-Mensuh Problemlerine Yaklaşımları: Mukayeseli Bir İnceleme* (Aksaray: Aksaray Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024); Burcu Dilek, "Müşkilü'l-Kur'ân Açısından İnsan Sûresinin 13. Âyeti ve Cennetliklere Vadedilen Gölge", *İslami İlimler Dergisi* 39 (2024), 285-303; Ayşe Doğruyol, *Mekki Süreler Özelinde Süleyman Ateş ve Ömer Nasuhi Bilmen'in Kur'an ve Tefsir Anlayışı* (Ankara: Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2025).

[6] Ebu'l-Fazl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem el-Mısıri İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab* (Beyrut: Daru Sâdir, 1993), 11/357-358; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 185.

[7] İlgili kavramlar için bk. Süleyman Pak, *Müşkilü'l-Kur'an* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000), 114-117.

[8] Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi Tabakâtü'l-Müfessirîn* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973), 1/153-154; Çiçek, "Müşkilü'l-Kur'an", 79.

[9] Adem Yerinde, "Müşkilü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 32/164.

ele almaktadır. Diğer yandan Zerkeşî (öl. 794/1392) ve Suyûtî (öl. 911/1505) Müşkilü'l-Kur'ân'ı bir kavram olarak müstakil bir şekilde değerlendirmemekte, Zerkeşî 'Ma'rifetü mûhimü'l-ihtilâf' başlığı,^[10] Suyûtî ise 'Müşkilü'l-Kur'ân ve mûhimü'l-ihtilâf ve't-tenâkuz' başlığı^[11] içerisinde değerlendirmektedirler.^[12] Bu bilgiler neticesinde, Zerkeşî öncesinde daha geniş manada kullanılan ilgili kavramın Zerkeşî ve sonrasındaki süreçte anlam daralmasına uğradığını söylemek mümkündür.

Tarihî süreçte tamamen belirginleşen ve Ulûmü'l-Kur'ân içerisinde müstakil bir ilim olarak yerini alan Müşkilü'l-Kur'ân, aşağıda Bilmen'in tefsiri özelinde işkâle yol açan sebepler üzerinden incelenecektir.

2. İşkâle Yol Açan Sebepler

Kur'ân-ı Kerîm'de ihtilaf ve işkâl söz konusu değildir. Sadece ilk bakışta müşkil bir durum varmış gibi algılanan hususlar mevcuttur. Müşkil bir durum varmış gibi algılanmasının sebebi ise âyetlerin yüzeysel bir okumayla ele alınmasıdır. Bu gibi durumlarda âyetler üzerinde derinlemesine düşünüldüğünde bir tenakuz olmadığı ortaya çıkacak dolayısıyla âyetin kastettiği mana anlaşılacaktır. Zira Allah kelamı olan Kur'ân-ı Kerîm içerisinde âyetler arasında bir çelişkinin olması muhaldir.^[13] Bu durumda mananın anlaşılabilmesi ve işkâlin giderilebilmesi için işkâle yol açan sebepleri bilmek gerekmektedir.^[14] Sebepler bilinince var olduğu zannedilen çelişkiler de ortadan kalkacaktır.

İşkâle yol açan sebeplere geçmeden önce Bilmen'in bu husustaki metodunu söylemekte fayda bulunmaktadır. Bu meyanda Bilmen'in işkâli giderme noktasında geleneği takip ettiğini söylemek mümkündür. Zira onun tefsirinin kaynaklarına bakıldığında, aşağıdaki alt başlıkların ilgili dipnotlarında da görüldüğü üzere, benzer açıklamalar yer almaktadır. Bu kaynaklar içerisinde özellikle Zemahşerî (öl. 538/1144), Râzî (öl. 606/1210) ve Ebüssuûd Efendi'nin (öl. 982/1574) tefsirlerinden istifade ettiği görülmektedir.^[15]

2.1. Konu İhtilafı

Tüm zaman ve zeminlere hitap eden Kur'ân-ı Kerîm, evrensel özelliği sayesinde her insanın ve toplumun ihtiyaçlarını karşılayacak konuları doğrudan ya da dolaylı olarak kapsamaktadır. Kur'ân-ı Kerîm; tevhid, nübüvvet ve ahiret gibi ana konuların yanında hem bu konuları destekleyen hem de Allah Teâlâ'nın varlık, birlik, irade ve kudretine delil teşkil eden birçok konuyu da içermektedir.^[16]

Kur'ân'ın konu tasnifine bakıldığında konuların Kur'ân genelinde farklı yerlere serpiştirildiği görülmektedir.^[17] Dağınık bir mahiyet arz eden bu konuların sağlıklı ve bütüncül bir şekilde

[10] Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/45-67.

[11] Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 2/27-31.

[12] Yerinde, "Müşkilü'l-Kur'ân", 32/164.

[13] en-Nisâ 4/82; konu hakkında detaylı bilgi için bk. Pak, *Müşkilü'l-Kur'an*, 117-126; Süleyman Pak, "Âyetlerde Çelişki Bulunduğu Vehmini Gidermede Kullanılan Yöntemler ve Bunların Değerlendirilmesi", *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 2 (2013), 112-128; Akça, "Kur'an'da Müşkilâle Yol Açan Sebepler", 189-215.

[14] İşkâle yol açan sebepler için bk. Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/45-67.

[15] Bilmen'in tefsirinin kaynakları için bk. Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâl-i Âlîsi ve Tefsiri*, 1/5; Günay, *Ömer Nasûhî Bilmen ve Tefsiri*, 74-76; Ahmet Yazıcı, *Türkçe Tefsir Çalışmalarında Klasik-Modern Algısı Ömer Nasuhi Bilmen-Süleyman Ateş Örneği* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2022), 64.

[16] Muhsin Demirci, *Kur'an'ın Ana Konuları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2018), 17-20; Hasan Yılmaz, *Kur'an'ın Konu Tertibi ve İçerik Tahlili* (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 11-14; Hasan Yılmaz, *Kur'an ve Muhtevası (Tematik ve Sistematik Bir İnceleme)* (Ankara: Fecr Yayınları, 2008), 11-23; Hasan Yılmaz, *Anlam ve Yorum Bağlamında Kur'an'ın Anlaşılması* (Ankara: Gece Akademi, 2019), 18-27; Hasan Yılmaz, "Kur'an'ın Ana Konularına Dair Bazı Tasnifler", *Diyanet İlmî Dergi* 46/4 (ts.), 49-62; Hasan Yılmaz, "Kur'an'da Her Konu ve Bilgi Var mı?", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2006), 186-201; Hasan Yılmaz, "Kur'an'ı Kerim'in Temel Muhtevası Üzerine", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2007), 203-219; Ahmet Öz, *Kur'an'ın Ana Konuları* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021), 13-18.

[17] M. Sait Şimşek, *Kur'an'ın Ana Konuları* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2017), 11-14.

anlaşılması birtakım zorlukları ve problemleri de beraberinde getirmektedir. Konuların bağlamından koparılıp anlaşılmaya çalışılması ve aktarılması, Kur'ân-ı Kerîm'de tezatların olduğu vehmi veya âyetlerin anlaşılabilmesi gibi hususlar bu problemlerden bazılarıdır.^[18] İşte Müşkilü'l-Kur'ân da burada devreye giren ilimlerden biridir.

Yukarıdaki izahlar da göstermektedir ki herhangi bir konu Kur'ân bütünlüğü içerisinde ele alındığında konuyla alakalı âyetler arasında bir çelişki varmış gibi algılanabilmektedir. Buna konu ihtilafı denir. Ömer Nasuhi Bilmen de tefsirinde konu ihtilafı başlığı altında değerlendirilebilecek bazı konulara işaret eden âyetlerde bu işkâlleri gidermek için izahlarda bulunmaktadır.

Kıyamet gününde insanların karşılaşacağı hususlardan biri de hesaptır. Kur'ân-ı Kerîm, kıyamet gününde ölçü ve tartının hak olduğunu, adalet terazilerinin kurulacağını, kimseye haksızlık yapılmayacağını, sevapları ağır gelenlerin kurtulacağını, günahları ağır gelenlerin ise hüsrana uğrayacağını bildirmektedir.^[19] Bununla birlikte herkese bu dünyada yaptıklarının hesabının sorulacağından bahseden âyetlerin yanında hiç kimseye günahından sorulmayacağından bahseden âyetler de mevcuttur. Mesela aşağıdaki âyetlerde herkese mutlaka hesap sorulacağından şu şekilde bahsedilmektedir:

فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ

"Kendilerine peygamber gönderilenlere mutlaka soracağız. Peygamberlere de elbette soracağız."^[20]

فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ

"Rabbine andolsun, onların hepsine yapmakta olduklarını mutlaka soracağız."^[21]

Aşağıdaki âyetle ise gerek insanların gerekse cinlerin günahlarından dolayı hesaba çekilmeyeceklerinden haber verilmektedir:

فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌّ

"İşte o gün insana da cine de günahı sorulmayacaktır."^[22]

Bu âyetler yüzeysel ve metotsuz bir şekilde değerlendirildiğinde Kur'ân-ı Kerîm'de bir çelişki varmış gibi algılanmaktadır. Zira âyetlerin bir kısmı hesap var derken diğer bir kısmı hesabın olmadığını vurgulamaktadır.

Bilmen, mutlaka hesap sorulacağından bahseden ilk iki âyetle^[23] şu izahları yapmaktadır: Allah Teâlâ kulların her türlü hallerine muttali olduğu için bilgi edinmek amacıyla sorguya çekmeye ihtiyacı yoktur. Dolayısıyla inkâr edenler azarlama, aşağılama ve yaptıkları kötülükleri kendilerine açıklama babında hesaba çekileceklerdir. Böylece hüccet-i ilahî tamam olacak, inanmayanların ise bir mazeret ileri sürmelerine imkân kalmayacaktır.^[24] Çünkü Allah (c.c.) her şeyi bilen Âlim'dir. Dolayısıyla bir şey olmadan önce de olduğu an da olduktan sonra da onu bilen Allah'ın bir sorguya ihtiyacı yoktur.^[25] Hesap ile yukarıda belirtilen amaçların gözetilmiş olması mümkündür.

[18] Yılmaz, *Kur'ân'ın Konu Tertibi ve İçerik Tahlili*, 32-33.

[19] el-A'râf 7/8-9; el-Enbiyâ 21/47.

[20] el-A'râf 7/6.

[21] el-Hicr 15/92.

[22] er-Rahmân 55/39.

[23] el-A'râf 7/6; el-Hicr 15/92.

[24] Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâl-i Âlîsi ve Tefsiri*, 2/994, 4/1749.

[25] Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (Muessesetü'r-Risale, 2000), 12/308.

Bilmen, “İşte o gün insana da cine de günahı sorulmayacaktır.”^[26] âyetinde ise kabirlerinden kaldırılıp mahşere sevk edilen insanların bu sevk esnasındaki zaman diliminde hesaba çekilmeyeceklerinin vurgulandığı izahını yapmaktadır. Ancak o, sevk işlemi bitip de muhasebe mekânına ulaşıldığında herkesin hesaba çekileceğini söylemektedir. Aynı şekilde Bilmen, herkesin simasından halleri belli olacağı için bir suale ihtiyaç olmadığını fakat tevbih/azarlama kabilinden sorulanacaklarını ifade etmektedir.^[27] Diğer yandan bu âyetler, kıyamet gününde hesaba çekilecek varlıkların ilk etapta bir müddet hesaba çekilmeden bekleyeceklerini, bu bekleyişin de bir azap olduğunu, daha sonra yeri ve zamanı geldiğinde bütün herkesin hesaba çekileceğini bildirmektedir. O zaman herkesin hesaba çekileceğini vurgulayan âyetler hesap vaktini, kimsenin hesaba çekilmeyeceğini vurgulayan âyetler ise hesap öncesi beklenilecek zamanı işaret etmektedir. Bu izahlar da esasında âyetler arasında bir çelişkinin olmadığını gözler önüne sermektedir.^[28]

Bilmen'in açıklamalarında görüldüğü üzere bu âyetler arasında bir çelişki söz konusu değildir. Bilakis bu âyetler belli bir mekân ve zamanda hesabın olmayacağını, diğer farklı zaman ve mekânlarda hesabın olacağını bildirmektedir. Diğer yandan her şeyi bilen Allah Teâlâ'nın sorguya ihtiyacının olmadığı, sorgulamayı ise özellikle inkâr edenleri azarlama babında değerlendirmek gerektiği anlaşılmaktadır.

İnsanlara hesap sorulup sorulmayacağı meselesini; ne kadar günah işledin, nasıl işledin yerine niçin işledin veya insanlara bir vakitte hesap sorulacağı diğer bir vakitte ise sorulmayacağı ya da melekler zaten kayıt altına aldığı için işleyip izhar ettiklerinden değil de ikrar ettirme babında gizli tuttukları amellerinden hesaba çekilecekleri şeklinde anlamak da mümkündür.^[29]

Bu âyetlerdeki işkâli birkaç açıdan daha gidermek mümkündür. Ahiret hayatı kabirle başlayıp cennet veya cehenneme kadar uzanan merhaleleri içerisinde barındıran farklı mekânlardan oluşmaktadır. Bu mekânların bazılarında insanlar hesaba çekilecekken bazılarında çekilmeyecektir. Bu durumda herkesin hesaba çekileceğini vurgulayan âyetler, insanların hesaba çekileceği mekânlara, kimsenin hesaba çekilmeyeceğinden bahseden âyet ise hesabın var olduğu mekânlara işaret etmektedir.^[30]

Bu âyetlerdeki işkâli giderme noktasında yapılabilecek bir diğer izah ise şu şekildedir: Kıyamet gününde insanlar, bu dünyada yapıp ettiklerinden hesaba çekilecektir. Fakat bu amellerinin bazılarında hesaba çekilirken bazılarında hesaba çekilmeyecektir. Diğer yandan bir kişi bir günden dolayı hesaba çekilecekken bir başkası o günden değil de başka bir günden ötürü hesaba çekilecektir.^[31] Dolayısıyla hesabın mevcudiyetinden bahseden âyetler insanların hesaba çekileceği bu bazı amellere, hesabın olmayacağını vurgulayan âyetler ise insanların hesaba çekilmeyeceği diğer bazı amellere işaret etmektedir.

Kıyamet gününde insanların konuşup konuşamayacağı, kendilerini müdafaa edip edemeyecekleri hususlarından bahseden âyetler arasında da bir işkâl varmış gibi görünmektedir. Bu bağlamda aşağıdaki âyette insanların davalasacağından dolayısıyla konuşacaklarından haber verilmektedir:

[26] er-Rahmân 55/39.

[27] Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâl-i Âlisi ve Tefsiri*, 7/3575; benzer izahlar için bk. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Yenda Yayın-Dağıtım, ts.), 4/60; Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 5/209.

[28] Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâl-i Âlisi ve Tefsiri*, 4/1749; benzer ve farklı değerlendirmeler için bk. Zerkeşi, *el-Burhân*, 2/55.

[29] Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtûrîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 4/359-360.

[30] Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* (Beyrut: Dâru lhyâi't Tûrâsî'l-Arabî, 1997), 3/6; Ebû'l-Berekât Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl* (Beyrut: Dar İbn Katheer, 2017), 3/415; Konyalı Mehmed Vehbî, *Hulâsatü'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân* (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1966), 4/1581; Ömer Çelik, *Hakk'ın Dâveti Kur'ân-ı Kerîm Meâli ve Tefsiri* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2020), 4/731-732.

[31] Mâtûrîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 4/359.

ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ عِنْدَ رَبِّكُمْ تَخْتَصِمُونَ

“Sonra şüphesiz siz kıyamet günü Rabbinizin huzurunda muhakeme edileceksiniz”^[32]

Aşağıdaki âyetle ise kıyamet gününün insanların konuşamayacakları bir gün olduğuna vurgu yapılmaktadır:

هَذَا يَوْمٌ لَا يَنْطِقُونَ

“Bu, konuşamayacakları gündür.”^[33]

Bu âyetlerin tefsirine bakıldığında âyetler arasında bir çelişkinin olmadığı görülmektedir. Bilindiği üzere kıyametin kopmasından sonra yeniden diriliş olacaktır. Bu dirilişten sonra insanlar Allah Teâlâ'nın huzurunda toplanacaklar, peygamberler onlara tebliğde bulunduklarını bildirecekler ve bunu ispatlayacaklardır. İnkâr edenler ise çeşitli batıl iddialarla kendilerini savunacaklar, dünya-daki önderlerine karşı cephe alacaklardır.^[34] İşte kıyamet gününde insanların konuşacaklarından, kendilerini müdafaa edeceklerinden bahseden âyet bu hakikate dikkatleri çekmektedir.

Kıyamet gününde öyle bir zaman da vardır ki o vakitte kimse konuşamayacaktır. Zira bu vakit bütün mahlûkatın hallerinin ortaya döküleceği, iyi ile kötünün, inanan ile inanmayanın ayırt edileceği bir gündür. Kıyametin bu büyük dehşetli gününde insanlar hayretler içerisinde kalacak, herkes kendi derdine düşecek, kimse kendilerine fayda verecek ve lehlerine delil olabilecek bir söz söyleyemeyecektir. İnsanların konuşamayacaklarının vurgulandığı âyetle bu vakte işaret edilmektedir.^[35] Dolayısıyla insanların kıyamet gününde konuşacaklarından bahseden âyet kendilerini müdafaa edecekleri zamana, konuşamayacaklarından bahseden âyet ise hayretler içerisinde kalıp da kendi dertlerine düştükleri ve konuşmaya güç yetiremedikleri zamana dikkatleri çekmektedir.

Yukarıdaki izahlar Kur'ân-ı Kerîm'de tenakuzun olmadığını, konuların farklı yerlere farklı amaçlar için yerleştirilmesinden kaynaklı olarak yüzeysel bir bakış açısıyla tezat varmış gibi algılandığını göstermektedir. Neticede âyetler Kur'ân'ın bütünlüğü çerçevesinde değerlendirildiğinde bir tenakuz varmış gibi algılanan her bir âyetin aynı konuyu veya aynı konunun farklı kısımlarını merhalelerini dile getirdiğini söylemek mümkündür.

2.2. Hakikat ve Mecaz İhtilafı

Hakikat ve mecaz, belâgatın beyân bölümünün önemli başlıklarındandır. Söz sanatları içerisinde hatırı sayılır bir konumda olan hakikat ve mecaz, Kur'ân-ı Kerîm'de de çokça kullanılan bir sanattır. Bu bağlamda hakikat; insan, aslan, güneş, ağaç gibi bir lafzın konulduğu ilk manada, kendisine tahsis edilen gerçek anlamda kullanılmasına yani zikredildiğinde akla gelen ilk manasına denilmektedir.^[36] Mecaz ise bir lafzın konulduğu ilk manasından alınarak başka bir manaya aktarılması veya başka bir manada kullanılmasıdır. Lafzın hakiki manasının dışında mecaz anlamda kullanılabilmesi için bir alaka ve konulduğu manaya gelmesine engel teşkil edecek bir karine bulunması gerekmektedir.^[37]

[32] ez-Zümer 39/31.

[33] el-Mürselât 77/35.

[34] Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâl-i Âlîsi ve Tefsiri*, 6/3080; benzer değerlendirmeler için bk. Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahrreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru l'İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1999), 26/451; Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, 3/179.

[35] Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâl-i Âlîsi ve Tefsiri*, 8/3936; benzer açıklamalar için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, 1964), 19/166.

[36] Ali Carim - Mustafa Emin, *Belâgatü'l-Vâdiha Beyân-Meânî-Bedî'* (Daru'l Kalem, ts.), 70-71; Nusrettin Bolelli, *Belâgat Beyân-Meânî-Bedî' İlimleri Arap Edebiyatı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2016), 82; Süleyman Gür, *Anlatımlı Kur'ân Belâgatı Meânî-Beyân-Bedî'* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017), 267-268.

[37] Carim - Emin, *Belâgatü'l-Vâdiha*, 70-71; Bolelli, *Belâgat Beyân-Meânî-Bedî' İlimleri Arap Edebiyatı*, 82-83; Gür, *Anlatımlı Kur'ân Belâgatı*, 268-269; Mehmet Murat Karakaya, “Kur'ân-ı Kerîm'de Edebî Sanatların Kullanımı: Teşbih, İstiâre, Kinâye ve Mecaz”, *Diyanet İlmî Dergi* 55/2 (2019), 251.

Kur'ân-ı Kerîm'e bakıldığında âyetlerin bazen hakikî bazen de mecazî anlamda kullanıldığını görmek mümkündür. Buna hakikat ve mecaz ihtilafı denilmektedir.^[38] Hakikat ve mecazın ne anlama geldiği, Kur'ân'daki kullanım şekilleri, hangi âyetlerde hakikî, hangi âyetlerde mecazî mana olduğu bilinmediğinde âyetler arasında işkâlin ortaya çıkması ve Kur'ân'da tezat varmış vehmine kapınılması kaçınılmaz olacaktır.

Kıyametin kopması esnasında insanların aşırı derecede korku ve endişe yaşamalarına sebep olacak dehşetten bahseden aşağıdaki âyeti bu bağlamda değerlendirmek mümkündür.

يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى
النَّاسَ سُكَارَى وَمَا هُمْ بِسُكَارَى وَلَكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ

"Onu göreceğiniz gün, her emzikli kadın emzirmekte olduğu çocuğundan geçer ve her hamile kadın da karnındaki çocuğunu düşürür. İnsanları sarhoş görürsün; halbuki onlar sarhoş değildirler. Ne var ki Allah'ın azabı çok şiddetlidir."^[39]

Kıyametin dehşetinden bahseden bu âyette kendi dertlerine düşen annelerin süt emen çocuklarını unutacağı, doğum vakti tamam olmadığı halde çocuklarını düşürecekleri haber verilmektedir. İnsanların şaraptan değil de korkudan kaynaklı sarhoş gibi oldukları ifade edilmektedir. Yani insanlara bakılacak olsa kıyametin şiddetli dehşetinden sarhoşa benzedikleri ama hakikat itibarıyla sarhoş olmadıkları görülecektir.^[40]

Âyet-i kerime o dehşetli günde insanların sarhoş görüneceklerinden ama sarhoş olmadıklarından bahsetmektedir. İşte burada hakikat ve mecaz kullanımlar dikkate alınmadığında âyette bir çelişki olduğu hissi uyanabilmektedir. Bir çelişkinin olmadığını anlamak için hakikat ve mecaz ihtilafını bilmek gerekmektedir.

Esasında âyette; kıyametin dehşetine izafetle mecazen insanların şaşkınlık içerisinde ve sarhoş gibi görünecekleri ama sarhoşluğun şaraptan kaynaklanacağı düşünüldükçe de hakikate izafetle sarhoş olmadıkları ifade edilmiştir. Yani hakikatte şarap içmedikleri için sarhoş değildirler. Ama kıyametin dehşetine izafetle mecazen sarhoş gibi görünmektedirler. Zira insanlar bu dehşetin neticesinde akıl ve fikirden mahrum bir hale gelirler. Onlar kıyametin sarsıntısının verdiği korku, dehşet ve hayretle kendi dertlerine düşerler. Kıyametin dehşeti onları öyle bir sarsar ki sarhoş olmadıkları halde sarhoş gibi sermest görünürler.^[41] Görüldüğü üzere burada hakikat ve mecaz ihtilafından kaynaklı bir işkâl söz konusudur. Âyetlerdeki hakikat ve mecaz manalar bilindiğinde bir tenakuz olmadığı kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.

Kıyametin korku ve dehşet dolu o anında Allah'ın azabının korkusu insanları öyle sarmakta ki bu korku insanların aklını başlarından almakta, doğruyu-yanlışı ayırt etme kabiliyetleri olan temyiz güçlerini yok etmektedir. Bu korku, akıl ve temyiz güçlerini kaybeden insanları şaraptan kaynaklı akıl ve temyiz güçlerini kaybetmiş insanlar gibi bir hale sokmaktadır. Böylece onlar şaraptan sarhoş olmadıkları halde korkudan kaynaklı olarak sarhoş gibi görünmektedir.^[42]

[38] Bu konuda örnek olarak bk. Burhan Çonkor, "Hakikati ve Mahiyeti Açısından Kur'ân'da Adalet Terazileri", *Dini Araştırmalar* 23/57 (2020), 117-142.

[39] el-Hac 22/2.

[40] Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 4/6; Ebû Muhammed Muhiyüssünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' Begavî, *Meâlimü't-tenzîl* (Beyrut: Daru'l İhyai't Tûrasi'l-Arabi, 1999), 3/322; Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsiri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-mesânî* (Beyrut: Daru'l Kütübî'l İlmiyye, 1994), 9/109.

[41] Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâl-i Âlîsi ve Tefsiri*, 5/2197; Muhammed Ali Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr* (Beyrut: Dâru'l-jîl, 1979), 2/264.

[42] Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî Zemahşerî, *el-Keşşâf'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l Kitabi'l Arabî, 1986), 3/142-143; Muhammed Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabi, ts.), 6/92.

Münafıkların dinî gerçekler karşısındaki durumundan bahseden aşağıdaki âyet de hakikat-mecaz ihtilafından kaynaklı bir çelişki varmış gibi algılanabilmektedir. İlahî emir ve yasaklara karşı kulaklarını tıkayan münafıkların bu durumundan bahseden âyet şöyledir:

أَوْ كَصَيْبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي
أُذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ

“Yahut onların durumu, gökten yoğun karanlıklar içinde gök gürültüsü ve şimşekle sağanak halinde boşanan yağmura tutulmuş kimselerin durumu gibidir. Ölüm korkusuyla, yıldırım seslerinden parmaklarını kulaklarına tıkarlar. Oysa Allah, kâfirleri çepeçevre kuşatmıştır.”^[43]

Bu âyette: “Ölüm korkusuyla, yıldırım seslerinden parmaklarını kulaklarına tıkarlar.” ifadesinde bütünün zikredilip parçanın kastedildiği mecâz-ı mürsel bulunmaktadır.^[44] Esasen kastedilen parmak uçlarıdır. Zira parmağın tamamının kulağa sokulması mümkün değildir. Fakat konuyla alakalı husus ise münafıkların hallerinin mecazen anlatılmasıdır.

Bilindiği üzere münafıklar kendilerine yöneltilen dinî hakikatlerden, tebliğ ve tembihlerden, vaad ve vâidlerden ötürü kendilerini hayretler içerisinde bırakan bir durumla karşı karşıya kalmışlardır. Dünyaya dair çıkarları, dünyevî varlıkları ve geçici itibarları ellerinden gidecek korkusuyla hakikatlere kulak tıkamışlar, hak sözü dinlememişlerdir. Bu hareketleriyle yine de kurtulamamışlardır. Neticede parmak uçlarının kulaklara tıkanması fiili hakiki bir eylem iken gerçekte parmakların kulaklara tıkanmayıp hakikatler karşısında kulak tıkanması manasında mecaz söz konusudur. Şiddetli yağmurların, dehşet saçan gök gürültülerinin bulunduğu bir ortamda yıldırım seslerini duymamak için parmaklarla kulakların tıkanması hakikat ifade ederken asıl kastedilenin ilahî buyruklar karşısında kulak tıkamak olması yönüyle de mecaz bir kullanım bulunmaktadır.^[45] Görüldüğü üzere burada hakikat ve mecaz ihtilafından kaynaklı bir işkâl söz konusudur. Hakikat ve mecaz göz önünde bulundurulduğunda bir tenakuz olmadığı ortaya çıkmaktadır.

Neticede hem diğer müfessirlerin hem de Bilmen’in izahlarından anlaşılmaktadır ki âyetlerde bir tenakuz söz konusu değil hakikat ve mecaz ihtilafından kaynaklı bir işkâl varmış algısı ve anlayışı mevcuttur. Esasında ise bir işkâl bulunmamaktadır.

2.3. Fiilin Faile İsnadı Noktasındaki İhtilaf

Kur’ân-ı Kerîm’e bakıldığında fiillerin bazen Allah’a bazen elçilere bazen kullara veya başka varlıklara isnat edildiği görülmektedir. Eğer ki Kur’ân-ı Kerîm, bütünlüğü içerisinde okunmaz ve usulsüz bir şekilde anlaşılmaya çalışılırsa fiilin failinin kim olduğu şüphesi veya fiilin yanlış faillere isnat edildiği düşüncesi hâsıl olabilmektedir. Bu durumda sanki Kur’ân’da bir çelişki varmış gibi algılanabilmektedir. İşte bu ve benzeri durumları, fiilin faile isnadı noktasında ihtilaf şeklinde değerlendirmek gerekmektedir.

Bedir Savaşı’ndan bahseden aşağıdaki âyetin bu açıdan değerlendirilmesi konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sunacaktır:

فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى
وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءً حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

[43] el-Bakara 2/19.

[44] Sâbüni, *Safvetü’l-Tefâsîr*, 1/31; Bolelli, *Belâgat Beyân-Meânî-Bed’ İlimleri Arap Edebiyatı*, 148; Gür, *Anlatımlı Kur’ân Belâgatı*, 273.

[45] Bilmen, *Kur’ân-ı Kerîm’in Türkçe Meâl-i Âlîsi ve Tefsiri*, 1/23-24; benzer açıklamalar için bk. Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib b. Abdîrahmân b. Galib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelüsî İbn Atıyye, *el-Muharrerü’l-vecîz fî tefsiri’l-kitâbi’l-azîz* (Beyrut: Daru’l Kütübi’l İlmiyye, 2002), 1/102-103; Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr* (Tunus: Dâru Tunusiyye, 1984), 1/322.

“(Savaşta) onları siz öldürmediniz, fakat Allah onları öldürdü. Attığın zaman da sen atmadın, fakat Allah attı. Mü'minleri, tarafından güzel bir imtihanla denemek için Allah öyle yaptı. Şüphesiz Allah hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir.”^[46]

Bedir Savaşı tarihi bir vakiadır. Bu savaş, Müslümanlarla Kureyşli müşrikler arasında vuku bulmuş ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bizzat kumandanlığında gerçekleşen ilk büyük muharebe olmuştur. Savaş esnasında öldürme işini, fiilen gerçekleştiren sahabiler, düşmana toprak savurma fiilini de bizzat Hz. Peygamber (s.a.v.) icra etmiştir. Ancak bu âyette hem öldürme hem de atma fiilleri doğrudan Allah'a (c.c.) nispet edilmektedir. Bu durum, ilk bakışta bir çelişki izlenimi uyandırabilir. Dolayısıyla söz konusu âyetin daha isabetli anlaşılabilmesi için nüzûl sebebiyle birlikte değerlendirilmesi gerekmektedir.

Müslümanlar Bedir'de savaş mevzilerini belirledikten sonra müşrik ordusu görününce Hz. Peygamber (s.a.v.), kibir ve gururla gelenlerin kendisini yalanlayan Kureyş olduğunu söylemiş sonra da Allah Teâlâ'dan yardım istemiştir. Bunun üzerine gelen Hz. Cebrail'in (a.s.) tarifi üzere Hz. Peygamber (s.a.v.) yerden bir avuç toprak almış, müşriklerin üzerine doğru serpmiş, atılan toprak istisnasız tüm müşriklerin gözlerine isabet etmiştir. Böylece onlar gözleriyle meşgul olmaktan dolayı gereği gibi savaşmamışlar ve hezimete uğramışlardır.^[47]

Diğer taraftan Bedir Savaşı Müslümanlar lehine zaferle neticelenince Müslümanlardan bir kısmı falancayı ben öldürdüm, demiş; bir kısmı da hayır ben öldürdüm, diyerek gurura kapılmıştır. Bunun üzerine *“(Savaşta) onları siz öldürmediniz, fakat Allah onları öldürdü.”*^[48] âyeti inmiştir.^[49]

Bu âyette bir tenakuz olmadığını Bilmen'in izahlarında da görmek mümkündür. Bedir'de düşmanların yüzüne bir avuç toprağı atan Hz. Peygamber'dir. Ama o toprağı düşmanların gözüne isabet ettiren, bir avuç toprağı tüm düşmana yayan Allah'tır. Yani Allah hakiki faildir. Bu yüzden fiil Allah'a isnat edilmiştir. Yine Hz. Peygamber (s.a.v.) Kureyş ordusu gelince, bana vadini yerine getir, diye duaya başlamıştır. Cebrail (a.s.) gelip, bir avuç toprak al ve düşmanların yüzüne at, demiştir. Hz. Peygamber de (s.a.v.) yüzleri berbat olsun, diyerek toprağı atmıştır. Toprak tüm düşmana isabet etmiştir. Bu da yine ilahî irade ile gerçekleşmiştir. Neticede Bilmen'in kendi ifadesiyle: *“İşte böyle bir hârika da mahza Cenab-ı Hakk'ın kudretiyle, takdiriyle vukua gelmiştir. Yoksa âdet-i câriyeye nazaran böyle bir isabet, böyle bir inhizam nasıl tasavvur olunabilir. Binaenaleyh biz bütün muvaffakiyetlerimizi Cenab-ı Hakk'tan bilmeliyiz.”*^[50]

Esasında âyette bir tenakuz söz konusu değildir. Tenakuz olması için nefyin ve icabın mahalli bir olmalıdır. Bu âyette ise sahabenin öldürme, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) atma fiilleri sûrî yani şeklî ve görünüş itibarıyla Allah'a isnadı ise hakikat cihetindendir. Dolayısıyla nefyin ve icabın mahalleri farklı olduğu için görünürde tenakuz varmış gibi algılansa da hakikatta bir tenakuz söz konusu değildir.^[51]

Bilinen bir gerçek vardır ki kullar kesb eden, fiili yapan; Allah ise halk eden, yaratandır. Bedir'de düşmanlar sahabenin okları ve darbeleriyle öldürülmüştür. Ancak bu hem Allah'ın yardımıyla olmuştur hem de hakiki fail Allah'tır. Hakiki fail Allah olduğu için fiil Allah'a isnat edilmiştir. Yani

[46] el-Enfâl 8/17.

[47] Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/385-386; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm* (Daru Tayyibe, 1999), 4/30-31; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî Suyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 4/40; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl* (Beyrut: Daru'l Kütübü'l İlmiye, 1986), 133.

[48] el-Enfâl 8/17.

[49] Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/384; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 15/466; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, 3/53; Konyalı Mehmed Vehbî, *Hulâsatü'l-beyân*, 5/1865.

[50] Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâl-i Âlîsi ve Tefsiri*, 3/1169-1170.

[51] Konyalı Mehmed Vehbî, *Hulâsatü'l-beyân*, 5/1865.

her ne kadar atma ve öldürme fiillerinin sebeplerine teşebbüs noktasında kulların bir kesbi söz konusuysa da yaratması söz konusu değildir. Zira yaratmayı yapan Allah Teâlâ'dır.^[52]

Netice itibarıyla âyetin “*Attiğın zaman da sen atmadın, fakat Allah attı.*”^[53] kısmı, toprak her ne kadar Hz. Peygamber'in (s.a.v.) eliyle atılsa da fiili yaratanın Allah ve bir avuç toprağın tüm müşriklerin gözüne isabet etmesi bakımından bir mucize olduğunu dile getirmektedir. Âyetin: “*(Savaşta) onları siz öldürmediniz, fakat Allah onları öldürdü.*”^[54] kısmında ise bütün zaferin ilahî irade ile olduğu, görünürde öldürme işinin sahabe eliyle fakat gerçekte Allah Teâlâ'nın yaratmasıyla gerçekleştiği hakikatı hatırlatılmıştır.

Fiilin faile isnadı noktasında işkâl varmış hissi uyandıran bir ihtilaf da Hz. Lût'un (a.s.) kavmini helak etmek üzere gelen meleklerle Hz. İbrâhîm (a.s.) arasında gerçekleşen hadiseyi anlatan aşağıdaki âyette söz konusudur ki ilgili âyet şöyledir:

إِلَّا امْرَأَتَهُ قَدَرْنَا إِنَّهَا لَمِنَ الْغَابِرِينَ

“(Fakat Lût'un) karısı müstesna; biz onun geri kalanlardan olmasını takdir ettik.”^[55]

Bu âyetin öncesi ve sonrasındaki âyetlerde meleklerin Hz. İbrâhîm'e (a.s.) misafir olarak gelmelerinden, selam vermelerinden, Hz. İbrâhîm'in (a.s.) onlardan çekinmesi neticesinde korkmasına gerek olmadığını bildirmelerinden, kendisini bir oğulla müjdelediklerinden, Hz. İbrâhîm'in (a.s.) yaşlılığından ötürü şaşkınlığından haber verilmektedir. Aynı şekilde bu âyetlerde Hz. İbrâhîm'in (a.s.) meleklerle asıl vazifelerini sorması üzerine onların Hz. Lût'un (a.s.) kavmini helak etmek için gönderildiklerinden, karısı hariç ailesini kurtaracaklarından ve daha sonra Hz. Lût (a.s.) ile aralarındaki konuşmalardan, o toplumun helak sebeplerinden ve nihayetinde helak edilmelelerinden bahsedilmektedir.^[56]

Konuyla alakalı yukarıdaki âyette “takdir ettik” sözünü söyleyen meleklerdir. Zira bu âyetin öncesi ve sonrasındaki bilgilerden bahseden âyetlerden bu anlaşılmaktadır. İlgili âyetteki işkâl varmış hissi ise takdir etme yetkisinin Allah Teâlâ'ya ait olmasına karşın meleklerin bu ifadeyi kendileri için kullanmalarından kaynaklanmaktadır. Yani takdir eden Allah Teâlâ mıdır yoksa melekler midir? Bilinmektedir ki takdir yetkisi Allah'a (c.c.) aittir ve helak emrini veren O'dur. Helak işi ise Allah (c.c.) tarafından vazifelendirilen meleklerin eliyle gerçekleşeceğinden takdir etme fiili onlara nispet edilmektedir. Diğer yandan “takdir ettik” ifadesiyle onun hakkında ilahî takdire vâkıf bulunmaktayız şeklinde bir mana da söz konusudur ki tüm bu izahlardan âyette bir tenakuzun olmadığı, sadece fiilin faile isnadı noktasında bir ihtilaf varmış hissi uyandığı görülmektedir. Yani hakiki fail Allah, fiili icra eden ise meleklerdir.^[57]

2.4. Zıt Anlamlılıktan Kaynaklanan İhtilaf

Kur'an-ı Kerîm incelendiğinde bazı âyetler arasında zıt anlamlılıktan kaynaklı bir ihtilaf olduğu hissi uyanabilmektedir. Anlam bakımından birbirine zıt gibi görünen bu âyetler dikkatlice incelendiğinde bir tezaadın olmadığı, her bir âyetin esasında farklı bir durumu veya hali ifade ettiği görülmektedir. İşte bazen bir meselenin farklı âyetlerde zıt manalarla ifade edilmesi zıt anlamlılıktan kaynaklı ihtilaf anlamına gelmektedir. Meselenin daha iyi anlaşılabilmesi için kalplerin mutmain olmasından ve titremesinden bahseden aşağıdaki âyetleri incelemek yerinde olacaktır.

[52] Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/59-60; Konyalı Mehmed Vehbî, *Hulâsatü'l-beyân*, 5/1866; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/259.

[53] el-Enfâl 8/17.

[54] el-Enfâl 8/17.

[55] el-Hicr 15/60.

[56] el-Hicr 15/51-79.

[57] Bilmen, *Kur'an-ı Kerîm'in Türkçe Meâl-i Âlîsi ve Tefsiri*, 4/1737; benzer değerlendirmeler için bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/582-583; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 19/153.

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ

"Mü'minler ancak o kimselerdir ki; Allah anıldığı zaman kalpleri ürperir. Onun âyetleri kendilerine okunduğu zaman (bu) onların imanlarını artırır. Onlar sadece Rablerine tevekkül ederler."^[58]

Bu âyet, Allah (c.c.) anıldığında kâmil manada iman sahiplerinin kalplerinin ürpermesinden, titremesinden ve Allah Teâlâ'nın azamet ve kudretine işaret eden âyetler okunduğunda bu kişilerin imanlarının artmasından bahsetmektedir. Konuyla alakalı kısım olan kalplerin titremesi ise mutlak korku manasında değil kalplerde meydana gelen tâzim ve hürmetten kaynaklı bir havf ve haşyettir. Böyle bir kalp titreyişi tamamen imanın getirdiği bir saygı ve hürmetin göstergesidir.^[59]

Aşağıdaki âyet ise kalplerin huzurundan bahsetmektedir:

الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ

"Onlar, inananlar ve kalpleri Allah'ı anmakla huzura kavuşanlardır. Biliniz ki, kalpler ancak Allah'ı anmakla huzur bulur."^[60]

Kalplerin mutmain olmasından bahseden bu âyet ise Allah Teâlâ'nın adını zikretmek, O'na hamd etmek, O'nu tenzih etmek, O'nun varlığını düşünmek, varlığına ve birliğine işaret eden deliller üzerinde tefekkür etmek, rahmet ve mağfiretini niyaz etmek veya kalamını dinlemekle kalplerin huzur bulacağı hakikatine vurgu yapmaktadır. Kalpleri O'nun zikriyle huzur bulan kişilerin sekînet içinde, kalbî ızdıraplardan kurtulmuş, şüphe ve tereddütlerden uzak bir halde oldukları müşahade edilmektedir.^[61]

Yukarıdaki izahlara bakıldığında birinci âyette kalplerin titremesinden ve korkmasından, ikinci âyette ise kalplerin huzurundan bahsedilmektedir. Kalp açısından korkma ve huzur zıt bir manayı ifade etmektedir. Birinci âyete göre azamet-i ilâhiyeyi düşünen bu gibi zatlar, Allah'a karşı kulluk vazifelerinde bir eksiklik, bir kusur söz konusu oldu mu acaba endişesiyle korkmakta ve ürpermektedir. Bu da esasında onların imanlarının kemalinden kaynaklanmaktadır. İkinci âyette ise onların kalpleri Allah'ı zikretmek, O'na karşı vazifelerini yerine getirmek gibi sebeplerle huzur bulmaktadır. Zira insan, Allah Teâlâ'yı zikretmekle yani O'nun büyüklüğünü, ilmini, iradesini, lütuf ve ikramını düşünmekle huzurun zirvesine ulaşmakta, yüce bir hâlet-i rûhiyeye erişmektedir.^[62]

Görüldüğü üzere âyetler arasında bir tenakuz söz konusu değildir. Müslümanın kalbi zikir, tevhit, ilim, elde edeceği yüksek dereceler ve sevaplarla huzur bulmakta; Allah korkusu, azap endişesi, hidayetden uzaklaşma gibi sebeplerle de titremektedir. Çünkü kalplerin kulluktan sapma korkusuyla titremesi, iman ve itaatin verdiği güvenle de huzur bulması gayet normal bir hal olarak görülmektedir.^[63] Nitekim: "Allah sözün en güzelini; âyetleri, (güzellikte) birbirine benzeyen ve (hükümleri, öğütleri, kıssaları) tekrarlanan bir kitap olarak indirmiştir. Rablerinden korkanların derileri (vücutları) ondan dolayı gerginleşir. Sonra derileri de (vücutları da) kalpleri de Allah'ın zikrine karşı yumuşar. İşte bu Kur'ân Allah'ın hidayet rehberidir. Onunla dilediğini doğru yola iletir.

[58] el-Enfâl 8/2.

[59] Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâl-i Âlîsi ve Tefsiri*, 3/1157; benzer değerlendirmeler için bk. ; Ebü'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm Semerkandî, *Bahrü'l-ulûm*, ts., 2/4; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr* (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabi, 2001), 2/188.

[60] er-Ra'd 13/28.

[61] Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâl-i Âlîsi ve Tefsiri*, 3/1647; benzer değerlendirmeler için bk. Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-aklî's-selîm*, 5/20; Muhammed b. Ali Şevkânî, *Fethu'l-kadîr el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr* (Dimeşk: Daru İbni Kesir, 1993), 3/97.

[62] Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâl-i Âlîsi ve Tefsiri*, 3/1647.

[63] Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/61-62; Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi-l Kur'ân*, 2/29.

Allah kimi saptırırsa artık onun için hiçbir yol gösterici yoktur.”^[64] âyetinde korku-ürperti ve huzur-sekînet birlikte zikredilerek bu iki duygu cem edilmiştir. Bu da âyetler arasında bir tezadın olmadığını ortaya koymaktadır.^[65]

İşkâle konu olan bir mesele de Allah Teâlâ’nın unutup unutmayacağı hususudur. Zira aşağıda da geleceği üzere bir âyetle Allah Teâlâ’nın unutmayacağından diğerinde ise unutacağından haber verilmektedir. İlgili âyetler şöyledir:

قَالَ عَلِمَهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنْسَى

“Musa: Onlar hakkındaki bilgi, Rabbimin yanında bir kitapta bulunur. Rabbim, ne yanılır ne de unuttur, dedi.”^[66]

فَذُوقُوا بِمَا نَسِيتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَا إِنَّا نَسِينَاكُمْ وَذُوقُوا عَذَابَ الْخُلْدِ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ

“(O gün onlara şöyle diyeceğiz:) Bu güne kavuşmayı unutmanızın cezasını şimdi tadın bakalım! Doğrusu biz de sizi unuttuk; yaptıklarınızdan ötürü ebedî azabı tadın!”^[67]

Aslında âyetlerin muhatabının kim olduğu ve hangi amaçla söylendiği tespit edilebilirse aralarında bir zıtlığın olmadığı da ortaya çıkmaktadır. Bu meyanda Allah Teâlâ’nın ne unutacağından ne de yanılacağından bahseden âyet, Hz. Mûsâ’nın (a.s.) kardeşi Hz. Hârûn (a.s.) ile birlikte Firavun’a tebliğ için gönderilmeleri ve onlarla Firavun arasında geçen konuşmayı dikkatlere arz etmektedir. Bu konuşma esnasında Firavun’un evvelki ümmetler hakkında sorduğu bir soru üzerine Hz. Mûsâ’nın (a.s.) onlar hakkındaki bilginin Allah katında olduğu, O’nun asla yanılmayacağı ve unutmayacağı şeklinde cevap vermesi söz konusudur. Burada Allah’ın (c.c.) ilminin ebedî ve ezelî olduğu, bütün her şeyi kuşattığı hakikatine vurgu yapılmaktadır. Yani Allah’ın (c.c.) ezelî ve ebedî ilmi sayesinde hiçbir şeyi unutmayacağı Firavun gibi insanların ise hem yanılacağı hem de unutacağı hakikatine işaret edilmektedir.^[68]

İkinci âyetle yer alan: “Doğrusu biz de sizi unuttuk.” ifadesiyle ise başka bir husus dile getirilmektedir. İnanmayanlar cehenneme atıldıklarında orada onlara, siz nasıl ki dünyada iken Allah’ın (c.c.) emir ve yasaklarını, ahireti unuttunuz ise bugün de size unutulmuş gibi bir muamele yapılacaktır, denilecektir. Bu unutma gerçek manada hafızalardan silinen bir unutma olmayıp inanmayanların azarlanması ve azaba terk edilmesi yönünde bir ifade tarzıdır. Allah (c.c.) onlara unutan kişinin davranış şekliyle bir davranışta bulunacaktır. Onlara kendi muameleleriyle muamele edecek ve onları unutulmuş gibi cehennemde bırakacaktır. Yoksa Allah (c.c.) unutmak ve yanılmak gibi eksikliklerden münezzehtir.^[69] Görüldüğü üzere âyetler arasında bir çelişki söz konusu değildir.

2.5. Gerçeğin Farklı Formlarda Aktarılmasından Kaynaklı İhtilaf

Kur’ân-ı Kerîm’de bir mesele farklı farklı formlarda veya kelimelerle anlatılabilmektedir. Kur’ân-ı Kerîm, kendi bütünlüğü içerisinde değerlendirilmediğinde farklı formlarda aktarılan meselede tenakuz varmış düşüncesi oluşabilmektedir. Oysa farklı formların anlattığı mesele esasında aynı meseledir. Dolayısıyla Kur’ân’ın bütünlüğü içerisinde ve bir usûl çerçevesinde âyetler incelendiğinde herhangi bir ihtilaf olmadığı da ortaya çıkmaktadır.

[64] ez-Zümer 39/23.

[65] Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü'rî Vâhidî, *el-Basît fî tefsîri'l-Kur'ân* (İmadetü'l Bahsi'l İlmiyye, 2009), 10/18; Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/61-62; Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi-l Kur'ân*, 2/29.

[66] Tâhâ 20/52.

[67] es-Secde 32/14.

[68] Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâl-i Âlisi ve Tefsiri*, 4/2077; benzer açıklamalar için bk. Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 6/21.

[69] Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâl-i Âlisi ve Tefsiri*, 6/2766-2767; benzer açıklamalar için bk. İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-azîm*, 6/323; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/303.

Hız. Âdem'in (a.s.) yaratılmasından bahsedilirken topraktan yaratılmış olmasına karşın toprağın değişik safhalarına işaret eden farklı ifadelerin kullanılmasını bu meselenin anlaşılabilmesi için örnek olarak vermek mümkündür. Hız. Âdem'in (a.s.) topraktan yaratılma safhaları altıdır.^[70] Fakat bu altı safhanın her biri Kur'ân-ı Kerîm'de farklı kavramlarla ifade edilmiştir. Bu bağlamda ilk safha, toprak anlamına gelen ve Hız. Âdem'in (a.s.) yaratıldığı asıl unsurun genel adı olan turâb (تُرَاب) kelimesiyle ifade edilmektedir. Aşağıdaki âyet bu ilk safhayı bildirmektedir:

إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ

"Allah nezdinde İsmâ'nın durumu Âdem'in durumu gibidir. Onu topraktan var etti; sonra ona "ol" dedi ve oluverdi."^[71]

Hız. Âdem'in (a.s.) yaratılma safhalarından ikincisi ise yapışkan çamur anlamına gelen tîn-i lâzib (طِينٍ لَّازِبٍ) kelimesiyle Kur'ân'da yer almaktadır. Tîn-i lâzib, insanın yaratılmasındaki asıl unsur olan toprağa su karıştırılması neticesinde oluşan kıvam anlamına gelmektedir ki aşağıdaki âyette bu husus dikkatlere arz edilmektedir:

فَاسْتَفْتِهِمْ أَهُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمْ مَنِ خَلَقْنَا إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ طِينٍ لَّازِبٍ

"Şimdi o inkârcılardan şu sorunun cevabını iste: Kendilerini yaratmak mı daha zor, yoksa başka yarattıklarımızı mı? Biz onları yapışkan bir çamurdan yarattık."^[72]

Kur'ân-ı Kerîm, Hız. Âdem'in (a.s.) yaratılışının üçüncü safhasını çamurdan süzülen öz manasına gelen sülâle min tîn (سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ) kavramı ile ifade etmektedir. İnsanın mayasına dikkatleri çeken bu safha aşağıdaki âyette şu şekilde ifade buyurulmaktadır:

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ

"Andolsun, biz insanı, çamurdan (süzülmüş) bir özden yarattık."^[73]

İlk yaratılışın dördüncü safhası ise şekillendirilmiş kara balçık manasına gelen hame-i mesnûn (حَمًا مَسْنُونًا) kavramıyla Kur'ân'da yer almaktadır. Çamurdan süzülen özün belli bir süre bekletilmesi neticesinde oluşan hame-i mesnûn kıvamı âyette şu şekilde yer almaktadır:

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمًا مَسْنُونٍ

"Andolsun, biz insanı kuru bir çamurdan, şekillendirilmiş bir kara balçıktan yarattık."^[74]

Kur'ân-ı Kerîm, Hız. Âdem'in (a.s.) yaratılış safhalarından beşincisini salsâl (صَلْصَال) kavramıyla dikkatlere sunmaktadır. Salsâl, kendisine ateş dokunmamış yani ateşte pişmemiş, kendisine vurulduğunda çın çın ses çıkaran kuru çamur anlamına gelmektedir. Bu kelime de dördüncü safha için zikredilen yukarıdaki âyette yer almaktadır.

Hız. Âdem'in (a.s.) yaratılışının altıncı ve son safhası tesviye (تَسْوِيَة) kelimesiyle Kur'ân-ı Kerîm'de yer almaktadır. İnsana ruh üfürülmesinden hemen önceki safha olup hem beden hem de ruhen insanın insan şeklinde düzenlenmesini ifade eden tesviye Kur'ân-ı Kerîm'de şu şekilde yer almaktadır:

[70] Bu safhalar hakkında detaylı bilgi için bk. Yahya Arslan, "Kur'an Âyetleri Bağlamında İnsanın Elementer Yaratılışının Değerlendirilmesi", *Journal of Analytic Divinity* 6/2 (2022), 53-76; Yahya Arslan, *Kur'an-Kâinat-İnsan Üç Kitabı Anlama ve Yorumlama Usûlü* (Ankara: Sonçağ Akademi, 2023), 193-213; M. Sait Kavşut, "Kur'an'da İnsanın Yaratılış Aşamaları Te'vîlat Ekseninde Bir Değerlendirme", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 7 (2012), 289-301; Ali Binol, "Beşer Keli-mesinin Tahlili ve Kur'an'daki Bağlamı", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/13 (2018), 168-169.

[71] Âl-i İmrân 3/59; benzer bazı âyetler için bk. el-Kehf 18/37; Tâhâ 20/55; el-Hac 22/5; er-Rûm 30/20; Fâtır 35/11; el-Mü'min 40/67.

[72] es-Sâffât 37/11; benzer bazı âyetler için bk. el-En'âm 6/2; el-A'râf 7/12; el-İsrâ 17/61; es-Secde 32/7; Sâd 38/71.

[73] el-Mü'minûn 23/12.

[74] el-Hicr 15/26; benzer âyetler için bk. el-Hicr 15/28, 33.

فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَتَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ

"Onu düzenleyip içine ruhumdan üflediğim zaman, onun için hemen saygı ile eğilin."^[75]

Âyetlere bakıldığında Hz. Âdem'in (a.s.) topraktan yaratılma sürecindeki safhaların farklı farklı kelimelerle ifade edildiği görülmektedir. Âyetler dikkatlice ve kendi bütünlüğü çerçevesinde incelendiğinde bir tezaadın söz konusu olmadığı ortaya çıkmaktadır. Zira öz itibarıyla bu kelimelerin ifade ettiği mana bir olup bunların hepsinin kaynağı topraktır. Bütün bu ifadeler toprağın suyla karışmasını ve bekleme süresine göre farklı biçimlerini ifade etmektedir. Dolayısıyla sanki Hz. Âdem (a.s.) farklı farklı maddelerden yaratılmış gibi anlaşılmaya mahal verecek bir işkâl söz konusu değildir.^[76]

Gerçeğin farklı formlarından kaynaklı ihtilafa göklerle yerin altı günde yaratılmasından bahseden âyetleri de örnek olarak vermek mümkündür. Zira bu âyetlerin bazılarında iki bazılarında dört bazılarında ise altı gün zikredilmektedir. Diğer yandan göklerle yerin altı günde yaratıldığından bahseden âyetlerin yanında yeryüzünün iki, yeryüzünün rızıklarla donatılmasının dört ve gökyüzünün ise iki günde yaratılmasından haber verilmesi göklerle yerin ilk bakışta sekiz günde yaratıldıkları hissini uyandırmaktadır. Bunun için öncelikle âyetleri zikretmekte fayda vardır. İlgili âyetler şöyledir:

قُلْ أَنتُمْ لَكُمْ تُكْفَرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَندَادًا ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ

"De ki: Gerçekten siz, yeri iki günde yaratanı inkâr edip O'na ortaklar mı koşuyorsunuz? O, âlemlerin Rabbidir."^[77]

وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِّلسَّائِلِينَ

"O, yeryüzüne sabit dağlar yerleştirdi. Orada bereketler yarattı ve orada tam dört günde isteyenler için fark gözetmeden gıdalar takdir etti."^[78]

فَقَضَيْنَهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفْظًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ

"Böylece onları, iki günde yedi gök olarak yarattı ve her göğe görevini vahyetti. Ve biz, yakın semâyı kandillerle donattık, bozulmaktan da koruduk. İşte bu, azîz, alîm Allah'ın takdiridir."^[79]

اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ مَا لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ

"Gökleri, yeri ve bunların arasındakileri altı günde yaratan, sonra arşa istivâ eden Allah'tır. O'ndan başka ne bir dost ne de bir şefaatiniz vardır. Artık düşünüp öğüt almaz mısınız?"^[80]

Yukarıdaki âyetlerde göklerle yerin altı günde yaratıldığı hakikati zikredilmektedir. Ancak bu hakikat farklı ifadelerle aktarıldığından bir tezat varmış gibi algılanmaktadır. Oysa âyetlerde anlatılan hususta bir çelişki bulunmamaktadır. Zira Allah Teâlâ, Fussilet 9. âyette geçtiği üzere iki günde yeryüzünü yaratmış, daha sonra bu iki günden farklı başka iki günde yeryüzünün "akvât" diye ifade edilen şekillerini, canlılarını ve rızıklarını yaratmıştır. İşte Fussilet 10. âyette yer alan

[75] el-Hicr 15/29; benzer âyetler için bk. el-Kehf 18/37; es-Secde 32/9; Sâd 38/72; el-İnfitâr 82/7; el-A'lâ 87/2.

[76] Bilmen, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meâl-i Âlisi ve Tefsiri*, 4/1725; benzer değerlendirmeler için bk. Neseffî, *Medârikü't-tenzil*, 2/188; M. Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016), 3/121-122.

[77] Fussilet 41/9.

[78] Fussilet 41/10.

[79] Fussilet 41/12.

[80] es-Secde 32/4.

dört gün ile hem yeryüzünün yaratıldığı ilk iki gün hem de yeryüzünün rızıklarıyla süslendiği son iki gün kastedilmektedir. Böylece yeryüzü toplam dört günde yaratılmış olmaktadır. Fussilet 12. âyetinde ise göklerin iki günde yaratıldığı bildirilmektedir. Bu durumda iki safha halinde dört günde yeryüzü, iki günde de gökyüzü yaratılarak göklerle yeryüzü toplamda altı günde yaratılmış olmaktadır.^[81] Neticede göklerle yerin ve bu ikisi arasındaki her şeyin altı günde yaratıldığını bildiren Secde 4. âyetle bu âyetler arasında bir tezat söz konusu değildir.

Sonuç

Kur'ân-ı Kerîm'in anlaşılması ve yaşanması noktasında gayret sarf eden, öğrenci yetiştiren, eser yazan birçok âlim ve ilim adamı bulunmaktadır. Bunlardan birisi de Ömer Nasuhi Bilmen'dir. Bilmen'in Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâl-i Âlîsi ve Tefsiri, Kur'ân-ı Kerîm'in anlaşılması noktasında önem arz etmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'in doğru anlaşılması yolunda gösterilen ilmî çabalar, tefsir geleneğinin gelişmesine ve pek çok alt disiplini bünyesinde barındırmasına zemin hazırlamıştır. Bu disiplinlerden biri olan Müşkilü'l-Kur'ân, ilk bakışta çelişki veya zıtlık varmış gibi görünen âyetlerin gerçekte tutarlılığını ortaya koyarak Kur'ân'ın tenâkuzdan münezzeh yapısını anlamada kritik bir rol üstlenmiştir. Bu bağlamda Ömer Nasuhi Bilmen'in tefsiri, yalnızca dil ve anlam açısından değil aynı zamanda metodolojik bütünlüğüyle de bu alandaki klasik mirası başarıyla temsil etmiştir.

Bilmen, Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâl-i Âlîsi ve Tefsiri adlı eserinde, müşkil görülen pek çok âyeti klasik tefsir geleneğine dayanarak açıklamış; konu ihtilafı, hakikat-mecaz ilişkisi, fiilin fa-ile isnadı, zıt anlamlılık ve gerçeğin farklı formlarda aktarımı gibi işkâl sebeplerine dair zengin ve çözümleyici yorumlar sunmuştur. Onun yaklaşımı, metne derinlemesine nüfuz etme, klasik kaynaklarla irtibat kurma ve usûlî bütünlüğü gözetme açısından dikkate değerdir.

Makale boyunca sunulan örneklerden hareketle Bilmen'in, Müşkilü'l-Kur'ân'a dair meseleleri sadece savunmacı değil aynı zamanda öğretici bir perspektifle ele aldığı görülmektedir. Bu yönüyle o, hem geleneğe bağlı kalan hem de müşkil meseleleri sistematik biçimde izah eden bir müfessir olarak öne çıkmaktadır.

Sonuç olarak, Ömer Nasuhi Bilmen'in tefsiri, Müşkilü'l-Kur'ân ilminin anlaşılmasında önemli bir kaynak olma özelliği taşımakta, Kur'ân'ın lafızları arasında var olduğu zannedilen çelişkilerin, aslında anlam derinliği ve bağlam farklılıklarıyla izah edilebileceğini örneklerle göstermektedir. Bu yönüyle Bilmen'in eserini, günümüz Kur'ân anlayışına katkı sağlayabilecek sağlam ve güvenilir bir başvuru metni olarak değerlendirmek mümkün görünmektedir.

[81] Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâl-i Âlîsi ve Tefsiri*, 6/2760-2761, 7/3184-3186; benzer değerlendirmeler için bk. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 27/545-547; Arslan, *Kur'an-Kâinat-İnsan*, 47-48.

Kaynakça

- Ağaya, Bayram. *Ömer Nasuhi Bilmen ve Ömer Rıza Doğrul'un Tefsirlerinde Hz. Meryem ile Hz. İsa'ya İlişkin Âyetlerin Yorumu*. Bolu: Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Ağır, Fatıma. *Ömer Nasuhi Bilmen ve M. Sait Şimşek'in Muhkem-Müteşâbih ve Nâsîh-Mensuh Problemlerine Yaklaşımları: Mukayeseli Bir İnceleme*. Aksaray: Aksaray Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024.
- Akça, Yunus. "Kur'an'da Müşkile Yol Açan Sebepler". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/10 (2019), 189-215. <http://dx.doi.org/10.29228/k7auifd.10.7>
- Akın, Mehmet. "Nesefî Tefsirinde Müşkile'l-Kur'an Açısından 'Ruyetullah ve Yedullah'". *Journal of Islamic Research* 28/1 (2017), 67-75.
- Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî. *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*. 16 Cilt. Beyrut: Daru'l Kütübi'l İlmiyye, 1994.
- Arslan, Yahya. "Kur'an Âyetleri Bağlamında İnsanın Elementer Yaratılışının Değerlendirilmesi". *Journal of Analytic Divinity* 6/2 (2022), 53-76. <https://doi.org/10.46595/jad.1186073>
- Arslan, Yahya. *Kur'an-Kâinat-İnsan Üç Kitabı Anlama ve Yorumlama Usûlü*. Ankara: Sonçağ Akademi, 1. Basım, 2023.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *Meâlimü't-tenzîl*. 5 Cilt. Beyrut: Daru İhyai't Tûrasi'l-Arabî, 1999.
- Beyzâvî, Nâsîrüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't Tûrâsî'l-Arabî, 1997.
- Bilgin, Abdülcelil. *Kur'an'ı Tanımak Tarih-Dil-Yorum*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2018.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi Tabakâtü'l-Müfessirîn*. 2 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâl-i Âlîsi ve Tefsiri*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.
- Binol, Ali. "Beşer Kelimesinin Tahlili ve Kur'an'daki Bağlamı". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/13 (2018), 159-183.
- Bolelli, Nusrettin. *Belâgat Beyân-Meânî-Bedî' İlimleri Arap Edebiyatı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 10. Basım, 2016.
- Carim, Ali - Emin, Mustafa. *Belâgatü'l-Vâdiha Beyân-Meânî-Bedî'*. Daru'l Kalem, ts.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 28. Basım, 2016.
- Çelik, Ömer. *Hakk'ın Dâveti Kur'ân-ı Kerîm Meâli ve Tefsiri*. 5 Cilt. İstanbul: Erkam Yayınları, 2020.
- Çiçek, Yakup. "Müşkilü'l-Kur'an". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7-10 (1995), 78-112.
- Çonkor, Burhan. "Hakikati ve Mahiyeti Açısından Kur'ân'da Adalet Terazileri". *Dini Araştırmalar* 23/57 (2020), 117-142. <https://doi.org/10.15745/da.721316>
- Demirci, Muhsin. *Kur'an'ın Ana Konuları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 17. Basım, 2018.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 6. Basım, 2017.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 50. Basım, 2016.

- Dilek, Burcu. "Müşkilü'l-Kur'ân Açısından İnsân Sûresinin 13. Âyeti ve Cennetliklere Vadedilen Gölge". *İslami İlimler Dergisi* 39 (2024), 285-303. <https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1553824>
- Dinler, Murat. "Müşkilü'l-Kur'ân". *Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 11 (2018), 315-356.
- Doğruyol, Ayşe. *Mekkî Sûreler Özelinde Süleyman Ateş ve Ömer Nasuhi Bilmen'in Kur'an ve Tefsir Anlayışı*. Ankara: Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2025.
- Ebüssuûd Efendi, Muhammed. *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, ts.
- Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtîhu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 3. Basım, 1999.
- Gengil, Veysel. "Zemahşerî'nin Müşkil Denilen Âyetlere Dair Çözümlemesi". *Diyanet İlmî Dergi* 57 (2021), 525-560.
- Günay, Bektaş. *Ömer Nasûhî Bilmen ve Tefsîri*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Gür, Süleyman. *Anlatımlı Kur'ân Belâgatı Meânî-Beyân-Bedî'*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru Tunusiyye, 1984.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib b. Abdirrahmân b. Galib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l Kütübi'l İlmiyye, 2002.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*. 8 Cilt. Daru Tayyibe, 2. Basım, 1999.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem el-Mısırî. *Lisanu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Daru Sâdır, 3. Basım, 1993.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabi, 1. Basım, 2001.
- Karakaya, Mehmet Murat. "Kur'ân-ı Kerim'de Edebî Sanatların Kullanımı: Teşbih, İstiâre, Kinâye ve Mecaz". *Diyanet İlmî Dergi* 55/2 (2019), 229-257.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2007.
- Kavşut, M. Sait. "Kur'an'da İnsanın Yaratılış Aşamaları Te'vîlat Ekseninde Bir Değerlendirme". *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 7 (2012), 289-301.
- Konyalı Mehmed Vehbî. *Hulâsatü'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. 16 Cilt. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1966.
- Köseoğlu, Mustafa. *Günümüz Tefsir Problemleri Açısından Ömer Nasuhi Bilmen Tefsirinin Tahlili*. Karaman: Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1964.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *en-Nüket ve'l-uyûn*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât. *Medârikü't-tenzîl-ve hakâiku't-te'vil*. 3 Cilt. Beyrut: Dar İbn Katheer, 7. Basım, 2017.

- Öz, Ahmet. *Kur'ân'ın Ana Konuları*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Basım, 2021.
- Pak, Süleyman. "Ayetlerde Çelişki Bulunduğu Vehmini Gidermede Kullanılan Yöntemler ve Bunların Değerlendirilmesi". *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 2 (2013), 112-128.
- Pak, Süleyman. *Müşkilü'l-Kur'an*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-Tefâsîr*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-jîl, 2. Basım, 1979.
- Semerkandî, Ebû'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Bahrü'l-ulûm*. 3 Cilt, ts.
- Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *ed-Dürrü'l-mensûr fî't-tefsir bi'l-me'sûr*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'n Nedveti'l Cedide, 1951.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Fethu'l-kadîr el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr*. 6 Cilt. Dimeşk: Daru İbni Kesir, 1993.
- Şimşek, M. Sait. *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*. 5 Cilt. İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.
- Şimşek, M. Sait. *Kur'an'ın Ana Konuları*. İstanbul: Beyan Yayınları, 7. Basım, 2017.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmulî. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. 24 Cilt. Muessesetü'r-Risale, 1. Basım, 2000.
- Vâhidî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Esbâbü'n-nüzûl*. Beyrut: Daru-l Kütübi'l İlmiye, 1986.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbü'rî. *el-Basît fî tefsiri'l-Kur'ân*. 25 Cilt. İma-detü'l Bahsi'l İlmiye, 2009.
- Yaban, Seyhan. *Çağdaş Türkçe Tefsirlerde Hadîd Suresi'ne Yaklaşımlar: Elmalılı, Ömer Nasuhi Bilmen, Celal Yıldırım, Talât Koçyiğit ve Ömer Çelik'in Tefsirleri Bağlamında*. İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Yazıcı, Ahmet. *Türkçe Tefsir Çalışmalarında Klasik-Modern Algısı Ömer Nasuhi Bilmen-Süleyman Ateş Örneği*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2. Basım, 2022.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Yenda Yayın-Dağıtım, ts.
- Yerinde, Adem. "Müşkilü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/164-167. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Yılmaz, Hasan. *Anlam ve Yorum Bağlamında Kur'an'ın Anlaşılması*. Ankara: Gece Akademi, 2019.
- Yılmaz, Hasan. *Kur'an ve Muhtevası (Tematik ve Sistematik Bir İnceleme)*. Ankara: Fecr Yayınları, 2008.
- Yılmaz, Hasan. "Kur'an'da Her Konu ve Bilgi Var mı?" *Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2006), 186-201.
- Yılmaz, Hasan. "Kur'an'ı Kerim'in Temel Muhtevası Üzerine". *Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2007), 203-219.
- Yılmaz, Hasan. "Kur'an'ın Ana Konularına Dair Bazı Tasnifler". *Diyanet İlmi Dergi* 46/4 (ts.), 49-62.
- Yılmaz, Hasan. *Kur'ân'ın Konu Tertibi ve İçerik Tahlili*. Ankara: Fecr Yayınları, 2. Basım, 2019.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmi-zi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l Kitabi'l Arabî, 3. Basım, 1986.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdîr b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. 4 Cilt. Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, 1957.



İslâm'ın İlk Mescidi Bağlamında Hz. Peygamber Döneminde İnşa Edilmiş Mescitler

Talha Özdemir

<https://orcid.org/0000-0003-2650-8585>

Arş. Gör. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, İslam Tarihi Anabilim Dalı, Erzurum, Türkiye
<https://ror.org/03je5c526>
talha.ozdemir@atauni.edu.tr

Atıf Bilgisi:	Özdemir, Talha. "İslâm'ın İlk Mescidi Bağlamında Hz. Peygamber Döneminde İnşa Edilmiş Mescitler". <i>İslami İlimler Dergisi</i> 41 (Kasım 2025), 197-212. https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1708194 .
Makale Türü:	Araştırma Makalesi
Etik Beyan:	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Etik Kurul İzni:	Araştırma için herhangi bir etik onay veya bilgilendirilmiş onam gerekmemektedir.
Geliş Tarihi:	28 Mayıs 2025
Kabul Tarihi:	18 Kasım 2025
Yayın Tarihi:	30 Kasım 2025
Hakem Sayısı:	Bir İç Hakem – En Az İki Dış Hakem
Değerlendirme:	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Benzerlik Taraması:	Yapıldı - intihal.net
Çıkar Çatışması:	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman:	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Etik Bildirim:	dergiislamiilimler@gmail.com
Lisans:	CC BY-NC 4.0

Öz: Mescit, hem Allah'a ibadet edilen kutsal bir mekân olması hem de "Allah'ın evi" olarak kabul edilmesi sebebiyle İslâm toplumunda özel bir öneme sahiptir. Bu durum, mescitlerin İslâm toplumundaki yerini ortaya koymakla birlikte, onların inşasında öncelik meselesinin tartışma konusu olmasını da anlaşılır kılmaktadır. İslâm'ın ilk mescidiyle ilgili olarak klasik kaynaklarda yer alan rivayetler, sonraki dönem tarihçileri ve çağdaş araştırmacılar tarafından farklı görüşlerin ortaya atılmasına neden olmuştur. Bu çalışmanın problemi de söz konusu rivayetlerin ele alınması, görüşlerin değerlendirilmesi ve aralarındaki farklılıkların analizi üzerine temellendirilmiştir. İlgili konudaki rivayet ve kanaatler Ammâr'ın Mescidi, Hz. Ebû Bekir'in Mescidi ve Kubâ Mescidi etrafında şekillenmiştir. Görüş ayrılıklarının arka planında ise zamanla mescit kelimesine yüklenen anlam farklılığı, çalışmaların yüzeyselliği, tarihsel bağlamın göz önünde bulundurulmaması, bazı kanaatlerin şübhü bulması, Hz. Peygamber ve ashâbı ile kurulan duygusal bağ etkili olmuştur. Ancak Hz. Peygamber döneminde inşa edilmiş mescitleri de bir yönüyle kapsamına alan çalışmalarda İslâm'ın ilk mescidi problemi ve bu problemle bağlantılı olan mescitler hakkında görüş ve kanaatlerin arka planına dair ciddi bir tartışma yürütülmemiştir. İlgili durum, İslâm'ın ilk mescidi bağlamında bazı mescitlerin de değerlendirilmesini gerekli kılmıştır. Bu gereklilik, aynı zamanda söz konusu mescitlere ilişkin kronolojik bir tasnifin yapılmasını da zorunlu hale getirmiştir. Bu çerçevede, çalışmamızın amacı; İslâm'ın ilk mescidi hakkındaki farklı görüşleri ele alıp tartışmak ve ilgili bağlamda konu ettiğimiz mescitlerin kronolojik sıralamasını yeniden ortaya koymaktır. Bu doğrultuda, çalışmamız hem ilk mescit problemini doğrudan tartışmaya açması hem de sunduğu yeni kronolojik sıralama ile literatüre katkı sağlamayı hedeflemektedir. Netice itibarıyla İslâm'ın ilk mescidinin Ammâr'ın Mescidi olduğu sonucuna varılmıştır. Diğer mescitlerin kronolojik tasnifi ise; Hz. Ebû Bekir'in Mescidi, Es'ad b. Zürâre'nin Mescidi ya da Benî Sâlim Mescidi ve Kubâ Mescidi şeklinde oluşturulmuştur.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Mescit, Kubâ, Ammâr, Hz. Ebû Bekir, Es'ad b. Zürâre.



Mosques Built During the Period of the Prophet in the Context of the First Mosque of Islam

Talha Özdemir

<https://orcid.org/0000-0003-2650-8585>

Dr., Atatürk University, Faculty of Theology, Department of Islamic History and Arts,
Division of Islamic History, Erzurum, Türkiye

<https://ror.org/03je5c526>

talha.ozdemir@atauni.edu.tr

Citation:	Özdemir, Talha. "Mosques Built During the Period of the Prophet in the Context of the First Mosque of Islam". <i>İslami İlimler Dergisi</i> 41 (November 2025), 197-212. https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1708194 .
Article Type:	Research Article
Ethical Statement:	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited.
Ethics committee approval:	The research does not need any ethical approvals or informed consent.
Date of submission:	28 May 2025
Date of acceptance:	18 November 2025
Date of publication:	30 November 2025
Reviewers:	One Internal & At Least Two External Reviewers
Review:	Double-blind
Plagiarism checks:	Yes - intihal.net
Conflicts of Interest:	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
Grant Support:	No funds, grants, or other support was received.
Complaints:	dergiislamiilimler@gmail.com
License:	CC BY-NC 4.0

Abstract: The masjid has a special importance in Islamic society, both because it is a sacred place where Allah is worshipped and because it is regarded as the 'house of Allah'. This situation reveals the place of masjids in Islamic society and makes it understandable that the issue of priority in their construction is a matter of debate. The narrations in the classical sources about the first mosque of Islam have led to different opinions by historians of the later period and contemporary researchers. The problematic of this study centers on analyzing these narrations, the evaluation of the views and interrogating the differences between them. The discourse on this subject has coalesced around the Masjid of Ammâr, the Masjid of Abû Bakr and the Masjid of Quba. The divergence of opinion stems from several factors: the shifting meaning of the word masjid over time, the superficiality of the studies, the lack of historical contextualization, the realization of some opinions and the emotional attachment to the Prophet and his companions. However, existing studies on masjids from the Prophet's era, have not adequately investigated the background of these competing views. This gap necessitated a focused evaluation of these sepecific masjids and consequently their chronological classification. the aim of this study is twofold: first, to directly address the different views on the first masjid of Islam, and second, to propose a re-evaluated chronological order for the masjids we in question. This study thus aims to contribute to the literature by opening the problem of the first masjid to direct discussion and presenting a new chronology. The research concludes that the first masjid of Islam was the Masjid of Ammâr. The chronological classification of the other masjids is as follows: the Masjid of Prophet Abû Bakr, the Masjid of As'ad b. Zurâra or the Masjid of Benî Sâlim and the Masjid of Quba.

Keywords: Islamic History, Masjid, Quba, Ammâr, Hz. Abû Bakr, As'ad b. Zurâra.

Giriş

Mescit, hem Allah'a ibadet edilen kutsal mekân olması hem de Allah'ın evi olarak kabul edilmesiyle İslâm toplumunda ayrı bir öneme sahiptir. Konumuz itibarıyla Hz. Peygamber'in: "Kim, içinde Allah adı anılan bir mescidi bina ederse Allah da onun için cennette bir ev bina eder."^[1] şeklindeki hadisi de oldukça kıymetlidir. İlgili durum İslâm toplumunda mescitlerin önemine işaret etmesinin yanı sıra inşasında öncelik meselesinin gündeme gelmesini de anlaşılır kılmaktadır.

Hz. Peygamber'in, ashabıyla birlikte tebliğ faaliyetlerini yürüttüğü Asr-ı Saadet'te birçok mescit inşa edilmiştir. Bu dönemde inşa edilen mescitler hakkında İslâm'ın ilk mescidine dair gerek klasik ulema gerekse günümüz araştırmacıları tarafından farklı kanaatler zikredilmiştir. Klasik ulema, konuya dair tartışma zemini oluşturmaktan ziyade rivayetleri satır aralarında zikrederken, günümüz araştırmacılarından bazıları, bu husus hakkında farklı kanaatleri de ele alarak görüş belirtmişlerdir. Bu görüşler ilk mescidin Ammâr'ın Mescidi, Hz. Ebû Bekir'in Mescidi ve Kubâ Mescidi etrafında şekillenmiştir. Biz ise İslâm'ın ilk mescidi hususunu, farklı görüşlere temel olan rivayetler, ortaya atılan kanaatlerin arka planı üzerinden ele almaya ve İslâm'ın ilk mescidi bağlamında mevzu edilen diğer mescitlerin kronolojik sıralamasını ortaya koymaya çalışacağız.

İslâm'ın ilk mescidi meselesini merkeze alan hususi bir çalışma olmamakla beraber konuya alt başlıklarında yer veren bazı araştırmalar vardır. Muhammed Hamidullah'ın, "İslâm Müesseselerine Giriş",^[2] Nebi Bozkurt'un, "Asr-ı Saadette Mescid ve Fonksiyonları",^[3] Ahmet Güner'in, "Asr-ı Saadette Mescidler/Camiler ve Fonksiyonları"^[4] adlı çalışmalarını bu çerçevede zikredebiliriz.

Hamidullah'ın, İslâm'ın ilk mescidini ele alırken bir tartışma yürütmesi ve Ammâr'ın Mescidi'ni öncelemesi çalışmamız açısından önemlidir. Ancak hem Ammâr'ın Mescidi'ne dair verdiği referanslar hem de ilgili bağlamda zikrettiği diğer mescitlerin sıralamasındaki kanaatinin yeniden ele alınması gerektiği düşüncesindeyiz.

Bozkurt'un çalışmasında ise Mekke'deki mescitler hakkında ortaya koyduğu sıralamanın gözden geçirilmesi gerekmektedir. Ayrıca bu çalışmada mescitlerin inşa edilmiş tarihine ilişkin bir tartışma yürütmediğini de ifade etmeliyiz.

Güner'in çalışmasında da benzer eksikliklerin olduğunu ve Mekke'deki mescitlerle ilgili ortaya koyduğu sıralamanın yeniden ele alınması gerektiğini söylemeliyiz. Ayrıca çalışma, Medine'deki mescitlerin sıralamasında da yüzeysel kalmıştır. Bu bağlamda kaydettiği sıralama da tartışılmalıdır.

Bahsi geçen çalışmaların yanı sıra Yılmaz Can'ın, "İlk İslâm Mescidlerine Genel Bir Bakış"^[5] adlı makalesi de dikkat çekmektedir. Araştırmanın "İlk İslâm Mescidleri" başlığı altında kısaca değerlendirmeye açılmış olan İslâm'ın ilk mescidi meselesinde sadece Kubâ Mescidi'nin ön plana çıktığı ifade edildikten sonra Medine'de hicretten önce inşa edilmiş mescitlerin varlığına dair görüşlere atıf yapılmakla yetinilmiştir. Bunun dışında metnin odak noktası, "Mescidü'n-Nebî", "Basra Cuma Mescidi", "Kûfe Cuma Mescidi", "Mescidü'l-Haram", "Fustat Amr Mescidi" olmuştur. Bu itibarla makalenin her ne kadar konumuzla ilgili olduğu düşünülse de odağa aldığı başlıklar itibarıyla yoğunlaştığımız problematikle ilişkisi olmadığını ifade etmeliyiz. Ayrıca İslâm'ın ilk mescidi konusuna dair yapılan kısa değerlendirmede ise erken dönemden itibaren aktarılan gelen ve tartışmaların zeminini oluşturan rivayet ve değerlendirmelere de yer verilmemiştir.

[1] Ahmed b. Hanbel, *el-Musned* (y.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1421), 1/489.

[2] Muhammed Hamidullah, *İslâm Müesseselerine Giriş*, çev. İhsan Süreyya Sırma (İstanbul: Bir Yayınları, 1984).

[3] Nebi Bozkurt, *Asr-ı Saadet'te Mescid ve Fonksiyonları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, 1984).

[4] Ahmet Güner, "Asr-ı Saadette Mescidler/Camiler ve Fonksiyonları", *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslâm*, ed. Vecdi Akyüz (İstanbul: Beyan Yayınları, 2006).

[5] Yılmaz Can, "İlk İslâm Mescidlerine Genel Bir Bakış", *Diyanet İlmî Dergi* 31/4 (1995).

Yukarıda zikrettiğimiz çalışmalarda İslâm'ın ilk mescidi problemi ve bu problemle bağlantılı olan mescitler hakkında görüş ve kanaatlerin arka planına dair ciddi bir tartışma yürütülmediğini ifade etmeliyiz. Çalışmamız bu yönüyle hem ilgili konuyu doğrudan tartışmaya açmasıyla hem de bakış açısı itibariyle ortaya koyduğu yeni bir sıralama ile farklılık arz etmektedir.

Çalışmamızda mescid kelimesinin anlamı ve mescidin fonksiyonları üzerinde durulduktan sonra İslâm'ın ilk mescidi olduğuna dair görüşlerin zikredildiği ve konunun anlaşılmasında önem arz eden mescitler ayrı başlıklar halinde ele alınacaktır. Bu bağlamda ilk mescit olduğu iddia edilen ve bu iddiaların desteklenmesi veya tartışılmasında ehemmiyete sahip mekânlar dikkate alınacaktır.

1. “Mescit” Kavramı ve Mescidin Fonksiyonları

Mescit kelimesi Arapçada “alınını tevazu ile yere koymak, eğilmek, aşağıya bükülmek, kibrini, gururunu kırmak, baş eğmek” gibi anlamlara gelen “se-ce-de” fiilinin ism-i mekânıdır.^[6] İbn Manzur “mescit” kelimesine “secde edilen yer” anlamını vermiştir.^[7] Kelimenin “camiden küçük ibadet yeri”, “küçük ibadet yeri”, “secde edilecek yer/ibadet etmek için toplanılan yer/cami” gibi manalarının olduğu da aktarılmaktadır.^[8] Hz. Peygamber'in hadislerinde ise “mescit” kelimesi “namaz kılınan yer” olarak geçmektedir.^[9]

Mescit kelimesine verilecek anlamın İslâm'ın ilk mescidine dair belirtilecek kanaatte belirleyici olacağı anlaşılmaktadır. Kelimeye “secde edilen yer” anlamını verdiğimizde ilk mescide dair zikredilen kanaat ile “camiden küçük ibadet yeri, ibadet için toplanılan yer” gibi anlamları verdiğimizde zikredilecek kanaatin aynı olamayacağı açıktır. Bundan dolayı ilk mescide dair görüş beyan edilirken veya ortaya atılan görüşler değerlendirilirken mescit kelimesine yüklenilen anlam ve bu kelime ile tarihsel bağlamda hangi anlamın kastedilebileceğinin dikkate alınması ehemmiyet arz etmektedir.

Sözü geçen anlamların yanında mescide yüklenilen fonksiyonların da İslâm'ın ilk mescidi tartışmasında belirleyici olduğunu söylemeliyiz. Bu bağlamda mescidin, Müslümanlar için topluca ibadet mekânı olmasından dolayı birlikte yaşama tecrübesini, topluca hareket etme bilincini geliştirdiği ve sosyalleşmeye katkı sağladığı ifade edilmektedir.^[10] Ayrıca mescitler, Müslümanların dini hayatını sokağa taşıyan, dinî, siyasî, kazâî, askerî, malî ve eğitim-öğretim işlerinin görüldüğü mekânlar olarak da tanımlanmaktadır. Bu fonksiyonların genel hatlarıyla Mescid-i Nebvî örnekliğinden hareketle kaydedildiği anlaşılmaktadır. Bununla beraber Mekke döneminde mescidin fonksiyonlarından bahsedilirken Müslümanların Kâbe'de ibadet etmekte ısrar etmelerinin, mescidin ibadet fonksiyonunun dışında aynı zamanda gövde gösterisi yapılan bir mekân olduğuna işaret ettiği de zikredilmektedir.^[11]

[6] Ahmet Önkal - Nebi Bozkurt, “Cami”, *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 7/46; Mustafa Ağırman, “Hz. Peygamber'in Mescidde Yaptığı Sohbetler”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2007), 102; Namık Kemal Okumuş, *Mescit, Mescitler ve Dirâr Mescidi* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2019), 31.

[7] Ebü'l-Fadl Cemâlüddîn İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâr Sâdır, 1414), 204; Okumuş, *Mescit, Mescitler ve Dirâr Mescidi*, 31.

[8] Ağırman, “Hz. Peygamber'in Mescidde Yaptığı Sohbetler”, 102; Okumuş, *Mescit, Mescitler ve Dirâr Mescidi*, 31.

[9] Kur'an ve Sünnette mescit kavramının kullanışıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Ağırman, “Hz. Peygamber'in Mescidde Yaptığı Sohbetler”, 102; Nebi Bozkurt, “Kur'an ve Sünnet'te Mescid Kavramı”, *Sosyal ve Ferdi İşlevleri Açısından Namaz ve Cami -Tartışmalı İlmi Toplantı*, (2009), 85-92.

[10] Okumuş, *Mescit, Mescitler ve Dirâr Mescidi*, 40.

[11] Okumuş, *Mescit, Mescitler ve Dirâr Mescidi*, 92-95. Mescidin fonksiyonlarıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Bozkurt, *Asr-ı Saadet'te Mescid ve Fonksiyonları*, 51-89.

Risalet çağı ve devam eden yüzyıllarda mescitlerin uzunca bir süre sadece mabet yeri olmadığına dair bir görüş de dile getirilmektedir.^[12] Bu görüş risaletin Mekke döneminde sadece mabet amacıyla inşa edilmiş Ammâr Mescidi ve Hz. Ebû Bekir Mescidi'ni, dolaylı da olsa İslâm'ın ilk mescidi tartışmalarının kapsamından çıkarmaktadır. Ancak ilk dönem inşa edilmiş ibadet mekânlarının daha sonra ele alacağımız üzere yukarıda zikredilen fonksiyonlar çerçevesinde değerlendirilmesi, tarihsel bağlam itibariyle uygun bir yaklaşım değildir. İlk dönemde Hz. Peygamber ve ashâbı tarafından belirlenmiş veya inşa edilmiş mescitlerin fonksiyonları hakkındaki görüşlerin, mekânların yapıldıkları şartlar göz önüne alınarak ifade edilmesi gerektiği düşüncesindeyiz. Zira yukarıda geçtiği şekliyle sonradan kazanıldığını ve her mescit için geçerli olamayacak anlam ve fonksiyonlar, İslâm'ın ilk mescidine dair kanaati doğrudan etkiler niteliktedir.

Tarihsel süreç içerisinde mescidin fonksiyonlarının imkân ve zaruretle paralellik arz eder nitelikte genişlediği anlaşılmaktadır. Mescid-i Nebevî'nin fonksiyonları, Medine'deki imkânların ve toplumsal ihtiyaçların karşılığı iken Mekke'deki mescitlerin fonksiyonları, zor şartların ve zaruretin karşılığıydı. Dolayısıyla mescidin Asr-ı Saadetten itibaren sadece ibadet mekânı olmadığı görüşünden hareketle Müslümanların düşüncesindeki mescidin fonksiyonlarına dair geniş bir yelpaze sunulması, ele aldığımız konu itibariyle tartışılması gereken bir yaklaşımdır.

Mekke'de inşa edilmiş ve İslâm'ın ilk mescidi olduğu kaydedilen mekânlarda cemaat bilincinin oluşması, sohbet edilip eğitim verilmesi bir yana topluca ibadet dahi edilmesi mümkün değildi. Dolayısıyla mescidin olası fonksiyonlarından bahsedilirken bu hususta genellemeci yaklaşımları ve risalet dönemindeki mescitleri böylesi bir çerçeveye konumlandırma hissi uyandıran tanımlamaları tartışmaya açmak gerekir. Bu bağlamda mescitlerin zamanla kazandıkları fonksiyonlar üzerinden anlaşılmasının ve bu anlaşılmanın ilk dönem Müslümanlarının zihnindeki mescit algısına işaret ettiği söyleminin^[13] odak noktamız itibariyle doğru olmadığını kaydetmekte fayda vardır.

2. Mekke'deki Mescitler

Müşrikler, İslâm'ın yayılışını engellemek için çeşitli baskı ve işkencelere başvurmuşlardır. Dinlerini rahatça yaşayamayan Müslümanlar ise ihtiyaca binaen belirledikleri yerlerde ibadet etmişlerdir. Müslümanlar tarafından Mekke'de belirlenmiş/inşa edilmiş mescitler şunlardır: Mescid-i Raye,^[14] Mescid-i Cin,^[15] Mescid-i Şecere,^[16] Mescid-i Sirer,^[17] Mescid-i İbrâhim,^[18] Mescid-i Kebeş,^[19]

[12] Celaleddin Vatandaş, *Hz. Muhammed'in Hayatı ve İslâm Daveti* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2019), 2/520; Okumuş, *Mescit, Mescitler ve Dirâr Mescidi*, 96.

[13] Mescidin fonksiyonları hakkında bk. Ahmet Önkol, "Asr-ı Saadette Mescidin Önemi ve Yaptığı Görevler", *Diyanet Dergisi* 19/3 (1983), 49-55. Ayrıca bk. Okumuş, *Mescit, Mescitler ve Dirâr Mescidi*, 89-90.

[14] Mekke'nin yukarı kısmındaki Cübeyr b. Mu'tim'in kuyusunun yanından bulunan Ridm'in yanındaki mescittir. Hz. Peygamber'in orada namaz kıldığı söylenir. Bu mescidi daha sonra Abdullah b. Ubeydullah b. Abbas b. Muhammed b. Ali b. Abdullah b. Abbas bina etmiştir. Abdullah bu mescidin yanına ise su içilen bir yapı inşa etmiştir. Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Velid el-Ezrakî, *Ahbârü Mekke* (Beyrut: Dâru'l-Endülüs, ts.), 2/200.

[15] Mekke'nin yukarı tarafında bulunan, Mekkeliler tarafından Mescidü'l-Hares olarak da isimlendirilen bir mescittir. Onun Mescidü'l-Hares denmesinin sebebi ise bekçinin (hares) Mekke'yi dolaştıktan sonra buraya gelince durmasıdır. Burası cinlerin Hz. Peygamber'i dinledikleri ve ona biat ettikleri yerdir. Buraya aynı zamanda Mescidü'l-Bey'a da denilmektedir. Ezrakî, *Ahbârü Mekke*, 2/200-201.

[16] Mekke'nin yukarı tarafında bulunan Dâr-ı Menâre'nin yanındaki mesciddir. Mescidü'l-Cin'in karşısında konumlanmıştır. Anlatılana göre Hz. Peygamber Mescidü'l-Cin'deyken bu mescidin bulunduğu yerde duran bir ağacı yanına çağırmış, ağaç ise kökü ve dallarıyla birlikte gelerek Allah Resulüne ne istediğini sormuş, Allah Resulü ise geri dönmesini istemiştir. Ezrakî, *Ahbârü Mekke*, 2/201.

[17] Mekkelilerin, Abdüssamed isminde biri yaptırdığı için Mescidü Abdissamed dedikleri mesciddir. Ezrakî, *Ahbârü Mekke*, 2/201.

[18] Arafat'ta vakfe yapılan yerin sağında bulunan mesciddir. Ezrakî, *Ahbârü Mekke*, 2/201.

[19] Mina'da bulunan mescittir. Ezrakî, *Ahbârü Mekke*, 2/201.

Mescid-i Müttekâ,^[20] Mescid-i Zî Tuvâ,^[21] Mescid-i Bey'â,^[22] Mescid-i Ci'râne,^[23] Mescid-i Ten'im.^[24] Bu mescidlere ilaveten Ğanem Çarsının yakınlarında bulunan Meskale tepesinin yanındaki bir mescit^[25] ve Ebû Kubeys dağının üzerinde bir mescitten^[26] bahsedilmektedir. Ezrakî bahsi geçen mescitler arasında Dârülerkam'ı da zikretmektedir.^[27] Lakin Dârülerkam, İslâm'ı yayma çabalarının engellenmesi ve Müslümanlara baskı yapılmasından dolayı Hz. Peygamber tarafından bir toplanma yeri olarak belirlenmiştir. Burası Müslümanlar için sohbet edilip, işlerin görüldüğü bir yer olmakla beraber namaz kılmak için de kullanılmıştır. Bundan dolayı Dârülerkam'ın ilk mescit olarak nitelenme imkânına, ihtimal dâhilinde de olsa işaret edilmektedir.^[28] Bu mekân hakkında "ilk Müslümanların mescit haline getirdiği yer" ifadesi de kullanılmaktadır.^[29] Ancak Dârülerkam, çoğu araştırmada İslâm'ın ilk mescidi olarak kaydedilmemiş olup kaynaklardaki rivayetler de buranın iklimliğini konu edinmemektedir. İlgili durumun Dârülerkam'ın sadece namaz kılmak için hususi hazırlanmış bir mekân olmamasından kaynaklandığı düşüncesindeyiz. Zira Dârülerkam için ara ara namaz kılınan bir yer denilebilse de özellikle namaz kılmak için tahsis edilmiş bir yer olduğunu zikretmek mümkün değildir. Nitekim en genel ifadeyle "secde edilen yer" manasına gelen mescit, bir diğer yönüyle mekânın hususi olarak secde edilmek için yapılmış olması anlamının da karşılığıdır. Bundan dolayı Dârülerkam'ın İslâm'ın ilk mescidi tartışmasında değerlendirmeye alınmaması anlaşılır bir durumdur.

Ayrı başlık altında ele alacağımız Ammâr Mescidi ve Hz. Ebû Bekir Mescidi dışında Mekke’de inşa edilmiş mescitler hakkında İslâm’ın ilk mescidi olduğuna dair bir iddia olmamakla birlikte bu mekânların ne zaman belirlendiği veya inşa edildiği hususunda tarihlendirme yapabilecek malzemeye de ulaşamadığımızı ifade etmek isteriz.

2.1. Ammâr b. Yâsir Mescidi

Ammâr b. Yâsir, Yemen'den gelip Mekke'ye yerleşmiş bir ailenin çocuğudur. İslâm'ı da burada kabul etmiştir. Müşrikler tarafından çokça işkenceye maruz kalmıştır. Bundan dolayı da ibadet maksadıyla kendisine bir mescit yapmıştır. İlgili bağlamda ilk mescidin Ammâr Mescidi olduğunu zikreden Muhammed Hamidullah, mescidin bina ediliş sebebine dair Belâzûrî'den mülhem aktardığı görüşü önem arz etmektedir:

[20] Ecyad'da bulunan ve kesinlik arz etmemekle beraber Hz. Peygamber'in namaz kıldığı aktarılan mesciddir. Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 22/201-202.

[21] Mekke kabristanının üzerinde yükselen Medinelilerin yolu ile Hashas'a doğru inen yol arasında bulunan ve Zübeyde Be'zec'in bina etmiş olduğu mescittir. Bu mescid Resûlullah'ın Mekke'ye gelip geçeceği geçirdiği Zû Tuva'da namaz kıldığı yerde değil Kâbe'ye bakan uzun dağın alt tarafında bulunmaktadır. Ayrıca Mescid-i Haram'ı sol taraftan görmektedir. Bk. Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 2/201-203.

[22] Ayrıca bk. Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 2/205.

[illegible]

[24] Mescid-i Tenim hakkında bk. Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 2/207-209.

[25] Mekke'nin fethinde halkın Hz. Peygamber'e biat ettiği yerde bulunan mescittir. Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 2/201.

[26] Ayrıca bk. Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 2/201.

[27] Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 2/199-200.

[28] Bozkurt, *Asr-ı Saadet'te Mescid ve Fonksiyonları*, 18.

[29] Önkal - Bozkurt, "Cami", VII/47; Ağırman, "Hz. Peygamber'in Mescidde Yaptığı Sohbetler", 102.

“İşkencelere katlanamayan Ammâr, onların istediğini yapmak zorunda kaldı. Hatta öyle ki Ammâr bu işkencelerden dolayı uçan bir sineği dahi ilah olarak kabul ediyordu. Daha sonra Ammâr, ağlayarak Allah Resulüne gitti ve müşriklerin zoruyla kendisini inkâr ettiğini anlattı. Hz. Peygamber ise ona: ‘Ben sana bunun için müsaade ediyorum.’ dedi. Bu sırada, kalbi iman üzere olan birinin ikrah ile inkâr etmesi veya bu minvalde konuşmasında bir beis olmadığını belirten Nahl suresinin 106. ayet-i kerimesi nazil oldu. Artık Ammâr, Mekke müşrikleri tarafından İslâm’ı terk ettiği düşünüldüğü için Kâbe’de ibadetlerini de yerine getiremiyordu. Bunun için dinine uygun bir şekilde ibadetlerini yerine getirebilmek için evinde bir mescit bina etti.”^[30]

Ammâr’ın Mescidi hakkında kaynaklarda geçen rivayetler ve araştırmacıların zikrettikleri kanaatler özelinde iki farklı yaklaşım vardır. Bunlardan ilki; herhangi bir tahsis olmaksızın Ammâr’ın Mescidi’nin İslâm’ın ilk mescidi olduğuna delalet eden rivayetlerdir. Bu çerçevede kaynaklarda “أَوَّلُ مَنْ بَنَى مَسْجِدًا يُصَلِّي فِيهِ عَمَّارُ بْنُ يَاسِرٍ/Ammâr b. Yâsir içerisinde namaz kılınan ilk mescidi bina eden kişidir.”^[31] ve “أَوَّلُ مَنْ بَنَى مَسْجِدًا عَمَّارُ بْنُ يَاسِرٍ/İlk mescidi kim bina etti?” başlığı altında “أَوَّلُ مَنْ بَنَى مَسْجِدًا عَمَّارُ بْنُ يَاسِرٍ/İlk mescidi bina eden kişi Ammâr b. Yâsir’dir.” ifadeleri geçmektedir.^[32]

İslâm’ın ilk mescidi meselesi, *Evâil* metinlerinde “أَوَّلُ مَنْ بَنَى مَسْجِدًا يُصَلِّي فِيهِ فِي الْإِسْلَامِ/İslâm’da içerisinde namaz kılınan ilk mescidi bina eden kimse” başlığı ile konu edinilmiştir. Bu başlık altında “أَوَّلُ مَنْ بَنَى مَسْجِدًا فَصَلَّى فِيهِ عَمَّارُ بْنُ يَاسِرٍ/Ammâr b. Yâsir, ilk mescidi bina eden ve içerisinde namaz kılan kimsedir.” şeklindeki ifade kaydedilmiştir.^[33] Bahsi geçen metinlerde herhangi bir tahsis ve tartışma olmaksızın İslâm’ın ilk mescidinin Ammâr’ın bina ettiği mescit olduğu görülmektedir.

Ammâr Mescidi hakkında diğer bir yaklaşım ise; tahsise binaen Ammâr’ın, evinin bir bölümünü mescit olarak ayıran ilk kişi olduğunu ifade eden rivayetlerdir.^[34] Bu rivayetler bahsi geçen mescidin ilk hususi mescit, Ammâr’ın ise ilk mescit inşa eden kişi değil evinde mescit edinen ilk kişi olduğuna işaret etmektedir. İlgili konudaki rivayetlerin aslı, ilk yaklaşımda olduğu gibi metinde kaydedilerek tartışmaya açılacaktır.

Yukarıdaki yaklaşımlar çerçevesinde konumuzun odak noktası olması itibariyle Hamidullah’ı, kullandığı referanslar açısından ayrıca değerlendirmeyi gerekli görmekteyiz. Zira Hamidullah, herhangi bir tahsis olmaksızın İslâm’ın ilk mescidinin Ammâr Mescidi olduğu kanaatine Belâzûrî ve İbn Kesîr’i kaynak olarak vermiştir. Fakat Belâzûrî’nin *Ensâbü’l-Eşrâf*’ında geçen “أَوَّلُ مَنْ بَنَى مَسْجِدًا يُصَلِّي فِيهِ عَمَّارُ بْنُ يَاسِرٍ” ifadesi Hamidullah’ın zikrettiği gibi tahsis olmaksızın İslâm’ın ilk mescidinin Ammâr’ın Mescidi olduğu görüşüne temel teşkil etse de buna ilaveten yine aynı kaynakta geçen bir diğer rivayet “أَوَّلُ مَنْ اتَّخَذَ مَسْجِدًا فِي بَيْتِهِ يُصَلِّي فِيهِ عَمَّارُ” Ammâr’ın, evinin içinde mescit edinen ilk kişi olduğu şeklindeki tahsise işaret etmektedir.^[35] Bu durum ise Belâzûrî’nin bu kanaatte olduğunu göstermekten ziyade onun böylesi bir kanaate delil teşkil edecek rivayet aktardığını göstermektedir. Hamidullah’ın, kullandığı bir diğer kaynak olan muahhar tarihçilerden İbn Kesîr’in *el-Bidâye*’inde

[30] Hamidullah, *İslâm Müesseselerine Giriş*, 59-61.

[31] Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *Kitâbü’l-Meğâzî*, çev. Ramazan Önal - Ahmet Şen (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 55; Ebû Abdullah Muhammed b. Sa’d b. Munî, *Tabakâtü’l-Kübrâ* (Beyrut: Dâr Sâdır, 1968), 3/250; Belâzûrî, *Ensâbü’l-Eşrâf* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1996), 1/162; Ebû’l-Kasım Ali b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî, *Tarîhu Dimaşk* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1995), 43/378, 380.

[32] Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî, *Sîret-i İbn Hişâm*, thk. Mustafa Sakâ v.dğr. (Mısır, Mektebetü Mustafa, 1955), 1/498.

[33] Ahmed b. Amr b. Dahhâk b. Mahled eş-Şeybanî İbn Ebû Asım, *Evâil*, thk. Muhammed b. Nasır el-Acemî (Kuveyt: Dâru’l-Hulefâ, ts.), 91; Hasen b. Muhammed b. Ebî Ma’ser Ebû Arûbe, *Evâil*, thk. Meş’al b. Bânî el-Cibrîn (Beyrut: Dâr İbn Hazm, 2003), 84; Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb Taberânî, *Evâil* (Lübnan: Dâru’l-Furkân, 1403), 109; Ali Bosnavî, *Muhadaratü’l-Evâil ve Mümerasetü’l-Evahir* (Mısır: Matbaatü Bulak, 1300), 92.

[34] İbn Sa’d, *Tabakât*, 3/250; Belâzûrî, *Ensâbü’l-Eşrâf*, 1/162; Ebû’l-Fidâ İmadüddîn Ömer b. Kesîr b. Dav’ b. Kesîr, *el-Bidâye ve’n-Nihâye* (b.y. Dâru’l-Fikr, 1986), 7/311.

[35] Belâzûrî, *Ensâbü’l-Eşrâf*, 1/162.

geçen “يُقَالُ إِنَّهُ أَوَّلُ مَنْ اتَّخَذَ مَسْجِدًا فِي بَيْتِهِ” aktarımı da Ammâr Mescidi’nin İslâm’ın ilk hususi mescidi^[36] olduğu görüşüne delalet etmektedir. Ancak daha sonra detaylarıyla ele alacağımız üzere İbn Kesîr, İslâm’ın ilk mescidinin Ammâr’ın Mescidi değil Kubâ Mescidi olduğu kanaatindedir. Müellifin Ammâr’ın Mescidi hakkındaki rivayeti “denir” sigasıyla kaydetmesinin de onun bu görüşte olmadığını desteklediği düşünülebilir. İbn Kesîr, Kubâ Mescidi hakkındaki görüşünü ise, Hz. Ebû Bekir’in Mescidi’nin özel olduğu için İslâm’ın ilk mescidi kapsamında olmayacağı tahsisiyle birlikte zikretmektedir. Bundan dolayı İbn Kesîr’i, İslâm’ın ilk mescidinin Ammâr’ın Mescidi olduğu kanaatine referans olarak gösterirken temkinli bir tutum takınmak gerektiği düşüncesindeyiz.

Sonuç olarak Ammâr Mescidi’ne dair kaynaklar özelinde gördüğümüz bu iki farklı sonuca ulaşmaya kapı aralayan rivayetler, araştırmacıların kanaatlerini de tabii olarak etkilemiştir. Nitekim bazı araştırmacılar herhangi bir tahsis olmaksızın Ammâr’ın Mescidi’nin İslâm’ın ilk mescidi olduğunu zikrederken^[37] bazı araştırmacılar da bu mescidin İslâm’ın ilk hususi mescidi olduğuna dair görüşlerini dile getirmişlerdir.^[38] Bunların haricinde bir farklı görüş ise Ammâr’ın ve Hz. Ebû Bekir Mescidi’nin hiçbir zaman gerçek bir mescit hüviyetinde olmadığı yönündedir.^[39] Bu görüş Hz. Ebû Bekir’in Mescidi başlığı altında detaylı bir şekilde ele alınacaktır. Ancak mescide yüklediğimiz anlam veya tarihsel süreçte mescidin kazandığı fonksiyonlardan hareketle tartışmaya konu olan Mekke’deki mescitleri denklemden çıkarmak yerine bu mekânları kendi şartları çerçevesinde İslâm’ın mescitleri arasında değerlendirmek gerektiğine dair düşüncemizi de ifade etmekte fayda vardır.

Ammâr’ın evinde inşa ettiği mescidinde ailesiyle beraber namaz kıldığı, müşrikler duymasın diye sessiz bir şekilde Kur’an okuduğu aktarılmaktadır. Hatta namaz kıldıklarını ve Kur’an okuduklarını gören müşriklerin bu durumdan dolayı Ammâr’a işkence ettiklerine dair nakiller de mevcuttur.^[40]

Netice itibarıyla Ammâr’ın Mescidi’nin, Mekkeli müşriklerin Müslümanlara işkence yaptığı dönemde inşa edildiğini görmekteyiz. Dolayısıyla ilk mescide dair yapılacak bir tarihlendirmede ilgili bağlam göz önünde bulundurulmalıdır.

2.2. Hz. Ebû Bekir’in Mescidi

Hz. Ebû Bekir, Mekke’deki evinin avlusunda kendisi için küçük bir mescit inşa etmiştir. Bu mescidin hususi olmakla birlikte bir Müslüman tarafından bina edilen ilk mescit olduğuna dair görüşler vardır.^[41] Benzer ifadelerin kullanıldığı Ammâr’ın Mescidi ile Ebû Bekir’in Mescidi

[36] İbn Kesîr, *el-Bidâye* 7/311.

[37] Hamidullah, *İslâm Müesseselerine Giriş*, 59-61; Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi: Hayatı ve Eserleri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2014), 1/94-95; Güner, “Asr-ı Saadette Mescidler/Camiler ve Fonksiyonları”, 3/217. Güner ilgili kanaatine İbn Hişâm’ı, “İlk Mescidi Yapan” başlığı altında Süfyan b. Uyeyne’nin, Zekerîyya’dan onun da ‘Şâ’bî’den naklen “Mescit yapanların ilki Ammâr b. Yâsir’dır” şeklinde aktardığı rivayete atfen referans olarak vermiştir. Fakat buradaki muhakkike ait olan kanaatte ilk mescitten kasıt ise Kubâ Mescididir. Ammâr özelindeki öncelik ise onun Kubâ Mescidi’nin inşaatının bitirdiği için ilk mescidi yapan kişi olarak kaydedildiği yönündedir. Her ne kadar muhakkike ait olduğunu düşündüğümüz bu açıklamaya katılmasak da İbn Hişâm özelinde ilgili durumun zikredilmesini gerekli gördük. Bize göre de İslâm’ın ilk mescidi hususunda İbn Hişâm’ın kasıtı Ammâr’ın Mescidi olduğu yönündedir. Bk. İbn Hişâm, *Sîre*, 1955, I/498.

[38] Mustafa Fayda, “Ammâr b. Yâsir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 3/75-76; İsmail Metin, *Ammâr b. Yâsir ve Ailesi* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 30; Yunus Akyürek, *Ammâr b. Yâsir ve Fitne Dönemi* (Bursa: Emin Yayınları, 2019), 29.

[39] Vatandaş, *Hz. Muhammed’in Hayatı ve İslâm Daveti*, 2/18.

[40] Metin, *Ammâr b. Yâsir ve Ailesi*, 30.

[41] Hz. Ebû Bekir Mescidi hakkında ilk hususi mescit şerhi düşülmektedir. Bk. Bozkurt, *Asr-ı Saadet’te Mescid ve Fonksiyonları*, 19-20; Önkâl - Bozkurt, “Cami”, 7/47; Okumuş, *Mescit, Mescitler ve Dırâr Mescidi*, 63. Benzer görüşlerin zikredildiğine dair aktarım için bk. Orhan Baykal, “İslâm İctimâî Hayatında Mescid ve Câmî”, *İslâm Medeniyeti Mecmuası* 4/2 (ts.), 15. Fakat ilgili konuya dair referans olarak verilen klasik kaynaklarda Hz. Ebu Bekir’in, İbn Düğünne’nin verdiği emandan sonra avlusunun yanında mescit bina ettiği bilgisi geçmekle beraber bu mescidin İslâm’ın ilk hususi mescidi olduğuna dair bir ibareye rastlayamadık. Bk. İbn Hişâm, *Sîre*, 1/373; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3/95.

arasındaki öncelik ayrımının, iki mescidin inşa ediliş sebeplerinden hareketle yapılabileceği kanaatindeyiz.

Mekke müşriklerinin baskılarından dolayı Hz. Ebû Bekir, Habeşistan'a hicret için Hz. Peygamber'den izin aldıktan sonra yola çıktı. Yolda İbnü'd-Düğunne (Haris b. Yezid) ile karşılaştı. İbnü'd-Düğunne'nin Hz. Ebû Bekir'e yolculuk ettiği yeri ve sebebini sorması üzerine Hz. Ebû Bekir, kavminin kendisini çıkartması (tard etmesi) ve ona baskı yapmasından dolayı Mekke'de dinini yaşayamadığını, bundan dolayı daha rahat bir yere hicret yolculuğunda olduğunu söyledi. İbnü'd-Düğunne ise: "Allah'a and olsun ki sen misafirperver, sıkıntıda olana yardım eden, yoksulu gözetken birisin" dedikten sonra "emânım altındasın, Mekke'ye geri dön" dedi. Hz. Ebû Bekir, Mekke'ye girdiğinde ise İbnü'd-Düğunne, ona emân verdiğini halka duyurdu. Hz. Ebû Bekir ise Mekke'de geldiğinde evinin kapısının yanına rahatça namaz kılıp Kur'an okuyabileceği bir mescit bina etti. Hz. Ebû Bekir'in, bu mescitte güzel sesiyle Kur'an okuması ve halisane ibadet edişinden kadınlar, çocuk ve köleler etkilendiler. Kureys'ten bazı kişiler durumdan rahatsızlıklarını İbnü'd-Düğunne'ye iletiler. Bunun üzerine İbnü'd-Düğunne, Hz. Ebû Bekir'e, kendisini kavmine eziyet için himayesine almadığını ve bina ettiği mescitte değil evinde ibadet etmesinin daha uygun olacağını söyledi. Hz. Ebû Bekir ise İbnü'd-Düğunne'nin kefaletini geri verdikten sonra İbnü'd-Düğunne Hz. Ebû Bekir'in himayesinden çıktığını Kureys'e duyurdu.^[42] Bu tarihsel bağlam, bizlere Hz. Ebû Bekir Mescidi'nin inşa sebebi ve zamanı hakkında bilgi vermektedir.

Her ne kadar hususi de olsa İslâm'ın ilk mescidinin Hz. Ebû Bekir'in Mescidi olduğuna dair kanatlar bazı muahhar tarihçi ve günümüz araştırmacıları tarafından zikredilmiştir. Ancak yukarıdaki bağlamdan da anlaşılacağı üzere bu mescit, Habeşistan'a hicret girişiminden sonra (bi'set'in 5. veya 6. yılı) bina edilmiştir. Ammâr ise mescidini Habeşistan'a hicretin gerekçesi olarak bilinen bi'setin 4. veya 5. yılına tarihlenen^[43] işkence döneminde inşa etmiştir. Dolayısıyla tarihsel bağlamı göz önüne aldığımızda Ammâr Mescidi'nin daha önce inşa edildiği anlaşılmaktadır. Nitekim *Evâil* müellifleri, pek çok klasik ulema ve modern araştırmacı da bu mekânın daha önce bina edildiğini ifade etmektedir. Buna ilaveten Hamidullah ve Güner, Hz. Ebû Bekir'in Mescidi'nin İslâm'ın ikinci mescidi olduğunu zikretmekte^[44] bazı araştırmacılar ise bir öncelik veya sonralık belirtmeksizin; "bu iki mescit Müslümanlar tarafından ilk inşa edilen mescitlerdir" ifadesini kullanmaktadır.^[45]

Ammâr'ın ve Hz. Ebû Bekir'in Mescidi hakkında bir diğer yaklaşım ise bu mekânların hususi bir ibadet yeri olmalarından dolayı hiçbir zaman gerçek bir mescit hüviyetinde olmadıkları yönündedir.^[46] Bu görüşün arka planında mescit kelimesinin anlamı ve mescide yüklenen fonksiyonların farklılığı olduğu açıktır. Zira Vatandaş'a göre mescit, Hz. Peygamber döneminde sadece namaz kılınan bir yer olmayıp kazâî, askerî, toplumsal, idarî pek çok fonksiyonun icra edildiği bir mekândır. Bundan dolayı da Medineli Müslümanların ilk Akabe görüşmesinin sonrasında inşa ettikleri mescitler dahi mescit olgusunun birinci basamağı niteliğindedir. Asıl fonksiyonlarıyla ilk mescit ise Hz. Peygamber'in Medine'ye gelmesinden sonra inşa edilmiştir.^[47] Bu durum mescitlerin fonksiyonlarının nasıl ve hangi bağlam üzerinden belirlendiği sorusunu da akla getirmektedir.

[42] İbn Hişâm, *Sîre*, 1955, 1/372-373; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3/95. Ayrıca bk. Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyârî İbn Hişâm, *Sîret-i İbn Hişâm*, çev. Hasan Ege (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2006), 2/16-18.

[43] Mekke dönemi tasniflendirmeleri hakkında bk. M. Hanefi Palabıyık, *Hz. Peygamber ve Mekke Yılları* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2009), 7.

[44] Hamidullah, *İslâm Müesseselerine Giriş*, 61; Güner, "Asr-ı Saadette Mescidler/Camiler ve Fonksiyonları", 3/218.

[45] Ağırman, "Hz. Peygamber'in Mescidde Yaptığı Sohbetler", 102.

[46] Vatandaş, *Hz. Muhammed'in Hayatı ve İslâm Daveti*, 2/18.

[47] Yazarın mescit kelimesine yüklediği anlam ve mescidin fonksiyonlarından hareketle Müslümanların ilk ibadet mekânlarına dair değerlendirmesi için bk. Vatandaş, *Hz. Muhammed'in Hayatı ve İslâm Daveti*, II/36.

Vatandaş'a göre Kubâ Mescidi, İslâm'ın ilk mescididir. Araştırmacının, kanaatini zikrederken Kubâ Mescidi'nin topluca ibadet mekânı olduğu gerekçesini temele aldığı anlaşılmaktadır. [48] Mescidin anlamı ve fonksiyonlarına dair tarihsel süreçte değişen algının, anakronik bir yaklaşım olduğu hissi veren bu gibi aktarım ve kanaatlerin dile getirilmesinin temel sebebi olduğu düşüncesindeyiz. İlgili bağlamda niçin Kubâ Mescidi'nin Medine'de Müslümanların topluca ibadet ettikleri ilk mescitler gibi asıl işlevleriyle inşa edilmiş mescit olgusunun bir basamağı değil de İslâm'ın ilk mescidi olduğu görüşüne varıldığı sorusu önem kazanmaktadır. Ayrıca Mekke dönemi Müslümanlarının zihninde yazarın ifade ettiği şekliyle bir mescit algısı olmadığı da görülmektedir. Mekke'de Ammâr'ın ve Hz. Ebû Bekir'in bina ettikleri ibadet mekânlarının mescit olarak adlandırılması da buna delalet etmektedir. Dönemin şartları düşünüldüğünde bu mekânların ancak ferdî ibadet yerleri olmaktan öte bir fonksiyonu yerine getiremeyeceği de görülmektedir. Dolayısıyla bahse konu olan iki mescit, tartışmamızın merkezinde yer almaktadır.

Konumuz özelinde dikkat çeken bir diğer husus ise Mekke'de inşa edilmiş ve belirlenmiş pek çok mescidin olmasına rağmen İslâm'ın ilk mescidi konusunda sadece Ammâr'ın ve Ebû Bekir'in Mescidi'nin zikredilmesidir. Bu aktarımların şüyu bulması veya ön plana çıkması, Hz. Ebû Bekir'in İslâm'a çokça hizmet etmiş önde gelen bir sahabe ve Ehl-i Sünnet paradigmasında [49] ön plana çıkmış bir şahsiyet olmasından, Ammâr'ın ise İslâm'ı kabul ettikten sonra katlanılamaz sıkıntı ve işkencelere maruz kalması ve sonraki dönemde Hz. Ali'nin yanında olup onun safında savaşmasından dolayı Şîî paradigmanın öncelediği bir şahsiyet olmasından kaynaklanabileceği minvalinde aşırı bir yorumu da akla getirmektedir. Fakat bu öncelik meselesinin herhangi bir mezhebi kaygı güdülmeksizin zikredilmiş olabileceğinin de kaydedilmesinin yerinde olacağı düşüncesindeyiz.

3. Medine'deki Mescidler

Medine'deki mescitler kapsamında Es'ad b. Zürâre'nin Mescidi, Kubâ Mescidi ve Benî Sâlim Mescidi haricinde Medine'de ve civar kabilelerde bina edilmiş birçok mescitten bahsedilir. [50] Biz bu mescitler arasında İslâm'ın ilk mescidi olduğu iddia edilen Kubâ Mescidi ve bu mescitten önce bina edilmiş olduğunu düşündüğümüz ibadet mekanlarını fonksiyonları bağlamında ele alacağız.

3.1. Es'ad b. Zürâre Mescidi

Akabe Biatlarından sonra Medine'deki Müslümanlar, ihtiyaçlarına binaen mescitler inşa etmiştir. [51] Es'ad b. Zürâre, Medinelilerden İslâm'ı ilk kabul eden kişidir. Hicretten önce [52] Ensar'dan Sehl ve Süheyl kardeşlere ait ve Mescid-i Nebevî'nin inşa edildiği mirbede (hurma kurutma yeri) bir mescit bina etmiştir. Nitekim İbn Sa'd bu hususu, Resûlullah'ın devesinin daha önce Müslümanların namaz kıldığı Sehl ve Süheyl kardeşlere ait hurma kurutma yerine çöktüğü şeklindeki ifadeyle kayda geçirmiştir. Es'ad b. Zürâre'nin bina ettiği ve Resûlullah'ın Medine'ye gelmesinden önce Cuma ve vakit namazlarını kıldırıldığı bu mescidin etrafı duvarlarla çevrili olup çatısı

[48] Yazarın İslâm'ın ilk mescidi hakkındaki kanaatini zikrederken mescide yüklediği fonksiyonlar için bk. Vatandaş, *Hz. Muhammed'in Hayatı ve İslâm Daveti*, 2/18.

[49] "Paradigma: 1) Genel olarak, ideal bir durum ya da örnek, bir şeye bakış tarzı; yargılama ölçütü sağlayan her türlü ideal tip ya da model. 2) Daha özel olarak da bilimde bilim adamının dünyaya bakışını belirleyen, ona fenomenleri açıklama olanağı veren model, kavramsal çerçeve ya da ideal teori. Yönlendirdiği bilim dalında, araştırmanın kurallarını ve standartları koyan, bu alanda çalışan bilim adamlarının problem çözme çabasını koordine eden ve yöneten teori, teorik çerçeve. "Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 675. Paradigmanın, dünya görüşü gibi kelimelerle benzer manalara delalet ettiği de aktarılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. M. Hanefi Palabıyık v.dğr., "Medrese Eğitiminin Oluşturduğu Resulullah Algısı (İslâm Tarihi ve Siyer Kitaplarına Göre)", *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Uluslararası Sempozyum 2* (2012), 474.

[50] Ayrıntılı bilgi için bk. Önkâl - Bozkurt, "Cami", 7/48.

[51] Okumuş, *Mescit, Mescitler ve Dırâr Mescidi*, 63.

[52] Belâzûrî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 1/243, 266.

yoktur. Kiblesi ise Beytü'l-Makdis'e doğru bina edilmiştir.^[53] Es'ad b. Zürâre'nin bu mescitte Hz. Peygamber'in değil de Mus'ab b. Umeyr'in Medine'ye gelmesine kadar namazları kıldırıldığı da aktarılmaktadır.^[54] Mus'ab'ın Medineli Müslümanlara imamlık yapmak, İslâm'ı öğretmek ve tebliğ için Birinci Akabe Biati'ndan sonra gönderildiği göz önüne alındığında^[55] Es'ad b. Zürâre'nin, bu mescidi Birinci Akabe Biati'ndan önce yani altı kişilik ilk görüşmeden sonra inşa ettiği düşüncesi makuliyet kazanmaktadır.^[56]

Hicretten önce Medineli Müslümanların Cuma namazı kıldıklarını açıkça ifade eden rivayetlerin bulunması ise Cuma namazının ne zaman farz kılındığı, ilk cumanın kim tarafından ve ne zaman kıldırıldığı sorularını akla getirmektedir. Bu konuya dair birkaç rivayet bulunmaktadır. İlk rivayette; ilk Cuma namazını Es'ad b. Zürâre'nin kıldırıldığını ifade edilmektedir.^[57] Diğer rivayette ise; ilk Cuma namazını Mus'ab b. Umeyr'in kıldırıldığı geçmektedir.^[58] Kurtubî, ilk Cuma namazını Mus'ab b. Umeyr'in kıldırıldığını, Es'ad'ın ise Cuma namazına cemaati toplamasından dolayı, imamlığın ona hamledilmiş olabileceğini de dile getirmektedir.^[59] Bu husustaki ihtilafın sonraki dönemde Ensar, Muhacir tartışmadan kaynaklanıyor olması da muhtemeldir. İlgili aktarımlar hicretten önce Medinelilerin toplu halde namaz kıldıkları mescitlerinin olduğunu göstermektedir.

Belâzûrî'nin naklettiği; "Es'ad b. Zürâre'nin, Müslümanları toplayıp namaz kıldırıldığı mescidinde Hz. Peygamber de namaz kıldırıyordu. Sonra Es'ad b. Zürâre, Hz. Peygamber'e kendi inşa ettiği mescidin bitişğinde olan, iki yetimin (Sehl ve Süheyl) sahibi olduğu arsayı satın alıp almayacağını sordu. Daha sonra yerin değeri sahiplerine verildi ve buraya Mescid (Mescid-i Nebevî) bina edildi."^[60] şeklindeki rivayet de hicretten evvel Medineli Müslümanların namaz kıldıkları bir mescidin var olduğuna delalet etmektedir. Bununla beraber söz konusu rivayet, Hz. Peygamber'in de Mescid-i Nebevî'nin inşasına kadar bu mescitte namaz kıldırıldığını göstermektedir. İlgili bahse atfen Hz. Peygamber'in Kubâ'da inşa ettiği ve İslâm'ın ilk mescidi olduğu iddia edilen mescitte ibadet edip Medine'ye hicret güzergâhında bulunan Rânûnâ vadisindeki Benî Sâlim Mescidi'nde kıldırıldığı Cuma namazı ise bu iki yapıyı ele almayı gerekli kılmaktadır.

3.2. Benî Sâlim Mescidi

Hz. Peygamber, hicret ederken Kubâ'dan sonra Rânûnâ vadisinde Hazrec'in bir kolu olan Sâlim b. Avf'ın kabilesine misafir olmuş ve burada bulunan Benî Sâlim Mescidi'nde Cuma namazını kıldırıştır.^[61] Benî Sâlim Mescidi, Mescid-i Nebevî'ye 2,5 km., Kubâ'ya 350 m. uzaklıktadır.^[62] Hz. Peygamber'in Kubâ'dan Rânûnâ'ya yolculuğu esnasında iki mevki arasındaki mesafe de

[53] İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/239.

[54] Belâzûrî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 1/266.

[55] Hüseyin Algül, "Mus'ab b. Umeyr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 31/226.

[56] Bk. Güner, "Asr-ı Saadette Mescidler/Camiler ve Fonksiyonları", 3/221.

[57] Bk. İbn Hişâm, *Sîre*, 2006, 2/94-95.

[58] İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/118. Hamidullah da Medine'de kılınan ilk Cuma namazı hakkında iki rivayetin olduğunu ifade etmekte fakat bu iki rivayet metinde zikrettiğimiz ilk Cuma namazını Mus'ab b. Umeyr'in kıldırıldığı rivayetine benzetmekle beraber aynıyet arz etmemektedir. Bu rivayetlerden ilkinin, 12 kişilik İkinci Akabe Biati'ndan sonra Hz. Peygamber'in nasıl ibadet edeceklerine dair Medinelileri bilgilendirmek için mektup yazdığı şeklinde olduğu diğerinin ise Medinelilerin nasıl ibadet edeceklerini sormaları üzerine Hz. Peygamber'in, Yahudilerin sabatlerinin "Cumartesi ibadetlerine başladıkları" gün zeval vaktinden sonra güneş eğilmeye başlayınca cemaatle iki rekât namaz kılmalarını yazdığı şeklindedir. Bu mektupta Hz. Peygamber'in Yahudilere atıfta bulunmasının sebebini Hamidullah, Hz. Peygamber Cuma kelimesi bilinmediği için Yahudilerin cumartesi bayramlarına hazırlıkta bulunduğu Arube günüyle hangi günü kastettiğini açıklamak istemiştir şeklinde açıklar. Hamidullah, *İslâm Müesseselerine Giriş*, 65-66.

[59] Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Cami' li-ahkâmî'l-Kur'ân* (Mısır: Dâru'l-Kütübü'l-Mısriyye, 1964), 18/98. Ayrıca bk. Ali İhsan Pala, "Cuma Namazına Dair", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 8 (2006), 290.

[60] Ahmed b. Yahya b. Cabir b. Davud el-Belâzûrî, *Fütûhu'l-Büldân* (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1988), 16.

[61] İbn Hişâm, *Sîre*, 2006, 2/162-163. Ayrıca bk. Halîfe b. Hayyât, *Târîh*, thk. Ekrem Ziyâ 'Umerî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1397), 55; Önkâl - Bozkurt, "Cami", VII/47; Pala, "Cuma Namazına Dair", 289; Mustafa Sabri Küçükbaşçı, "Sâlim b. Avf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 36/48.

[62] Küçükbaşçı, "Sâlim b. Avf", 36/48.

düşünüldüğünde Benî Sâlim'in mescit inşa edemeyeceği anlaşılmaktadır. Bu durum, yolculuk öncesinde Ranûnâ'da bir mescidin olduğunu göstermektedir. Nitekim bazı araştırmacılar da benzer kanaati paylaşmaktadır.^[63] Ayrıca rivayetler de umuma açık olan Benî Sâlim Mescidi'nin, Kubâ Mescidi'nden önce var olduğuna delalet etmektedir.^[64] Fakat kaynaklardaki bilgilerden Hz. Peygamber'in namaz kıldığı yerdeki bir mescit mahallinin kastedildiği ve Benî Sâlim'in buraya mescidi sonradan inşa ettiği de ifade edilmektedir. Bu durum Benî Sâlim tarafından bir mekânın mescit olarak belirlendiği fakat burada bir yapının olmadığına delalet etmekle beraber Müslüman bir topluluğun rahat bir şekilde namaz kıldığı umuma açık bir mekânın Kubâ'dan önce var olduğunu da göstermektedir.^[65]

3.3. Kubâ Mescidi

İlk muhacirler, Hz. Peygamber hicret yolculuğuna çıkmadan evvel Medine'ye iki mil kadar uzaklıkta olan Kubâ köyünde^[66] Amr b. Avf oğullarının ileri gelenlerinden Külsüm b. Hidm'in mescit yapılması için bağışladığı hurma kurutma yerinde^[67] Ebu Huzeyfe'nin azatlısı Sâlim'in imamlığında namaz kılmışlardır. Allah Resulü daha sonra Kubâ'ya gelince burayı genişleterek Kubâ Mescidi olarak bilinen mescidi bina etmiştir.^[68] Kubâ Mescidi, eni boyu eşit olmak üzere 66 zira' olup dört duvarı kerpiçle çevrili üstü açık basit bir yapıdadır.^[69] Hz. Peygamber'in yapımında bizzat çalıştığı bu mescit, Ammâr b. Yâsir tarafından tamamlanmıştır. Bundan dolayı Ammâr için İslâm'da ilk mescidi bina eden kişi dendiği de aktarılmaktadır.^[70] Hz. Peygamber'in bizzat çalıştığına işaret eden rivayetler göz önüne alındığında, bu mekânın Allah Resulü'nden önce Medine'ye hicret eden muhacirler tarafından değil Hz. Peygamber'in hicreti esnasında inşa edildiği düşüncesi makuliyet kazanmaktadır. Burada Sâlim'in imamlığında muhacirlerin mescit inşa ettiği aktarımı ise bir yapının bina edilmesinden ziyade bu mekânda ibadet ettiklerine delil olabilir. Bu durumda Hz. Peygamber ve beraberindeki ashabının namaz kıldığı yere Kubâ Mescidi'ni inşa ettiği ifade edilmelidir.^[71]

Biz bu başlık altında Hz. Peygamber'in Kubâ'da ne kadar kaldığı veya takva üzere temelleri atılmış olan mescidin, Kubâ Mescidi mi yoksa Mescid-i Nebevî mi olduğu şeklindeki tartışmalardan ziyade,^[72] yapımında Hz. Peygamber'in bizzat çalıştığı ve hicret yılında inşa edilen bu mescidin İslâm'ın ilk mescidi olup olmadığı üzerinde duracağız.

Kubâ Mescidi'nin İslâm'ın ilk mescidi olduğunu iddia edenlerden bazıları herhangi bir tartışma zemini kurmaksızın kanaatlerini ifade ederken^[73] bazıları ise konuyu farklı görüşler çerçevesinde

[63] Önkal - Bozkurt, "Cami", 47; Ağırman, "Hz. Peygamber'in Mescidde Yaptığı Sohbetler", 102; Güner, "Asr-ı Saadette Mescidler/Camiler ve Fonksiyonları", 3/224.

[64] Bk. İbn Hişâm, *Sîre*, 2006, 2/163.

[65] Ayrıntılı bilgi için bk. Güner, "Asr-ı Saadette Mescidler/Camiler ve Fonksiyonları", 3/224.

[66] Bozkurt, *Asr-ı Saadet'te Mescid ve Fonksiyonları*, 19; Önkal - Bozkurt, "Cami", 7/47-48.

[67] Fakat buranın Muhacirler tarafından mescit olarak inşa edilmiş bir yer olmaktan ziyade sadece namaz kılınmış olan ve daha sonra Kubâ Mescidi'nin inşa edileceği bir harman yeri olarak aktarılmaktadır. Bk. Okumuş, *Mescit, Mescitler ve Dırâr Mescidi*, 74.

[68] Hüseyin Algül, "Mescid-i Kubâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 29/279-280; Vatandaş, *Hz. Muhammed'in Hayatı ve İslâm Daveti*, 2/18.

[69] Bozkurt, *Asr-ı Saadet'te Mescid ve Fonksiyonları*, 22; Savaş Maraşlı, "İslâm Sanatı ve Mimarisi", *İslâm Medeniyeti Tarihi*, ed. M. Hanefi Palabıyık - Mesut Can (İstanbul: Lisans Yayınları, 2019), 288.

[70] Algül, "Mescid-i Kubâ", 29/279-280.

[71] Bk. Güner, "Asr-ı Saadette Mescidler/Camiler ve Fonksiyonları", 3/222-224.

[72] İlgili tartışmalar için bk. Önkal - Bozkurt, "Cami", 7/47. Semavi Eyice, "Cami", *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 7/57-58.

[73] Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed el-Has'amî es-Süheylî, *er-Ravzü'l-Ünûf* (Beyrut: Dâru'l-İhyâü't-Türâs, 1412), 4/254; Algül, "Mescid-i Kubâ", 29/279-280; Fatih Açık, "Hicret Sonrası İlk İslâm Medeniyetinin İnşa Sürecinde Toplumsal Kurumların Yapısı", *Akademik Bakış: Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler E-Dergisi* 52 (2015), 288; Ahmet Akın, "Tarihi Süreç İçinde Cami ve Fonksiyonları Üzerine Bir Deneme", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/29 (ts.), 180;

ele almışlardır. Nitekim İbn Kesîr, İslâm tarihinde ilk inşa edilen mescidin Kubâ Mescidi olduğu görüşünü şu ifadelerle aktarmaktadır:

“Kubâ Mescidi, İslâm tarihinde inşa edilen ilk mescittir. Hatta bu dinde bütün insanlar için inşa edilen ilk mescit, Kubâ Mescidi olmuştur. İnsanlar için umumi mescit ifadesini kullanmakla (Hz. Ebû Bekir) Sıddık'ın Mekke'de iken evinin kapısı yanında inşa ettiği, orada namaz kılıp, ibadet yaptığı mescidi kapsam dışına çıkarmış olduk. Çünkü o mescit, bütün insanlar için değil, sadece Hz. Ebû Bekir'in kendi şahsı içindi.”^[74]

Benzer yaklaşımla Kubâ'da inşa edilen mescidin Müslümanların rahatça toplanıp ibadet edebildikleri, umama açık bir mekân olmasından dolayı İslâm'ın ilk mescidi olduğunu zikreden pek çok araştırmacı da vardır.^[75] Nitekim mescit kelimesine verilen “camiden küçük ibadet yeri, ibadet etmek için toplanılan yer” anlamlarını göz önüne aldığımızda Kubâ Mescidi için ilk umuma açık mescit iddialarının zikredilmesi makul gözüktüğü de bu durum, Kubâ Mescidi'nden önce Müslümanların rahatça ibadet edip toplanabildikleri, umama açık ibadet mekânlarının olup olmadığı sorusunun cevaplanmasını gerekli kılmaktadır. Bu soru dikkate alındığında yukarıda ele aldığımız Es'ad b. Zürrâre'nin Medine'de inşa ettiği mescitle birlikte Hz. Peygamber'in Kubâ'dan Medine'ye giderken Kubâ'ya 350 m. uzaklıkta cemaatle Cuma namazını kıldırıldığı Benî Sâlim Mescidi'nin ne zaman inşa edildiği hususu da akla gelmektedir.

Sonuç

İslâm'ın ilk mescidine dair iddialar Ammâr'ın Mescidi, Hz. Ebû Bekir'in Mescidi ve Kubâ Mescidi özelinde şekillenmiştir. Bu iddialardaki farklılıkların bir yönüyle mescit kelimesine yüklenilen anlama, bir yönüyle konunun derinlemesine ele alınmamasına, diğer bir yönüyle ise İslâm'ın ilk mescidinin Kubâ Mescidi olduğu yönündeki kanaatin şübhü bulmasına dayandığını düşünmekteyiz. İlgili bağlamda İslâm'ın ilk mescidi meselesini konu edinen mescitlerin kronolojik sıralamasına dair bizim tasnifimiz ise mescit kelimesinin muhtemel anlam ve fonksiyonları ile birlikte tarihi bağlamdan hareketle oluşturulmuştur.

İslâm'ın ilk mescidinin Ammâr'ın Mescidi olduğunu iddia edenlerden bazıları, bu mekân için herhangi bir tahsis olmaksızın İslâm'ın ilk mescidi şeklindeki kanaatlerini zikrederken bazıları ise bu mekânın Ammâr tarafından evinin bir köşesinde namaz kılmak için hazırlanmış ilk hususi ibadet yeri olduğunu ifade etmişlerdir.

Hz. Ebû Bekir'in Mescidi'nin ilk mescit olduğu iddiasında olanlarda da benzer yaklaşımı görmekteyiz. Fakat mescitlerin inşa edilmiş sebeplerine dair tarihsel bağlam takip edildiğinde Ammâr'ın Mescidi'nin Hz. Ebû Bekir'in Mescidi'nden önce inşa edildiği sonucunu ortaya çıkmaktadır.

Maraşlı, “İslâm Sanatı ve Mimarisi”, 288. Yukarıda İslâm'ın ilk mescidinin Kubâ Mescidi olduğu yönünde iddiaları zikreden araştırmacılar aktarılmaktadır. Bu araştırmacıardan Açık ve Akın, ilgili kanaatlerine İbn Hişâm'ı referans vermektedirler. Fakat bu iddia İbn Hişâm'a değil eserin muhakkikine ait gibi durmaktadır. Zira *es-Sire*'de Kubâ Mescidi'nin İslâm'ın ilk mescidi olduğu ifadesi, ilgili bahiste Süheylî'ye (öl. 588) atfen aktarılan dipnotta geçmektedir. Bk. İbn Hişâm, *Sire*, 1955, 2/498. Bu durum bahsi geçen iddianın İbn Hişâm'a değil muhakkike ait olduğunu göstermektedir. Nitekim İslâm'ın ilk mescidinin Kubâ olduğu görüşü Süheylî'nin eserinde açık bir şekilde geçmektedir. Bk. Süheylî, *Ravz*, 4/254. Fakat araştırmacıların atfı bu iddiaya doğrudan delalet eden ifadeleri aktaran Süheylî'ye veya Süheylî'den naklen bu bilgiyi *es-Sire*'ye derc eden muhakkike değil konuya dair metninde herhangi bir görüş belirtmeyen İbn Hişâm'a olmuştur ki bu da muhakkikin notunu İbn Hişâm'a hamletmeden kaynaklı bir hata gibi durmaktadır.

[74] İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3/209-210. Eserinin üçüncü cildinde geçen bu pasajda İbn Kesîr, Hz. Ebû Bekir'in Mescidi'nden bahsetmekle sanki bu mescidin İslâm'daki ilk hususi mescid olduğu düşüncesini paylaştığı intibahı uyandırmaktadır. Fakat yukarıda da geçtiği üzere aynı eserin yedinci cildinde ilk hususi mescidin Ammâr'ın Mescidi olduğuna dair farklı bir aktarım mevcuttur. İbn Kesîr özelindeki bu farklılık müellifin Ammâr'ın Mescidi hakkındaki bilgiye sonra ulaşması ve bunu eserinin yedinci cildine kaydetmesinden kaynaklı olabilir.

[75] M. Uğur Derman, “Kubâ Mescidi Kitabesi”, *Kubbealtı Akademi Mecmuası* 25/4 (1996), 66; Metin, *Ammâr b. Yâsir ve Ailesi*, 35; Vatandaş, *Hz. Muhammed'in Hayatı ve İslâm Daveti*, II/18. İslâm'ın ilk mescidinin Kubâ olduğu yönündeki genel kanaate de dikkat çekilmektedir. Bk. Can, “İlk İslâm Mescitlerine Genel Bir Bakış”, 91; Hüseyin Algül, “Hz. Ebû Bekir'in İslâm'ın İlk Yıllarındaki Faaliyetlerine Genel Bir Bakış”, *İstem* 1 (2003), 37.

Zira Ammâr, mescidini işkencelerden dolayı ibadetlerini rahatça yapamadığı için inşa etmiştir. Hz. Ebû Bekir ise Mekke müşriklerinin işkencelerinin bir sonucu olan Habeşistan’a hicret girişi-minden sonra bina etmiştir. Dolayısıyla tarihi bağlam bu iki mescit özelinde öncelik problemini çözmemizi sağlamaktadır.

İslâm’ın ilk mescidinin Kubâ Mescidi olduğunu iddia edenlerden bazılarına göre ise bu yapı, Müslümanlar için umuma açık, rahat bir şekilde ibadet edilebilir bir mekân olmasından dolayı İslâm’ın ilk mescididir. Bazılarına göre ise Ammâr’ın, Hz. Ebû Bekir’in ve Müslümanların Medine’de Cuma namazı kıldığı mescidinden sonra İslâm’ın inşa edilmiş dördüncü mescididir.

mescit kelimesinin anlamlarının tarihsel bağlamdan koparılmadan anlaşılması ve bu mekânın fonksiyonlarının da inşa edildiği şartlar çerçevesinde değerlendirilmesi hem problemin çözülmesi hem de farklı görüşlerin anlaşılması adına oldukça önemlidir. Bu noktada Mekke müşriklerinin baskılarından dolayı Allah’a secde etmek için tahsis edilmiş ve farklı bir fonksiyonu icra edeme-yecek olan Ammâr Mescidi’nin İslâm’ın ilk mescidi olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

İslâm’ın ilk mescidine dair kaydedilmiş muhtemel görüşleri kelimenin muhtemel anlamları çerçevesinde de değerlendirmek gerekmektedir. Bu bağlamda mescit kelimesini “toplucu ibadet edilen yer, camiden küçük ibadet yeri” şeklinde anlayıp bu mekânlara Müslümanların sosyalleş-mesini arttıran ve birlik beraberliği kuvvetlendiren, askeri, siyasi, idari işlerin görüldüğü bir yer olduğu şeklinde bir misyon yüklediğimizde kanaatin farklılık arz etmesi gerekecektir. Dolayısıyla Ammâr’ın Mescidi ve Hz. Ebû Bekir’in Mescidi değerlendirme dışında kalacaktır. Fakat mescid kelimesi bu şekilde anlamlandırıldığında dahi tarihsel bağlam İslâm’ın ilk mescidinin Kubâ Mescidi olamayacağını ortaya koymaktadır. Zira rivayetler bize, hicretten önce Medineli Müslümanların Es’ad b. Zürâre’nin Mescidi’nde toplanıp rahatça ibadet ettiklerini göstermektedir. Ayrıca Hz. Peygamber’in Rânûnâ vadisinde namaz kıldığı Benî Sâlim Mescidi de Kubâ Mescidi’nden önce inşa edilmiştir. Dolayısıyla İslâm’ın ilk mescidinin Kubâ köyünde bina edilmiş mescit olduğu iddiası, mescit kelimesine hangi anlamı veya fonksiyonu hamledersek edelim tarihsel düzlemde karşılık bulamamaktadır.

Kubâ Mescidi’nin hangi sebeple İslâm’ın ilk mescidi olduğunun ifade edildiğine dair herhangi bir değerlendirmeye rastlayamadığımızı da kaydetmeliyiz. Ancak ilgili husustaki kanaatimiz, Kubâ Mescidi’nin, Hz. Peygamber’in ve Mekke’de onunla birlikte tarifi mümkün olmayan sıkıntılara kat-lanmış olan ashabının gönül rahatlığıyla cemaatle namaz kıldığı ilk mekân olmasından dolayı ön plana çıkarıldığı yönündedir. Bu sebeple Kubâ Mescidi, İslâm’ın ilk mescidi şeklinde anlaşılmış ve anlatılmış olabilir. İlgili çerçevede Kubâ Mescidi’nin, Hz. Peygamber’in ashabıyla cemaat yaparak, rahatça namaz kıldığı ilk mescit olduğu şeklindeki görüş hem İslâm’ın ilk mescidi tartışması ile ilgili rivayetler hem de tarihsel bağlam göz önüne alındığında makuliyet kazanmaktadır.

Netice itibarıyla İslâm’ın ilk mescidi bağlamında tartışmaya konu olan Asr-ı Saadette bina edil-miş mescitlerin kronolojik sıralaması şu şekildedir: Ammâr b. Yâsir’in Mescidi, Hz. Ebû Bekir’in Mescidi, Es’ad b. Zürâre’nin Mescidi ya da Benî Sâlim Mescidi ve Kubâ Mescidi.

Kaynakça

- Açık, Fatih. "Hicret Sonrası İlk İslâm Medeniyetinin İnşa Sürecinde Toplumsal Kurumların Yapısı". *Akademik Bakış: Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler E-Dergisi* 52 (2015), 285-309.
- Ağırman, Mustafa. "Hz. Peygamber'in Mescidde Yaptığı Sohbetler". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2007), 99-123.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Musned*. y.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1421.
- Akın, Ahmet. "Tarihi Süreç İçinde Cami ve Fonksiyonları Üzerine Bir Deneme". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XV/29 (ts.), 177-209.
- Akyürek, Yunus. *Ammâr b. Yâsir ve Fitne Dönemi*. Bursa: Emin Yayınları, 2019.
- Algül, Hüseyin. "Mescid-i Kubâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.
- Algül, Hüseyin. "Mus'ab b. Umeyr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Altun, İsmail. "Hz. Peygamber Döneminde Kudüs'te Mescid-i Aksa Var mıydı?" *Journal of Turkish Studies* 12/ 2 (01 Ocak 2017), 1-22. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.9956>
- Altun, İsmail. "Mescid-i Aksa'da İbadetin Faziletine Dair Rivayetlerin Tenkidi". *Journal of Islamicjerusalem Studies*. <https://doi.org/10.31456/beytulmakdis.1021166>
- Altun, İsmail. "Müsteşrik Alfred Guillaume'nin Mescid-i Aksâ'nın Yerine Dair Görüşlerine Eleştirel Bir Yaklaşım". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*. <https://doi.org/10.29288/ilted.572856>
- Baykal, Orhan. "İslâm İctimâî Hayatında Mescid ve Câmî". *İslâm Medeniyeti Mecmuası*. 4/2 (ts.), 13-53.
- Belâzûrî, Ahmed b. Yahya b. Cabir b. Davud. *Ensâbü'l-Eşrâf*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.
- Belâzûrî, Ahmed b. Yahya b. Cabir b. Davud. *Fütûhu'l-Büldân*. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1988.
- Bosnavî, Ali. *Muhadaratü'l-Evail ve Mümerasetü'l-Evahir*. Mısır: Matbaatü Bulak, 1300.
- Bozkurt, Nebi. "Kur'an ve Sünnet'te Mescid Kavramı". *Sosyal ve Ferdi İşlevleri Açısından Namaz ve Cami -Tartışmalı İlmi Toplantı*, 85-92.
- Bozkurt, Nebi. *Asr-ı Saadet'te Mescid ve Fonksiyonları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 1984.
- Can, Yılmaz. "İlk İslâm Mescidlerine Genel Bir Bakış". *Diyanet İlmi Dergi* 31/4 (1995), 89-114.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 3. Baskı., 1999.
- Derman, M. Uğur. "Kubâ Mescidi Kitabesi". *Kubbealtı Akademi Mecmuası* 25/4 (1996), 66-70.
- Ebû Arûbe, Hasen b. Muhammed b. Ebî Ma'ser. *Evâil*. thk. Meş'al b. Bânî el-Cibrîn. Beyrut: Dâr İbn Hazm, 2003.
- Ezrakî, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Velid. *Ahbâru Mekke*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Endülüs, ts.
- Fayda, Mustafa. "Ammar b. Yâsir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Güner, Ahmet. "Asr-ı Saadette Mescidler/Camiler ve Fonksiyonları". *Bütün Yönleriyle Asrı Saadette İslâm*. ed. Vecdi Akyüz. İstanbul: Beyan Yayınları, 2006.
- Halîfe b. Hayyât. *Târîh*. thk. Ekrem Ziyâ 'Umerî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 2. Baskı., 1397.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Müesseselerine Giriş*. çev. İhsan Süreyya Sırma. İstanbul: Bir Yayınları, 1984.

- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi: Hayatı ve Eserleri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2014.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kasım Ali b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî. *Tarîhu Dımaşk*. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1995.
- İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed. *Kitâbü'l-Meğâzî*. çev. Ramazan Önal - Ahmet Şen. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- İbn Ebû Asım, Ahmed b. Amr b. Dahhâk b. Mahled eş-Şeybanî. *Evâil*. thk. Muhammed b. Nasır el-Acemî. Kuveyt: Dâru'l-Hulefâ, ts.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali. *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi Buhârî*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mârifet, 1379.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî. *Sîret-i İbn Hişâm*. thk. Mustafa Sakâ v.dğr. 2 Cilt. Mısır, b.y., 1955.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî. *Sîret-i İbn Hişâm*. çev. Hasan Ege. 4 Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2006.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmadüddin Ömer b. Kesîr b. Dav'. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. I-XV Cilt. Dâru'l-Fıkr, 1986.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâlüddîn. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâr Sâdır, 2. Baskı., 1414.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Muni'. *Tabakâtü'l-Kübrâ*. I-VIII Cilt. Beyrut: Dâr Sâdır, 1968.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Cami' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. 20 Cilt. Mısır: Dâru'l-Kütübü'l-Mısriyye, 2. Baskı., 1964.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Sâlim b. Avf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Maraşlı, Savaş. "İslâm Sanatı ve Mimarisi". *İslâm Medeniyeti Tarihi*. ed. M. Hanefi Palabıyık - Mesut Can. İstanbul: Lisans Yayınları, 2019.
- Metin, İsmail. *Ammâr b. Yâsir ve Ailesi*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Okumuş, Namık Kemal. *Mescit, Mescitler ve Dırâr Mescidi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2019.
- Önkâl, Ahmet - Bozkurt, Nebi. "Cami". *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Önkâl, Ahmet. "Asr-ı Saadette Mescidin Önemi ve Yaptığı Görevler". *Diyanet Dergisi* 19/3 (1983).
- Pala, Ali İhsan. "Cuma Namazına Dair". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 8 (2006), 285-302.
- Palabıyık v.dğr., M. Hanefi. "Medrese Eğitiminin Oluşturduğu Resulullah Algısı (İslâm Tarihi ve Siyer Kitaplarına Göre)". *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Uluslararası Sempozyum II* (2012).
- Palabıyık, M. Hanefi. *Hiz. Peygamber ve Mekke Yılları*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2009.
- Semhûdî, Ali b. Abdullah b. Ahmed. *el-Veâü'l-Vefâ bi Ahbâri Dâru'l-Mustafâ*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1419.
- Süheylî, Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed el-Has'amî. *er-Ravzü'l-ünûf*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İhyâü't-Türâs, 1412.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb. *Evâil*. Lübnan: Dârü'l-Furkân, 1403.
- Vatandaş, Celaleddin. *Hiz. Muhammed'in Hayatı ve İslâm Daveti*. 2 Cilt. İstanbul: Pınar Yayınları, 15. Baskı., 2019.



Alman-Yahudi Oryantalist Josef Horovitz'in Hz. Muhammed ve Hadis Literatürüne Bakışı

Mücahid Kaya

<https://orcid.org/0000-0003-1539-6979>

Dr. Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,
Hadis Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye

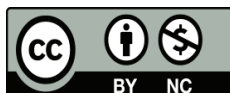
<https://ror.org/03a5qrr21>

mucahidkayataha@gmail.com

Atıf Bilgisi:	Kaya, Mücahid. "Alman-Yahudi Oryantalist Josef Horovitz'in Hz. Muhammed ve Hadis Literatürüne Bakışı". <i>İslami İlimler Dergisi</i> 41 (Kasım 2025), 213-230. https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1713872 .
Makale Türü:	Araştırma Makalesi
Etik Beyan:	Bu makale, yazarın "Alman Oryantalist Josef Horovitz'in (1874–1931) Hz. Muhammed ve Hadis Hakkındaki Görüşleri" başlıklı 2018 tarihli yüksek lisans tezinden üretilmiş olup, çalışmanın ilgili bölümleri geliştirilerek yeniden ele alınmıştır. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulmuş, yararlanılan tüm kaynaklar kaynakçada belirtilmiştir.
Etik Kurul İzni:	Araştırma için herhangi bir etik onay veya bilgilendirilmiş onam gerekmemektedir.
Geliş Tarihi:	05 Haziran 2025
Kabul Tarihi:	26 Eylül 2025
Yayın Tarihi:	30 Kasım 2025
Hakem Sayısı:	Bir İç Hakem – En Az İki Dış Hakem
Değerlendirme:	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Benzerlik Taraması:	Yapıldı - intihal.net
Çıkar Çatışması:	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman:	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Etik Bildirim:	dergiislamiilimler@gmail.com
Lisans:	CC BY-NC 4.0

Öz: Bu çalışma, 19. yüzyıldan itibaren Hristiyan araştırmacıların yanı sıra Yahudi ilim adamlarının da Alman oryantalizmine kayda değer katkılar sunduğu süreçte, önde gelen isimlerden biri olarak Josef Horovitz'in (1874–1931) Hz. Muhammed tasavvuru ile hadis literatürüne yaklaşımını ele almaktadır. Literatürde, Horovitz'in bu iki alana dair katkıları sınırlı ve dağınık biçimde ele alınmış olup, onun fikirlerini sistematik bir çerçevede değerlendiren bütüncül akademik bir analiz eksikliği göze çarpmaktadır. Bu bağlamda çalışmanın amacı, Horovitz'in İslam peygamberi ve hadis üzerine geliştirdiği düşüncüyü tarihsel, metodolojik ve kavramsal boyutlarıyla derinlemesine incelemektir. Araştırmada, nitel yöntem esas alınarak metin analizi ve karşılaştırma yöntemi kullanılmıştır. Oryantalizmin Avrupa'daki tarihsel gelişimi ve Almanya'daki kurumsal yapılanma bağlamında Horovitz'in konumu belirlenmiş, ardından onun Kur'an'a yönelik filolojik çözümlemeleri, isnad sistemi ve hadislerin tedvin süreciyle ilgili değerlendirmeleri incelenmiştir. Özellikle, hadis rivayet zincirlerinin kökenine dair Yahudi geleneğiyle kurduğu ilişkiler ve bu çerçevede ileri sürdüğü varsayımlar analiz edilmiştir. Çalışmanın bulguları, Horovitz'in diğer oryantalistlere kıyasla daha temkinli, kaynak temelli ve bilimsel ölçütlere bağlı kaldığını göstermektedir. Hadislerin tarihî oluşumu ve isnad sisteminin yapısı hakkındaki yorumları, hem klasik oryantalist önyargılardan ayırmakta hem de hadis ilminin mahiyetine dair eleştirel fakat metodik bir zemin sunmaktadır. Bununla birlikte, Yahudi geleneğiyle kurduğu paralelliklerin tüm yönleriyle ikna edici olmadığı da ortaya konulmuştur. Sonuç olarak, Horovitz'in Hz. Peygamber ve hadis anlayışı, Yahudi-Alman oryantalizminin İslam araştırmalarına katkılarını ve sınırlılıklarını anlamak açısından önemli bir örnek sunmakta; çalışmamız, bu alandaki boşluğu doldurarak hem oryantalizm hem de hadis çalışmaları literatürüne özgün bir katkı sağlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, İsnad tenkidi, Yahudi sözlü gelenekleri, Tarihsel-Eleştiri Yöntemi, Oryantalizm.



Josef Horovitz's Approach in Jewish-German Orientalism to the Prophet Muhammad and Hadith Literature

Mücahid Kaya

<https://orcid.org/0000-0003-1539-6979>

PhD Student, Istanbul University, Institute of Social Sciences, Hadith Department,
Istanbul, Türkiye

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

mucahidkayataha@gmail.com

Citation:	Kaya, Mücahid. "Josef Horovitz's Approach in Jewish-German Orientalism to the Prophet Muhammad and Hadith Literature". <i>İslami İlimler Dergisi</i> 41 (November 2025), 213-230. https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1713872 .
Article Type:	Research Article
Ethical Statement:	This article is derived from the author's master's thesis titled " <i>Alman Oryantalist Josef Horovitz'in (1874-1931) Hz. Muhammed ve Hadis Hakkındaki Görüşleri</i> ," completed in 2018. Relevant sections of the thesis have been revised and further developed for this study. All scientific and ethical principles were observed during the preparation of this work, and all sources used have been properly cited in the bibliography.
Ethics committee approval:	The research does not need any ethical approvals or informed consent.
Date of submission:	05 June 2025
Date of acceptance:	26 September 2025
Date of publication:	30 November 2025
Reviewers:	One Internal & At Least Two External Reviewers
Review:	Double-blind
Plagiarism checks:	Yes - intihal.net
Conflicts of Interest:	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
Grant Support:	No funds, grants, or other support was received.
Complaints:	dergiislamiilimler@gmail.com
License:	CC BY-NC 4.0

Abstract: This study examines the work of Josef Horovitz (1874–1931), a leading figure in German Orientalism, focusing on his perception of the Prophet Muhammad and his approach to hadith literature. Horovitz represents a key period from from the 19th century onward when Jewish academics, alongside their Christian counterparts, made significant contributions to the field. While his work on these subjects has been sporadically discussed, a comprehensive analysis that systematically explores his approach has been lacking. Therefore, this study provides a detailed examination of Horovitz's views on the Prophet and the hadith corpus within a historical, methodological, and conceptual framework. The research employs a qualitative methodology, relying on textual analysis and comparative evaluation techniques. After contextualizing Horovitz within the broader development of Orientalism in Europe and the academic institutions of early 20th-century Germany, the study analyses his philological analysis of the Qur'an, his understanding of the isnad system, and his commentary on the compilation of hadith. Special emphasis is placed on his arguments regarding potential parallels between Islamic and Jewish traditions, particularly concerning their transmission structures. The findings reveal that Horovitz adopted a cautious and source-oriented approach, distancing himself from common biases in classical Orientalist thought. His assessments of hadith origins and isnad structures offer a critical yet methodologically grounded interpretation of early Islamic scholarship. Nonetheless, the study also identifies limitations in his proposed parallels with Jewish models, which do not always present convincing evidence. In conclusion, Horovitz's treatment of the Prophet and hadith literature offers valuable insights into the scholarly dimensions and ideological constraints of Jewish-German Orientalism. This paper aims to fill a gap in the literature by providing a nuanced contribution to both Orientalist studies and the academic discourse on hadith.

Keywords: Hadith, Isnad Criticism, Jewish Oral Traditions, Historical-Critical Method, Orientalism.

Giriş

İslam dünyasının tarihine, kültürüne ve dinî metinlerine yönelik Batı menşeli akademik ilgi, 18. yüzyıldan itibaren sistematik bir bilimsel faaliyet hâline gelmiş ve bu süreç “oryantalizm” adı altında kurumsallaşmıştır. Başlangıçta sömürgecilik ve misyonerlik gibi pratik saiklerle şekillenen bu ilgi, zamanla bağımsız bir akademik disiplin olarak evrilmiş; dil, tarih, edebiyat ve dinler tarihi gibi sahalarda disiplinler arası çalışmaları beraberinde getirmiştir. Oryantalist yaklaşımlar, her ne kadar bilgi üretimini hedeflese de, bu bilgilerin üretim süreçleri çoğu zaman Batı’nın kendi kültürel ve teolojik perspektiflerinden etkilenmiştir. Bu durum, özellikle İslâm’ın temel kaynakları olan Kur’ân, Sünnet ve Hz. Muhammed’in şahsiyeti etrafında şekillenen yaklaşımlarda açıkça görülmektedir.

19. yüzyılın sonları ile 20. yüzyılın başlarında Almanya’da gelişen oryantalist literatür, özgün metodolojisi ve filolojik çalışmalarıyla diğer Avrupa ekollerinden ayrılmıştır. Bu alanda öne çıkan akademisyenlerden biri olan Josef Horovitz, özellikle İslâm tarihi, Kur’ân araştırmaları, siyer ve hadis literatürü üzerine yaptığı çalışmalarla dikkat çekmiştir. Yahudi kökenli bir bilim insanı olan Horovitz’in ilmî çalışmaları, yalnızca akademik yönüyle değil, aynı zamanda içinde bulunduğu kültürel ve dinî arka planıyla birlikte düşünülmelidir. Zira onun çalışmaları, İslâmî unsurları tarihsel etkileşim ağları içerisinde değerlendirme yönelimi taşıırken; çoğu zaman bu unsurların özgünlüğünü sorgulayıcı bir perspektife de sahip olmuştur.

Bu çalışma, Josef Horovitz’i bir örnek vaka olarak merkeze alarak, 20. yüzyılda Yahudi-Alman oryantalizminin Hz. Peygamber ve hadis anlayışı üzerindeki tasvir ve yaklaşımlarını analiz etmeyi amaçlamaktadır. Horovitz’in metotları, akademik mesaisi ve literatüre kattığı yorumlar üzerinden hareketle, modern oryantalizmin dinî metinlere nasıl yaklaştığı, hangi varsayımlarla hareket ettiği ve bu yaklaşımların nasıl bir entelektüel zemin üzerinde şekillendiği tartışılacaktır.

Çalışmanın ilk bölümünde, Josef Horovitz’in akademik hayatı, literatüre katkıları, tarihsel-eleştiri yöntemi ve ilmî geleneği ele alınmaktadır. İkinci bölümde, onun Kur’ân’a ve Hz. Muhammed’e yönelik görüşleri serdedilmiştir. Son bölümde ise Horovitz’in hadis anlayışı, rivayet tarihiyle ilgili tespitleri ve isnad sistemi hakkındaki görüşleri sistematik biçimde ele alınmakta; özellikle isnadın Yahudi geleneğiyle ilişkisi iddiası eleştirel bir gözle değerlendirilmektedir. Böylelikle çalışmanın genel amacı, Horovitz’in temsil ettiği oryantalist yaklaşım üzerinden, Batılı akademik bakışın İslâmî geleneklere dair tutumunu tahlil etmek ve metodolojik sınırlarını ortaya koymaktır.

Bu çalışma, Josef Horovitz’in ilmî birikimini onun 1931 yılındaki vefatına kadar olan dönemle sınırlı tutmaktadır. Ancak bu sınır, sadece biyografik bir takiple sınırlı kalmayıp, temsil değeri yüksek Horovitz’in çalışmalarından hareketle Yahudi-Alman oryantalist geleneğin yöntemsel eğilimlerini ortaya koymayı da amaçlamaktadır.

1. Josef Horovitz’in Akademik Hayatı, Literatüre Katkıları ve İlmî Yöntemi

1.1. Akademik Hayatı

Josef Horovitz’in akademik kariyeri, hem Doğu bilimleri alanındaki ilmî derinliği hem de farklı kıtalarda yürüttüğü saha çalışmalarıyla klasik Alman oryantalizminin özgün bir temsilcisi olarak şekillenmiştir. İlk tahsilini Frankfurt’ta tamamlayan Horovitz, 1892’de Abitur diplomasını^[1] aldıktan sonra Marburg ve Berlin üniversitelerinde Doğu dilleri ve edebiyatı alanında yükseköğrenim görmüş; burada Hugo Winckler (ö. 1913), Jakob Barth (ö. 1914) ve Eduard Sachau (ö. 1930) gibi

[1] Abitur diploması, Almanya’da lise öğreniminin tamamlandığını ve üniversiteye giriş yeterliliğinin kazanıldığını belgeleyen resmî bir bitirme sınavıdır.

dönemin önde gelen oryantalistlerinden ders almıştır.^[2] Özellikle Sachau'nun etkisiyle erken dönem İslâm tarihçiliğine yönelmiş, 1899 yılında kaleme aldığı *De Waqidi qui Kitab al-Megazi inscriptur*^[3] (Kitâbü'l-Megâzî'nin Müellifi Vâkıdî Hakkında) başlıklı doktora teziyle bu sahadaki ilk önemli çalışmasını ortaya koymuştur.

1902 yılında doçentlik yeterliliğini kazanmak üzere Berlin Üniversitesi'nde sunduğu *Die Hasi-mijjat des Kumait* (Kümeýt'in Hâşimiyyât Kasideleri) adlı tezinde Emevî dönemi Şîî edebiyatına odaklanmış, Kümeýt el-Esedî'nin (ö. 126/744) şiirleri üzerinden erken dönem siyasî-dinî ayrışmaları analiz etmiştir.^[4] Bu eser, onun sadece tarihî rivayetlerle değil, aynı zamanda Arap şiiri ve ideolojik dil kurgusuyla da yakından ilgilendiğini göstermektedir.

Horovitz'in akademik yetkinliği, Eduard Sachau (ö. 1930) *et-Tabakâtü'l-Kübrâ* adlı eserinin neşri projesinde de belirgin şekilde ortaya çıkmıştır. Eduard Sachau'nun yönlendirmesiyle bu çalışmanın iki bölümünü hazırlayan Horovitz, 1904'te *Biographien der Medinischen Kämpfer Muhammeds in der Schlacht bei Badr*^[5] (Bedir Savaşı'na Katılan Medineli Sahabîler) ve 1909'da *Die Feldzüge Muhammeds*^[6] (Hz. Peygamber'in Gazveleri) başlıklı bölümleri yayımlamıştır. Bu iki eser, hem edisyon titizliği hem de kaynak kullanımı bakımından oryantalist literatürde yüksek nitelikli çalışmalar olarak kabul edilmiştir.^[7]

1905–1907 yılları arasında Leone Caetani'nin (ö. 1935) daveti üzerine Arap beldelerine gerçekleştirdiği seyahatlerde, başta Kahire, Şam ve İstanbul olmak üzere birçok İslâm merkezindeki yazma eserleri incelemiş ve 56 eseri kataloglamıştır. Bu incelemeler, *Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen*^[8] dergisinde yayımlanarak akademik çevrelere sunulmuştur. Aynı dönemde Filistin'deki fetih topografyasını araştırmış ve elde ettiği veriler, Caetani tarafından *Annali dell'Islam* (İslâm Tarihi) adlı çalışmasında kaynak olarak kullanılmıştır.^[9]

1907 yılında Hindistan Aligarh'daki Muhammadan Anglo-Oriental College'den aldığı davetle buraya yerleşmiş, yedi yıl boyunca Arapça ve İslâm tarihi dersleri vermiştir.^[10] Horovitz bu görev sırasında İngiliz sömürgesi altındaki Hindistan Müslümanlarının toplumsal yapısı, dinî metinleri ve kitabeleri üzerine incelemelerde bulunmuş ve bu bağlamda hem İngilizce hem Almanca akademik makaleler yayımlamıştır.^[11]

1914 yılında Birinci Dünya Savaşı'nın başlaması üzerine Almanya'ya dönerek Frankfurt Üniversitesi'nde akademik hayatına devam eden Horovitz, burada Doğu Dilleri Kürsüsü'nü yönetmiş ve aynı zamanda Yahudi geleneğiyle İslâmî ilimler arasında karşılaştırmalı çalışmalar yürütmüştür.^[12] 1920'de bölüm dekanı olan Horovitz, hem öğrenci hem akademisyenler tarafından saygı gören bir bilim adamı olarak üniversiteye yön vermiştir.^[13]

[2] Gudrun Jäger, "Horovitz, Josef", *Frankfurter Personenlexikon* (Erişim 01 Haziran 2025).

[3] Josef Horovitz, *De Waqidi qui Kitab al-Megazi inscriptur* (Berlin, 1899).

[4] Shlomo Dov Fritz Goitein, "Josef Horovitz", *Der Islam* 22 (1993), 124.

[5] Ebû Abdillâh Muhammed Ibn Sa'd, *Biographien der Medinischen Kämpfer Muhammeds in der Schlacht bei Badr. Kitâb at-Tabaqât al-Kabîr*, thk. Josef Horovitz, ed. Eduard Sachau (Leiden: Brill, 1904).

[6] Ebû Abdillâh Muhammed, Ibn Sa'd, *Die Feldzüge Muhammeds. Kitâb at-Tabaqât al-Kabîr*, thk. Josef Horovitz, eö. Eduard Sachau (Leiden: Brill, 1909).

[7] Weil Gotthold, "Josef Horovitz zum Gedächtnis", *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 75 (1931), 323.

[8] Josef Horovitz, "Aus den Bibliotheken von Kairo, Damaskus und Konstantinopel", *Mitteilung des Seminars für Orientalische Sprache (MSOS)*, 10 (Berlin, 1907), 1-68.

[9] Goitein, "Josef Horovitz", 123.

[10] Gudrun Jäger, "Orientalistik jenseits aller Nationalismen: Der jüdische Gelehrte Josef Horovitz und sein Verständnis von Annäherung zwischen Judentum und Islam", *Forschung Frankfurt* 3-4 (2004), 81.

[11] Martin Plessner, "Josef Horovitz der Orientalist und Jude", *Frankfurter Israelitisches Gemeindeblatt* 19/7 (1931), 224.

[12] Ruchama Johnston-Bloom, *Oriental Studies and Jewish Questions: German-Jewish Encounters with Muhammad, the Qur'an, and Islamic Modernities* (University of Chicago, Doktora Tezi, 2013), 138.

[13] Baruch Horovitz, "Horovitz", *Neue Deutsche Bibliographie* 19 (1992), 141-143.

1925 yılında Kudüs'teki Hebrew Üniversitesi bünyesinde Şarkiyat Enstitüsü'nü kurarak Arap ve Yahudi öğrencilerin birlikte eğitim görebilecekleri bir akademik ortam oluşturduğu ifade edilmektedir. 1926 yılında bu Enstitü'ye Misafir Dekan olarak atanan Horovitz burada erken dönem Arap şiirine yönelik kapsamlı bir konkordans projesi başlatmıştır. Vefatına kadar Frankfurt Üniversitesi'ndeki profesörlük görevine devam ederken, aynı zamanda Kudüs'teki Enstitü'nün mütevelli heyeti üyeliğini sürdürmüş, bu sayede iki akademik merkez arasında bilgi birikiminin aktarılmasına katkıda bulunmuştur.^[14]

1.2. Oryantalist Literatüre Katkıları

Josef Horovitz'in çalışmaları, yalnızca yaşadığı dönemde değil, kendisinden sonra gelen birçok araştırmacı üzerinde de etkili olmuş, nitelikli ve yönlendirici katkılar sunmuştur. Özellikle İslâm tarihi, rivâyet tarihi, Kur'ân tetkikleri, Arap dili ve edebiyatı gibi sahalarda kaleme aldığı eserler, klasik kaynaklara duyduğu ilgiyi ve bu kaynakları Batı literatürüne tanıtmaya hususundaki ilmî gayretini göstermektedir. Onun ilmî şahsiyetinin bir yönü de, kaleme aldığı eserlerin çeşitliliğinde ve dağılımındaki dengenin kendisinde tezahür eden ilmî disiplinle birleşmiş olmasıdır.^[15]

Horovitz'in tespit edilebilen çalışmaları toplamda 80 adet olup bunlar; 6 kitap, 69 makale/madde, 3 tahkik/neşir, 2 tercüme şeklinde tasnif edilebilir.^[16] Yayımladığı kitaplar arasında özellikle doktora çalışması olan *de Wâqidii libro qui Kitâb al-Megâzî inscribitur* (Kitâbü'l-Megâzî'nin Müellifi Vâkidî Hakkında), İslam tarihçiliğinin ilk kaynaklarından biri olan Vâkidî'nin (ö. 207/823) *Kitâbü'l-Megâzî* adlı eseri üzerine yapılmış bir araştırmadır. Tarihsel-eleştiri yöntemini en belligin bir şekilde kullandığı *Koranische Untersuchungen*^[17] (Kur'an Araştırmaları) adlı çalışması, Kur'ân'da geçen özel isimlerin kökenleri ve Yahudi-Hristiyan geleneklerle ilişkisi üzerine tahliller içermektedir. Bu eser, Horovitz'in mukayeseli dinler tarihi yaklaşımıyla Kur'ân'a bakışını yansıtmaya açısından önemlidir.

Daha önce değinildiği üzere, Horovitz'ün ilmî mirası tahkik ve neşir çalışmalarını da kapsamaktadır. Başta Edward Sachau'nun *Tabakât* neşri olmak üzere, İbn Sa'd'ın eserinin belirli bölümlerini tahkik ederek yayımlamıştır.^[18]

Horovitz'in makaleleri, hem sayıca fazla hem de içerik itibarıyla çeşitlidir. Bunların önemli bir kısmı *Der Islam*, *ZDMG*, *Islamic Culture* gibi dönemin saygın dergilerinde yayımlanmıştır. Bu makalelerde Câhiliye dönemi şiiri, siyer literatürü, Yahudi-Arap ilişkileri, Kur'ân'da geçen kavramlar gibi farklı konulara eğilmiştir. Özellikle *Alter und Ursprung des Isnad* (İsnadın Menşei ve Tarihi) başlıklı makalesi, hadis ilminin isnad yapısını tarihî ve karşılaştırmalı bir metotla incelemesi bakımından öncü bir çalışma kabul edilmektedir.^[19]

Horovitz'in ilmî katkılarının bir diğer boyutu ise ansiklopedi maddeleri ve tercüme faaliyetleridir. Başta *The Encyclopaedia of Islam* (İslâm Ansiklopedisi) ve *Encyclopaedia Judaica* (Yahudilik Ansiklopedisi) olmak üzere pek çok ansiklopedide 16 maddesi yer almaktadır. Bu maddeler genellikle erken İslâm tarihi, tefsir, peygamber kıssaları ve Kur'ân'daki özel isimler üzerine

[14] Jäger, "Horovitz, Josef".

[15] 19. yüzyılda Almanya'da Yahudi araştırmacıların oryantalist çalışmalara yönelme saikleri ile akademik alanda varlık mücadelesi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Hüseyin Hansu, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Akademik Hadisçiliğin Doğuşu", *Cumhuriyet'in 100. Yılında Türkiye Hadisçiliği* (Ankara: Hadis Tarihi Derneği, 2005), 32-36.

[16] Josef Horovitz'in eserlerinin dökümü için bk. Mücahid Kaya, *Alman Oryantalist Josef Horovitz'in (1874-1931) Hz. Muhammed Ve Hadis Hakkındaki Görüşleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 45-58; Fuat Sezgin, "Bibliographie der deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde 1987-1994 und Nachträge: Geographie, Volks- und Gesellschaftskunde", *Arabische Länder im 19. und 20. (2006)*, 524-527.

[17] Josef Horovitz, *Koranische Untersuchungen* (Berlin: de Gruyter, 1926).

[18] Bk. yukarı, "Akademik Hayatı" başlığı.

[19] Josef Horovitz, "Alter und Ursprung des Isnad", *Der Islam* 8 (1918), 39-47.

odaklanmıştır. Öte yandan Horovitz, İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *'Uyûnü'l-Ahbâr* adlı eserinden yaptığı tercümelere *Islamic Culture* (İslam Kültürü) dergisinde neşretmiş; ayrıca *Das äthiopische Maccabäerbuch*^[20] (Etiyopya Makkabî Kitabı) adlı eseri de tercüme ederek Batılı okuyucuların istifadesine sunmuştur.

Josef Horovitz, hadis ilmine doğrudan odaklanan ve özellikle isnadın tarihi ile menşesine ilişkin müstakil çalışmalar kaleme almış önemli oryantalistlerden biridir. Bunun yanı sıra, doğrudan teliflerinin dışında da bu alana kayda değer katkılar sunmuştur. Bu bağlamda, *el-Mu'cemü'l-Müfheş li Elfâzi'l-Hadîsi'n-Nebevî* (Concordance) adlı eserin hazırlanmasında üstlendiği rol, onun hadis ilmi sahasındaki yerini ve etkisini anlamak açısından ayrıca dikkat çekicidir.

1.3. Tarihsel-Eleştiri Yöntemi ve İlmî Geleneği

Josef Horovitz'in ilmî yaklaşımı, 19. yüzyıl başlarında Batı'da gelişen tarihsel-eleştiri metotla şekillenmiş ve bu yöntemi özellikle İslâm kaynaklarına uygulayan Yahudi-Alman oryantalist geleneğin bir temsilcisi olarak öne çıkmıştır. Horovitz, metinleri yalnızca muhteva düzeyinde değil; tarihsel bağlam, kültürel çevre ve dilsel yapı bakımından ele alan bir yöntemi benimsemiş, çalışmalarını büyük oranda menşe tartışması eksenine yerleştirmiştir.^[21]

Bu yaklaşım, kendisinden önce gelen Alman Yahudi oryantalistlerinden miras alınmıştır. Özellikle Abraham Geiger'in (ö. 1874) 1833 tarihli doktora tezi *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?*^[22] (Hz. Muhammed Yahudilikten Ne Aldı?) adlı çalışması, Kur'an'daki unsurların Yahudi kaynaklarından alındığını ileri sürerek bu geleneğin zeminini oluşturmıştır. Geiger'in metni, Kur'an'ı bir türev metin olarak görmekte ve bu görüşü filolojik argümanlarla temellendirmektedir.^[23] Horovitz, bu geleneği sürdüren bir çizgide yer almakta; özellikle *Koranische Untersuchungen* (Kur'an Araştırmaları), *"Zakât"*,^[24] *Qur'ân*,^[25] ve *"Bemerkungen zur Geschichte und Terminologie des islamischen Kultus"*^[26] (İslâmî İbadet Geleneğinin Tarihi ve Terminolojisine Dair Notlar) gibi çalışmalarında filolojik analizler eşliğinde Kur'an'daki birçok kıssa ve kavramın Yahudi-Hristiyan kaynaklarla irtibatını göstermeyi amaçlamaktadır.²

Horovitz'le aynı dönemde yaşayan Geiger'in öğrencisi Ignaz Goldziher (ö. 1921) de benzer şekilde İslâmî geleneklerin Yahudi kökenli olduğunu ileri sürmüş, hatta İslâm hukukunun Greko-Romen hukuku ile ilişkisini vurgulamıştır.³ Horovitz'in *Spuren griechischer Mimen im Orient*^[27] (Doğu'da Yunan Mimuslarının İzleri) adlı çalışmasında ise bazı İslâmî anlatılarda Yunan mitolojisinin izlerini göstermeye çalıştığı görülür.^[28] Bu yönüyle Horovitz, yalnızca Yahudi etkisi değil, Grek kaynaklı kültürel unsurların da İslâmî rivayetlerde nasıl yer bulduğuna dair eleştirel çözümler yapmıştır.

Böylesi bir yaklaşım, Horovitz'in ilmî yönteminde sadece tarihî bağlamı değil, aynı zamanda filolojik benzerlikler, kavram devşirmeleri ve anlatı yapılarının dönüşümü gibi başlıkları da öne

[20] Bu çalışma, Etiyopya kökenli apokrif bir Makkabî metni olan *Mâqabâyan*'ın Almancaya tercümesini içermektedir. Bk. Josef Horovitz, "Das äthiopische Maccabäerbuch", *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 19 (1906) 1905), 194-233.

[21] Konu hakkında bk. Fatma Betül Altıntaş, *Tarihsel Eleştiri Yöntemlerinin Tenkidi ve İslami Rivayetlere Uygulanması Sorunu* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 386-405.

[22] Abraham Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen* (Bonn: Baaden, 1833).

[23] Altıntaş, *Tarihsel Eleştiri Yöntemlerinin Tenkidi ve İslami Rivayetlere Uygulanması Sorunu*, 387.

[24] Josef Horovitz, "Zakât", *Der Islam* 8 (1918), 137-138.

[25] Josef Horovitz, "Qur'an", *Der Islam* 13 (1923), 66-69.

[26] Josef Horovitz, "Bemerkungen zur Geschichte und Terminologie des islamischen Kultus", *Der Islam* 16 (1927), 249-263.

[27] Josef Horovitz, *Spuren griechischer Mimen im Orient* (Berlin: Mayer & Müller, 1905).

[28] Altıntaş, *Tarihsel Eleştiri Yöntemlerinin Tenkidi ve İslami Rivayetlere Uygulanması Sorunu*, 388.

çıkarmaktadır. Bu yöntem, onun öğrencisi Shlomo Dov Goitein tarafından “bilinçli ve büyük bir hassasiyetle yürütülen araştırmalar” şeklinde tanımlanmıştır.^[29]

Nihayetinde Horovitz'in yönteminin temelini; tarihsel-eleştiri, filolojik analiz ve menşea araştırmaları oluşturur. Bu bağlamda kendisi, Yahudi-Alman oryantalist geleneğin tarihî mirasını hem metodolojik hem de problematik düzeyde sürdürmüştür. Onun bu yaklaşımı, sadece Kur'an metnine değil; Hz. Peygamber tasavvuruna ve hadis literatürüne yönelik yorumlarında da belirgin bir şekilde kendini gösterecektir. Nitekim bu yöntemi, makalenin devamında somut örneklerle detaylandırılacaktır.

2. Horovitz'in Kur'ân ve Hz. Muhammed Tasavvuru

2.1. Kur'ân'a Yaklaşımı

Josef Horovitz'in Kur'ân-ı Kerîm'e yaklaşımı, semavî kaynaklı bir vahiy metni anlayışından ziyade, tarihî, kültürel ve dilsel etkileşimlerle şekillenmiş bir metin olarak değerlendirilmesine dayanmaktadır.^[30] Ona göre Kur'ân ancak Hz. Muhammed'in yaşadığı sosyo-kültürel bağlamda değerlendirildiğinde anlaşılabilir. Horovitz, Kur'ân'daki anlatıların birçoğunun, başta Yahudi ve Hristiyan kaynaklar olmak üzere, eski Mezopotamya ve Mısır gibi kadim medeniyetlerin etkisiyle oluştuğunu iddia eder.^[31]

Horovitz'in bu bakış açısı, özellikle *Koranische Untersuchungen* (Kur'an Araştırmaları) adlı araştırmasında belirginleşir. Bu çalışmada Kur'ân'da yer alan kıssaların çoğunun Eski Ahit'le benzerlik gösterdiği, Yeni Ahit'ten etkilerin ise daha çok ikinci Mekke dönemi surelerinde görüldüğü ifade edilir. Ona göre Hz. Muhammed ilk olarak Arap geleneksel anlatılarını kullanmış, sonrasında ise Yahudi-Hristiyan kaynaklı kıssalarla tanışarak bunları Kur'ân'a dahil etmiştir.^[32] Horovitz'in bu yaklaşımı, genel hatlarıyla Kur'ân'ın orijinal bir vahiy ürünü değil, önceki kutsal metinlerin ve kültürel anlatıların bir devamı olduğunu göstermeye yönelik oryantalist temayülün bir yansıması olarak değerlendirilmektedir.

Horovitz, *Qur'an* adlı makalesinde Kur'ân kelimesinin kökeni üzerine de durur. Ona göre bu terim, Yahudi literatüründe “miqra”, Süryani Hristiyanlar arasında ise “qerjan” şeklinde kullanılan kavramlarla benzerlik gösterir. Horovitz, Hz. Muhammed'in bu ifadeleri “fulân” vezniyle “Kur'ân” şeklinde Arapçalaştırarak kullandığını ileri sürer.^[33]

Horovitz'e göre Kur'ân'daki bazı kozmolojik tasvirler de eski medeniyetlerden alınmadır. *Das Himmelschiff im Quran* (Kur'ân'da Semavî Gemi) başlıklı makalesinde, Kur'ân'da geçen güneş ve ayın yörüngesel hareketine dair ayetlerin, Eski Mısır ve Sümer kasidelerinde yer alan anlatımlarla benzerlik taşıdığını ifade eder.^[34]

Benzer şekilde, *Muhammads Himmelfahrt* ([Hz.] Muhammed'in Mirâcı) adlı çalışmasında, miraç anlatısının İran menşeli *Arta Viraf Namak*^[35] metniyle benzer yapılar içerdiğini ileri sürer.^[36]

[29] Goitein, “Josef Horovitz”, 123.

[30] Bk. Emine Gezer, *Alman Oryantalistlerin Kur'an Yorumları: Grimme, Geiger ve Horovitz Örneği* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 75-84.

[31] Horovitz, *Koranische Untersuchungen*, 10.

[32] Horovitz, *Koranische Untersuchungen*, 10.

[33] Josef Horovitz, “Qur'an”, *Der Islam* 8 (1913), 66.

[34] Josef Horovitz, “Das Himmelschiff im Quran”, *Der Islam* 13 (1923), 281.

[35] *Arda Viraf Namak*, Sâsânîler döneminde Pehlevîce kaleme alınmış olup Zerdüşî rahibi Arda Viraf'ın ruhani yolculuğunu, cennet ve cehennem tasvirlerini içeren temel Zerdüşî metindir.

[36] Josef Horovitz, “Muhammads Himmelfahrt”, *Der Islam* 9 (1919), 174.

Kur'ân'da geçen "zekât" kavramını da İbranice "zakut" kelimesiyle ilişkilendiren Horovitz, bu terimin Arap Yahudiler aracılığıyla İslâm literatürüne geçtiğini savunur.^[37]

2.2. Hz. Muhammed Tasavvuru

Josef Horovitz'in Hz. Muhammed'e dair yaklaşımı, klasik İslâmî nübüvvet telakkisinden ayrışmakta; onun tarihsel bir şahsiyet olarak ele alınmasına dayanmakta ve bu tutum, oryantalist paradigmanda belirginleşen temel kabullerle örtüşmektedir. Nitekim Fatma Kızıl, oryantalistlerin Hz. Peygamber'e bakışını değerlendirirken şu ilkeleri vurgular: Hz. Muhammed'in peygamberliğini inkâr, onun dindeki konumunu küçümsemek, sahâbeye güveni reddetmek, hadis literatürüne temelden kuşku duymak, isnad sistemine ve rical kitaplarına itimat etmemek gibi yaklaşımlar oryantalist söylemin yapısal unsurlarındandır. Bu bağlamda Horovitz'in yaklaşımları da söz konusu temel varsayımlar içinde anlam kazanmaktadır.^[38]

Bu bağlamda Horovitz, Hz. Peygamber'in risâletini ilâhî bir tebliğ değil, yaşadığı dönemin dinî ve kültürel atmosferinin şekillendirdiği tarihî ve psikolojik bir olgu olarak değerlendirir. Örneğin Hira mağarasındaki inziva tecrübesini, dönemin mistik gelenekleriyle bağlantılı görür. *Muhammads Himmelfahrt* adlı makalesinde Gaon Hai'den^[39] aktardığı üzere, bu tür inziva pratikleri semavî keşiflere hazırlık niteliği taşımaktadır. Bu yorum, Horovitz'in vahyin menşeyini farklı geleneklerde arama eğiliminin bir göstergesidir.^[40]

Benzer şekilde, *Bemerkungen zur Geschichte und Terminologie des islamischen Kultus* (İslâmî İbadet Geleneğinin Tarihi ve Terminolojisine Dair Notlar) başlıklı çalışmasında Hz. Peygamber'in kullandığı bazı kavramların dış kökenli olduğunu savunur. Burada "minber" kelimesini Habeş krallarının tahtı olarak tanımlar ve Hz. Muhammed'in bunu İslâmî bir sembole dönüştürdüğünü ileri sürer. Böylece hem terminoloji hem de ibadetler bağlamında İslâm'ın özgünlüğüne gölge düşürür.^[41]

Horovitz, Hz. Muhammed'in "ümmî" oluşunu da klasik anlamda okuma-yazma bilmemek olarak değil, Yahudi olmayan halklara gönderilmiş bir peygamber olmak şeklinde yorumlar. Bu yorumunu, Cuma Suresi'ndeki "ümmiyyîn" kelimesi ile İbranice "goyim" kelimesi arasında kurduğu filolojik bağla temellendirir. Bu yaklaşım da, nübüvvet anlayışını diğer dinî geleneklerle irtibat içinde okuma eğiliminin bir uzantısıdır.^[42]

Peygamberlik anlayışına dair Horovitz'in dikkat çeken bir diğer tezi, Hz. Muhammed'in çevresindeki dini gruplardan etkilenecek bir dinî söylem geliştirdiğidir. Ona göre Hz. Peygamber zaman zaman Hristiyan ve Yahudi ayinlerine katılmış veya bunları dinlemiş, ardından bu dini motifleri Arap toplumu için yeni bir formda ifade etmiştir.^[43]

Horovitz ayrıca Hz. Peygamber'in miraç tecrübesine ilişkin tasvirlerin, İran Zerdüşht literatüründe yer alan anlatılarla yapısal benzerlik taşıdığını ileri sürer. Hz. Peygamber'in zaman zaman "keşif" türü deneyimler yaşadığı ve bu deneyimlerin vahiy olarak kabul edildiği görüşü de onun düşünce sisteminin bir parçasıdır.^[44]

[37] Horovitz, "Zakât", 137.

[38] Fatma Kızıl, *Müşterek Râvî Teorisi ve Tenkîdi* (Ankara: İSAM Yayınları, 2013), 37.

[39] Gaon Hai (Hai Gaon), 10.-11. yüzyılda yaşamış, Pumbedita Akademisi'nin başkanı olan ve Gaonlar devrinin son büyük Yahudi din âlimidir.

[40] Horovitz, "Muhammads Himmelfahrt", 165.

[41] Horovitz, "Bemerkungen zur Geschichte und Terminologie des islamischen Kultus", 261.

[42] Horovitz, *Koranische Untersuchungen*, 50-53.

[43] Horovitz, "Muhammads Himmelfahrt", 174.

[44] Horovitz, "Muhammads Himmelfahrt", 174.

Sonuç olarak Horovitz'in Hz. Muhammed tasavvuru, oryantalist paradigmada yaygın olarak görülen “menşe tartışması” ekseninde şekillenmektedir. Onun yaklaşımı, nübüvveti ilâhî bir tebliğ olarak değil, tarihî, kültürel ve psikolojik etkenlerin bir **ürünü** olarak açıklama eğilimindedir. Hira'daki inzivadan miraç tecrübesine, terminolojik unsurlardan “ümmî” kavramının yorumuna kadar pek çok noktada, İslâmî öğelerin başka dinî ve kültürel geleneklerden alındığı varsayımını öne çıkarır. Böylece Horovitz, Hz. Peygamber'in hayatını ve risaletini özgünlükten ziyade etkileşim bağlamında değerlendiren oryantalist söylemin tipik bir temsilcisi olarak karşımıza çıkar.

3. Horovitz'in Hadis Anlayışı ve Rivayet Eleştirisi

3.1. Rivayetlerin Kaynakları ve Değerlendirmesi

Josef Horovitz'in hadis ve rivayet malzemesine yaklaşımı, klasik İslâmî ilimler perspektifinden belirgin biçimde ayrılmaktadır. Hz. Muhammed tasavvurunda olduğu gibi, burada da temel eksen, rivayetlerin kaynağını İslâm içi bir üretimden ziyade farklı tarihî ve kültürel etkileşimlerde arama eğilimidir. Hadisleri siyer, megâzî ve rivayet tefsiri gibi literatürler içinde ele alan Horovitz, bu rivayetlerin oluşum ve aktarım süreçlerinde tarihî, kültürel ve psikolojik unsurların belirleyici olduğunu ileri sürer. Ona göre Hz. Peygamber'e atfedilen rivayetlerin önemli bir kısmı, halkın beklentileri, siyasî konjonktür ve dinî ihtiyaçlar doğrultusunda sonradan kurgulanmış anlatılardır.^[45]

Horovitz, Hz. Peygamber'e dair rivayetlerin hicrî birinci yüzyıldan itibaren derlenmeye başlandığını, bu sürecin sahâbîlerin azalmasıyla hız kazandığını ifade etmektedir. Rivayetlerin yazılı belgelerle ve birbirleriyle karşılaştırılarak tasnif edildiğini belirtmektedir. Megazi ve siyer edebiyatı gibi türler üzerinden hadis literatürünü değerlendiren Horovitz, bu türlerin hem tarihî hem de edebî unsurlar taşıdığını ve zamanla dinî hükümlerin dayanağı haline geldiğini dile getirir.^[46]

Horovitz'e göre megazi eserleri, Câhiliye Arap kültüründe mevcut olan “eyyâmü'l-Arab” geleneğinin devamı niteliğindedir ve bu yönüyle özgünlük taşımaktadır. Ancak bu eserlerde gerçekte ilgisi bulunmayan savaş hikâyeleri ve abartılı tasvirlerin de yer aldığını ifade eder.^[47] Siyer ise Horovitz'e göre, Hz. Peygamber'in hayatını yüceltmek, onun insanüstü özelliklerini vurgulamak, müphem ayetleri açıklamak ve çeşitli siyasî/kelâmî eğilimleri desteklemek amacı taşımaktadır.^[48]

Hadis ile siyer literatürü arasındaki farklara da dikkat çeken Horovitz, hadisin normatif ve yönlendirici bir karakter taşımasına karşın, siyerin anlatı temelli ve eğlence odaklı olduğunu belirtir. Ancak her iki alanda da rivayetlerin içerik ve aktarım biçiminde paralellikler bulunur. Rivayet tefsirlerinde ise Kur'ân ayetlerini açıklamaya yönelik haberlerin bulunduğunu kaydeden Horovitz, bu tür rivayetlerin de içerik bakımından diğerlerinden ayrıldığını ifade etmektedir.^[49]

Hadis, siyer ve tefsir literatürünü birbirine bağlayan unsurun isnad sistemi olduğunu vurgulayan Horovitz, bu üç alanda da rivayet zincirinin temel bir yapı taşı olarak işlediğini söyler.^[50] Horovitz'in rivayet kaynaklarıyla ilgili dikkat çektiği bir diğer nokta, rivayetlerde yer alan mucizevi ve efsanevi anlatıların büyük kısmının farklı din ve kültürlerden alındığı yönündedir. Bu doğrultuda özellikle siyer ve megazi literatüründeki mucizevî haberlerin, başta Hristiyanlık ve Yahudilik olmak üzere, Budizm, Zerdüştlük ve yerel halk kültürlerinden etkilenmiş olduğunu ileri sürmektedir.^[51]

[45] Josef Horovitz, “Mi'rac”, *Der Islam* 19 (1919), 345.;

[46] Horovitz, “Alter und Ursprung des Isnad”, 39.

[47] Ibn Sa'd, *Die Feldzüge Muhammeds. Kitâb at-Tabaqât al-Kabîr*, 2/5-6.

[48] Josef Horovitz, “Biblische Nachwirkungen in der Sira”, *Der Islam* 7 (1922), 187.

[49] Horovitz, “Alter und Ursprung des Isnad”, 39.

[50] Horovitz, “Alter und Ursprung des Isnad”, 39-40.

[51] Josef Horovitz, “Die Poetischen Einlagen der Sira”, *Islamica* 2 (1926), 310.

Horovitz'in Hz. Peygamber'in mi'racına dair değerlendirmesi de bu genel yaklaşımının bir parçasıdır. Ona göre mi'rac anlatıları, sadece Kur'ân'daki kısa atıflardan değil, rivayetler yoluyla detaylandırılmıştır ve bu detaylar siyasî motivasyonlarla da şekillenmiştir. Horovitz, özellikle Halife Abdülmelik (ö. 86/705) döneminde Kudüs'ün öneminin artırılması amacıyla Kudüs'te geçtiği ifade edilen mi'rac rivayetlerinin uydurulduğunu iddia etmektedir.^[52] Horovitz bu rivayetlerin yapısal ve içerik bakımından Zerdüşt menşeli Arta Viraf efsanesiyle benzerlik taşıdığını da vurgular.^[53]

Hadislerin ravileriyle ilgili değerlendirmelerinde de Horovitz dikkat çekici yorumlarda bulunur. Örneğin Selmân-ı Fârisî (ö. 36/656), Abdullah b. Selâm (ö. 43/663-64) ve Ebû Hüreyre (ö. 58/678) gibi sahâbîlerin tarihsel varlığına dair ciddi şüpheler ileri sürmekte; onların özellikle İslâm'ın yayılma dönemlerinde idealize edilerek örnek şahsiyetler hâline getirildiğini savunmaktadır.^[54] Müdevvinler olarak kabul edilen Vehb b. Münebbih (ö. 114/732)^[55] ve İbn İshâk (ö. 151/768) gibi isimlerin ise İsrâiliyat kaynaklarından yoğun biçimde etkilendiğini, bu nedenle aktardıkları rivayetlerin güvenilirliğinin sorgulanması gerektiğini ifade etmektedir.^[56]

3.2. İsnad Sistemi Üzerine Görüşleri^[57]

3.2.1. İsnadın Rivâyet Tarihindeki İlk Kullanımı

Josef Horovitz, hadis rivayet zincirini ifade eden isnad üzerine Batı'da yapılan müstakil ve sistematik ilk çalışmalardan birini ortaya koyarak, bu alanın araştırma yönünü belirleyen isimlerden biri olmuştur.^[58] Onun iki temel makalesi —*Alter und Ursprung des Isnād* (1918) (İsnad'ın Tarihi ve Menşei) ve *Noch einmal die Herkunft des Isnād* (1921) (Bir kez daha İsnadın Kökenine Dair) — isnadın ortaya çıkışı, işlevi ve tarihî gelişimi konusunda özgün bir tez inşa eder. Horovitz'in yaklaşımı, kendisinden önce isnadın mahiyeti ve kökeni hakkında görüş beyan eden Aloys Sprenger (ö. 1893), Ignaz Goldziher (ö. 1921) ve Leone Caetani (ö. 1935) gibi oryantalistlerden^[59] farklı olarak, yalnızca isnadın ne zaman kullanıldığını değil, hangi tarihsel şartlarda ve nasıl işlevselleştiğini anlamaya odaklanır.^[60] Ona göre isnad, rivayetlerin güvenilirliğini sağlamak üzere hicrî birinci yüzyılın son üçte birinde sistematik bir yapı kazanmıştır.^[61]

[52] Horovitz, "Mi'rac", 345.

[53] Horovitz, "Mi'rac", 347.

[54] Josef Horovitz, "Salman al-Farisi", *Der Islam* 12 (1922), 178-183; Josef Horovitz, "Abd Allah b. Salam", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1978), 1/41-42; Horovitz, *Spuren griechischer Mimen im Orient*, 78-85.; Sahâbeye yöneltilen tenkitlerin değerlendirilmesi için bk. (Mehmet Efendioğlu, *Sahabeye Yöneltilen Tenkitler* (İstanbul: İFAV, 2019).)

[55] Josef Horovitz, "Vehb b. Münebbih", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1993), 13/260-262; Josef Horovitz, "Zur Muhammedlegende", *Der Islam* 5 (1914), 41-53.

[56] Horovitz'in râvîlere ilişkin değerlendirmelerine yöneltilen eleştiriler için bk. Kaya, *Alman Oryantalist Josef Horovitz'in (1874-1931) Hz. Muhammed Ve Hadis Hakkındaki Görüşleri*, 91-99.

[57] Bu bölümde yalnızca Horovitz öncesi ve onunla çağdaş olan oryantalistlerin isnadla ilgili görüşlerine yer verilecektir. 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren güncelliğini sürdüren tartışmalar ise çalışmamızın kapsamı dışındadır.

[58] Raşid Küçük, "İsnad", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 23/154; Özcan Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010), 509.

[59] İsnada ilişkin iddialar için bk. Rahile Yılmaz Kızılkaya, *Çağdaş Hadis Tartışmaları ve Muvatta'* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2020), 145-155.; İsnad üzerine Batılı araştırmacılar tarafından yapılan önemli müstakil çalışmalar arasında Josef Horovitz'in "Alter und Ursprung des Isnād" adlı çalışması ile James Robson'un "The Isnād in Muslim Tradition" adlı makalesi zikredilebilir. (Bk. Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, 509.) Tüm bu yaklaşımların ortak paydasında isnadın güvenilirliği ve ortaya çıkış dönemi sorgulanırken, bu tartışmalara Fuat Sezgin, Mustafa A'zamî ve Muhammed Hamidullah gibi Müslüman ilim adamları isnadın erken dönemde dahi var olduğuna ve sahabe-tâbiîn dönemlerinde kullanılmaya başlandığına dair verilerle karşılık vermiştir. (Bk. Fuat Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar* (Ankara: Otto Yayınevi, 2012), 2012; A'zamî, *İlk Devir Hadîs Edebiyatı ve Peygamberimiz'in Hadîsleri'nin Tedvîn Târîhi* (H. 1-150 - M. 622-657), 1993; Rahile Yılmaz Kızılkaya, *Çağdaş Hadis Tartışmaları ve Muvatta'*, 145-155.)

[60] Fatma Kızıl, *Oryantalistlerin Hadislerin Menşeiini Tespite Yönelik Yöntemleri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 8.

[61] Josef Horovitz, "Alter und Ursprung des Isnād", 43. Hadis literatüründe isnadın başlangıcına dair İslâm âlimleri tarafından kesin bir tarih tespiti yapılmamıştır. İmam Müslim'in (öl. 261/875) *el-Câmi'u's-Sahîh* adlı eserinin mukaddimesinde

Horovitz'in temel iddiası, erken dönem siyer ve meğâzî yazarlarının yalnızca sözlü rivayetlere değil, yazılı belgelere de dayandıklarıdır.^[62] Böylece, isnadın tamamen sonradan uydurulmuş bir mekanizma olduğu yönündeki iddialardan ayrılır. Bu çerçevede İbn İshâk (ö. 151/768), Mûsâ b. Ukbe (ö. 141/758), İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742) ve Urve b. Zübeyr (ö. 94/713) gibi isimlerin rivayet tekniklerini karşılaştırmalı olarak inceler; isnad kullanımındaki çeşitliliği, yöntemin oluşum sürecine dair kanıt olarak sunar.

Horovitz'in bu tespitleri, isnadın ilk dönemlerde hadis ve siyer rivayetlerinde paralel biçimde yer aldığını ve iki alan arasında yapısal bir bağ oluşturduğunu göstermektedir. Ona göre hadislerdeki isnad kullanımı, kısa süre içinde siyer metinlerine de yansımış; ancak siyerin anlatı bütünlüğü, sened zincirlerinin her defasında ayrıntılı olarak tekrarlanmasını sınırlamıştır. Bu nedenle bazı siyer müellifleri, rivayet zincirlerini özetlemeyi veya metin içinde sadeleştirmeyi tercih etmiştir. Ayrıca Horovitz, sahabe sonrası dönemde isnad aktarımında aile bağlarının önemli bir rol oynadığını, rivayetlerin özellikle sahabîlerin yakın çevreleri ve aile fertleri aracılığıyla korunduğunu belirtir.^[63] Bu durum, isnadın yalnızca bir doğrulama aracı değil, aynı zamanda sosyal ve kültürel bir aktarım mekanizması olarak işlev gördüğünü gösterir. Mâlik b. Enes'in *el-Muvatta*'nda görülen isnad yapısı da bu bağlamda dikkat çekicidir; burada senedler kimi zaman raviler arasında kopukluklar içermesine rağmen, isnad vazgeçilmez bir unsur olarak kabul edilmiştir.^[64]

Horovitz'e göre, İbn İshâk'ın rivayetleri kimi zaman isnadlı, kimi zaman ise genel ifadelerle aktarması, onun güvenilir bulduğu kaynaklara öncelik verdiğini gösterir.^[65] Yazılı belgelerden yaptığı rivayetlerde isnad kullanmaması, bu rivayeti sahte gördüğünden değil, bu tür belgelerin isnad kontrolüne ihtiyaç duymamasındandır.^[66] Bu yaklaşım, İbn İshâk'ın tarihsel malzemeyi yalnızca isnad zincirine bağlı olarak değil, halk belleği ve edebî gelenek üzerinden de değerlendirdiğini ortaya koyar.

Horovitz, isnad yönteminin İbn İshâk'tan önce de kullanıldığını özellikle vurgular.^[67] Mûsâ b. Ukbe'nin rivayetlerinde râvî isimlerini sistemli biçimde zikretmesi^[68] ve Zührî'nin toplu isnad (Sammelisnad) tekniğini uygulaması,^[69] bu yöntemin köklerinin daha erken döneme dayandığını gösterir. Ancak toplu isnadın karmaşık yapısı, onun basit bir isnad yönteminden daha ileri bir aşamayı temsil ettiğini kanıtlar.^[70] Urve b. Zübeyr örneğinde ise isnadın bazı mektuplarda yer alıp bazılarında bulunmaması, yöntemin henüz standartlaşma sürecinde olduğuna işaret eder.^[71]

Horovitz, bu isimler üzerinden geliştirdiği analizde, isnadın ortaya çıkışı ile rivayet uydurmalarının artışı arasında paralellik kurar. 1914 tarihli *Zur Muhammedlegende* ([Hz.] Muhammed

geçen bir rivayete göre, Muhammed b. Sîrîn (öl. 110/729), "Önceden isnad sorulmazdı, fitne çıkınca 'râvilerinizi söyleyin' denildi" demiştir. (Müslim b. Haccâc, *el-Câmi'u's-sahîh (Sahîh-i Müslim)*, ed. Ahmed b Rıf'at Hilmî el-Karahisârî vd. (İstanbul: Dârü't-Tibâati'l-Âmire, 1433), 11.) Ayrıca, İbn Şihâb ez-Zührî'nin (öl. 124/742) ilk defa hadisleri senediyle birlikte rivayet ettiği bilgisi, isnadın hicrî birinci yüzyılın ortalarından itibaren kullanıldığını düşündürmektedir. Bununla birlikte, isnadın daha erken dönemlerde de yer yer râviler tarafından aktarıldığı bilinmektedir. (Bk. A'zamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı ve Peygamberimiz'in Hadisleri'nin Tedvîn Târîhi (H. 1-150 - M. 622-657)*, 192-193; Muhammed Mustafa A'zamî, *İslam Fıkhi ve Sünnet: Oryantalist J. Schacht'a Reddiye*, çev. Mustafa Ertürk (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 202-203.)

[62] Josef Horovitz, *İslamî Tarihçiliğin Doğuşu: İlk Siyer/Meğâzî Eserleri ve Müellifleri*, çev. Ramazan Altınay, Ramazan Özmen (Ankara: Ankara Okulu, 2002), 8.

[63] Aile isnadları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Bekir Kuzudişli, *Hadis Rivayetinde Aile İsnadlar* (İstanbul: İHAM, 2007); Bekir Kuzudişli, *Hadis Rivayetinde Bağlam* (İstanbul: Klasik, 2020).

[64] Horovitz, "Alter und Ursprung des Isnad", 40.

[65] Horovitz, "Alter und Ursprung des Isnad", 40.

[66] Horovitz, "Alter und Ursprung des Isnad", 41-42.

[67] Horovitz, "Alter und Ursprung des Isnad", 43.

[68] Horovitz, *İslamî Tarihçiliğin Doğuşu: İlk Siyer/Meğâzî Eserleri ve Müellifleri*, 71.

[69] Horovitz, "Alter und Ursprung des Isnad", 43.

[70] Horovitz, *İslamî Tarihçiliğin Doğuşu: İlk Siyer/Meğâzî Eserleri ve Müellifleri*, 68.; Horovitz, "Alter und Ursprung des Isnad", 43.

[71] Horovitz, *İslamî Tarihçiliğin Doğuşu: İlk Siyer/Meğâzî Eserleri ve Müellifleri*, 35-36.

Efsanesi) adlı çalışmasında, mucizevi rivayetlerin hicrî birinci yüzyılın son çeyreğinde çoğalmaya başladığını ve isnadın hem rivayetleri koruyan bir mekanizma hem de uydurmaları maskeleyebilen bir araç olabileceğini öne sürer.^[72] Böylece isnad, Horovitz'in bakışında çift yönlü bir karakter taşır: bir yandan rivayetlerin güvenilirliğini sağlamak için kullanılan, diğer yandan tarihsel bağlamda eleştirel okunması gereken bir yapı.

Horovitz'in yöntemi, isnadın gelişimini yalnızca kronolojik bir süreç olarak değil, erken İslâm toplumunun bilgi aktarım pratikleri, edebî gelenekleri ve siyasî-dinî ihtiyaçları ile ilişkili dinamik bir olgu olarak değerlendirmesi bakımından Batı'daki önceki yaklaşımlardan ayrılır. Bu yönüyle onun çalışmaları, isnadın tarihî serüvenine dair tartışmalara hem metodolojik hem de içerik bakımından yeni bir boyut kazandırmıştır.

3.2.2. İsnad Kullanımının Yahudilikten Alındığı İddiası

İslâmî ilimlerde isnadın menşei meselesi, oryantalist literatürde hem metodolojik hem de ideolojik boyutlar içeren tartışmalı alanlardan biridir. Josef Horovitz, ilgili makalelerinde bu tartışmayı merkeze almış ve isnadın bütünüyle İslâm'a özgü bir buluş olup olmadığını sorgulamıştır. Onun yaklaşımı, dönemin diğer bazı oryantalistleri gibi, İslâmî rivayet kurumlarının farklı dinî ve kültürel geleneklerden etkilenmiş olabileceği ön kabulüne dayanır. Horovitz, bu bağlamda Yahudi sözlü geleneğini karşılaştırmalı analizlerin ana eksenine yerleştirerek, İslâm'daki isnad sisteminin özgün bir "icat" olmayabileceğini ileri sürer.

Horovitz, "İsnad Arap âlimlerinin özgün bir buluşu mudur?" sorusunu merkeze alarak, yöntemin bütünüyle İslâm içi bir ihdas olma ihtimalini zayıf görür.^[73] Bu çerçevede, Caetani'nin isnadın Arap yarımadasında kendi başına gelişmesinin güç olduğuna dair tezine de yaslanır.^[74] Arap edebiyatının ve rivayet anlayışının Yahudi edebî geleneğinden bağımsız okunmasının doğru olmadığını savunur; bu sebeple isnadın kökeninin Yahudi kültürel havzasında araştırılması gerektiğini öne sürer.^[75] Ona göre İslâm'da hadisin Kur'ân'a "açıklayıcı" konumu ile Yahudi geleneğinde Sözlü Tora'nın Tevrat'a açıklayıcı işlevi arasındaki yapısal paralellik, isnadın Yahudi sözlü rivayet sisteminden etkilenmiş olabileceğini düşündürmektedir.^[76] Bu bağlamda Horovitz, *Pirke Avot*'ta yer alan ve isnad benzeri bir silsile kuran meşhur aktarımı (Mûsâ → Yûşa → yaşlılar → peygamberler → Büyük Meclis)^[77] örnek gösterir.^[78] Ayrıca Mişna'nın *Peah* risalesinden naklettiği bir pasajla, ravî isimlerinin açıkça zikredildiği isnadın Yahudi literatüründe tanındığını vurgular.^[79]

Horovitz, isnadın İslâm çevrelerinde benimsenip kurumsallaşmasının ardından Yahudi literatüründe de kronolojik bir düzene oturduğunu iddia eder. Ona göre Talmudî rivayet zincirlerinin sistemli kro nolojisi oldukça geç bir tarihte, milâdî sonrası 885'ten sonra oluşmuştur.^[80] Bu

[72] Horovitz, "Zur Muhammedlegende", 44.

[73] Horovitz, "Alter und Ursprung des Isnad", 44.

[74] Horovitz, "Alter und Ursprung des Isnad", 44; Caetani, Leone, İslâm Tarihi, çev. Hüseyin Cahit Yalçın (İstanbul: Tanin Matbaası, 1924), 72-73.

[75] Horovitz, "Alter und Ursprung des Isnad", 44.

[76] Horovitz, "Alter und Ursprung des Isnad", 44-45.

[77] Naftali Haleva - Ester Asa, *Pirke Avot* (İstanbul: Gözlem, 2004), 2.

[78] Horovitz, "Alter und Ursprung des Isnad", 45.

[79] Horovitz, "Alter und Ursprung des Isnad", 45. Yahudi sözlü hukukunun temel metinlerinden biri olan Mişna, içerik bakımından altı ana kısma ayrılır ve bu kısımlara İbranice'de Sedarim (tekili Seder), yani "düzenler" veya "hükümler" adı verilir. Bu altı bölümden ilki olan Zeraim ("Tohumlar"), özellikle tarım faaliyetleriyle ilgili dinî hükümleri ihtiva eder ve toplam on bir ayrı risaleden (tractate) oluşur. Bu risaleler şunlardır: Berachoth (dualar), Peah (tarla kenarı), Demai (şüpheli ürünler), Kilayim (karışık ekim), Shebiith (yedinci yıl), Terumoth (armağanlar), Maaseroth (öşürler), Maaser Sheni (ikinci öşür), Hallah (hamurdan ayrılan pay), Orlah (ilk üç yılın meyvesi) ve Bikkurim (ilk meyveler). (1) Bu risaleler, antik İsrail toplumunda ziraatla meşgul olan bireylerin dini vecibelerini düzenleyen normatif bir yapının parçası olarak işlev görür. Bk. Zafer İslam Han, "Talmud'un Doğuşu ve Yahudiler Üzerindeki Tesiri", çev. Mehmet Aydın, AÜİFD 25 (1981), 139-141.

[80] Horovitz, "Alter und Ursprung des Isnad", 47.

bağlamda Seder Tannaim ve Amoraim'i *Avot* silsilelerinden hareketle derlenen bir örnek olarak anar ve 10. yüzyıl sonlarındaki Gaon Serîra mektuplarını^[81] da bu geç kurumsallaşmanın delilleri arasında sayar.^[82] Netice olarak Horovitz, isnadın benimsenme anının İslâm'da olduğunu, fakat menşe izlerinin Yahudi rivayet geleneğine uzandığını, dolayısıyla yöntemin tamamen "İslâm'a mahsus bir yöntem" sayılamayacağını ima eder.^[83]

Bu iddia, modern literatürde çeşitli açılardan eleştirilmiştir. Schwally, Yahudi rivayet zincirlerinin hicrî birinci yüzyıl sonlarına dek İslâm'daki isnad kadar belirleyici ve sistemli bir işlev üstlenmediğini; ayrıca Yahudi literatüründe isnadın ne içsel bir gelişim çizgisi ne de İsrailiyat bağlamında izlenebilir bir örneği bulunduğunu belirtir.^[84] Dahası, isnad benzeri atıfların Arap sözlü ve edebî geleneğinde, şiir ve nesirde İslâm öncesine dek uzandığını ileri sürerek "transfer" tezine ihtiyatla yaklaşır.^[85] Erken dönemden itibaren, özellikle İbn Hazm (ö. 456/1064) gibi âlimler, İslâm'daki isnadın bu ümmete mahsus bir sistem olduğunu, Yahudi ve Hristiyan geleneklerindeki zincirlerin ise zayıf ve kopuk yapılar arz ettiğini savunmuştur.^[86] İslâmî isnadın mütevâtir ve muttasıl silsileler üzerine kurulu oluşu, özgünlüğün ana ölçütü olarak görülmüştür.

3.2.2.1. Filolojik Argümanlar

Horovitz'in isnadın Yahudi kültüründen alındığına dair tezinin özgün yönlerinden biri, filolojik kanıtları merkeze alan yaklaşımıdır. Ona göre, isnad uygulamasının menşei yalnızca tarihsel ve yapısal benzerliklerle değil, aynı zamanda dilsel paralellikler aracılığıyla da tespit edilebilir. Bu bağlamda, İslâmî hadis terminolojisinde yer alan bazı kavramların İbranice kökenli olabileceğini öne sürer. Örneğin "şahide" kelimesini İbranice *hē'îd* (tanık) ile, "silsile"yi *şalšelet* (zincir), "müsel sel hadis" terimini *şilşel şemū'ā* (rivayet zinciri) ile ilişkilendirir. Yine "bab" teriminin bu etkileşim çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini, ancak İbn İshâk'ın eserlerinde bu anlamda kullanılmadığını belirtir. Ayrıca "isnad" terimini, İbranice *asmakhtā* (İncil'e dayandırma) kelimesiyle fonetik ve semantik benzerlik üzerinden irtibatlandırır.^[87]

Altıntaş'ın da belirttiği üzere, oryantalist literatürde bu tür benzerlik iddiaları çoğu zaman kelime kökeni araştırmaları, kavramların farklı dillerdeki tarihsel seyirleri ve kültürler arası anlam geçişleri üzerinden kurulmaktadır.^[88] Bu yöntem, metinlerarası ilişkilerin yalnızca içerik benzerliklerine değil, aynı zamanda dilsel izlere dayandırılması açısından dikkat çekicidir. Horovitz, bu yaklaşımıyla menşe tartışmasını filolojik zemine çekerek, isnadın İslâm kültüründe tamamen içsel bir gelişim olarak ortaya çıktığı tezini sorgular.

Bununla birlikte, bu filolojik karşılaştırmalar eleştiriden muaf değildir. Birincisi, Arapça ve İbranice'nin aynı Sami dil ailesine mensup olması, kelime kökenlerindeki benzerliklerin doğal bir dil akrabalığı çerçevesinde de açıklanabileceğini göstermektedir. İkincisi, Horovitz'in eşleştirdiği bazı terimler, İslâm literatüründe özgün anlam katmanlarına sahip olup doğrudan Yahudi

[81] Mehmet Sait Toprak, "Hadislerin Sözlü Rivayeti ile Sözlü Tora'nın Rivayet Tekniği Meselesine Bir Giriş", *SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2008), 158.

[82] Horovitz, "Alter und Ursprung des Isnad", 47.

[83] Horovitz, "Alter und Ursprung des Isnad", 44-47.; Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, 512.; Kızıl, *Oryantalistlerin Hadislerin Menşei Tespite Yönelik Yöntemleri*, 6.

[84] Theodor Nöldeke - Friedrich Schwally, *Geschichte des Qorāns* (Leipzig: Dieterich, 1919), 128-129.

[85] Josef Horovitz, "Noch einmal die Herkunft des Isnad", *Der Islam* 11 (1921), 264.

[86] Ebû Gûdde, Abdulfettah, *el-İsnâdü mine'd-Din* (Beyrut: Mektebe'l-Metbûâtî'l-İslâmîye, 2014), 29.; İbn Hazm, İslâm'daki isnad sisteminin ilk üç türünün (mütevâtir, mucizevi ve sikanın sikadan rivayeti) sadece bu ümmete mahsus olduğunu, Yahudi ve Hristiyan geleneklerinde ise yalnızca zayıf ve kopuk rivayet zincirlerinin bulunduğunu belirtmiştir. (Bk. Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, 518-519. Ayrıca bk. Mustafa Tatlı, *Tâbiîn Döneminde Hadis Rivayeti* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2023), 337-363.)

[87] Horovitz, "Alter und Ursprung des Isnad", 47.

[88] Altıntaş, *Tarihsel Eleştiri Yöntemlerinin Tenkidi ve İslami Rivayetlere Uygulanması Sorunu*, 392-394.

terminolojisinden alındığını ispatlayacak bağlamsal verilerle desteklenmemektedir. Nitekim Schwally, bu tür filolojik benzerliklerin “ortak dil mirası” ile “kültürel transfer” arasındaki farkı yeterince netleştirmedeğini ifade eder.^[89] Dolayısıyla, Horovitz’in yöntemi dikkat çekici olmakla birlikte, ortaya koyduğu kelime kökeni paralelliklerinin isnadın menşesine dair kesin kanıt teşkil ettiği söylenemez.

3.2.2.2. Sosyal Tabakalar ve Aktarım Biçimleri

Horovitz, Yahudi rivayet geleneğinde isnad benzeri yapıların yalnızca hahamlar arasında değil, farklı sosyal statülere sahip kişiler arasında da kullanıldığını vurgular. Ona göre, bu çeşitlilik İslâm’daki hadis rivayetinde görülen toplumsal kapsayıcılıkla önemli paralellikler arz etmektedir. Yahudi rivayet zincirlerinde yalnızca yüksek dinî otoriteler değil, esnaf, zanaatkâr ve hatta kadın raviler de yer alabilmiştir. Horovitz bu durumu, isnadın sadece ilmi bir doğrulama mekanizması olmadığını, aynı zamanda toplumsal hafızayı koruyan bir kültürel aktarım aracı olarak işlev gördüğünü göstermek için kullanır. Nitekim Mişna’nın *Peah* risalesinde geçen “Bana Haham Yonatan’ın annesi nakletti; ona da Haham El’Azar’ın eşi anlatmıştı” örneği, kadınlar aracılığıyla gerçekleşen bilgi aktarımına dair doğrudan bir veri olarak sunulur.^[90] Horovitz, bu tür örneklerin, İslâm geleneğinde Hz. Âişe gibi kadın sahâbîlerin hadis rivayetindeki rolüyle karşılaştırılabileceğini belirtse de, doğrudan bir özdeşleştirme yapmanın metodolojik açıdan problemli olabileceğini de ifade eder.^[91]

Bu tespit, Horovitz’in menşe tartışmasında yalnızca kavramsal veya yapısal benzerliklerle yetinmediğini, sosyal bağlamları da dikkate aldığını göstermektedir. Ona göre, isnad zincirlerinin çok çeşitli aktörleri kapsaması, sistemin belirli bir dinî otoritenin tekelinde oluşmadığını, aksine toplumun farklı kesimlerinden beslenerek kurumsallaştığını gösterir. İslâm hadis geleneğinde de aile isnadları, kabile içi rivayetler ve bölgesel aktarım ağları, benzer bir sosyal çeşitliliğin varlığına işaret etmektedir.^[92]

Bununla birlikte, bu paralellikler eleştiriye açıktır. Öncelikle, Yahudi rivayet zincirlerinde kadınların yer alması, sistemin kurumsal yapısında cinsiyet eşitliğinin veya geniş toplumsal kapsayıcılığın göstergesi olarak yorumlanamaz; bu, daha çok bireysel veya istisnâî durumlara dayanmaktadır. Ayrıca, Müslüman toplumlarda aile isnadlarının ve kabilevi aktarım ağlarının erken dönemden itibaren hadislerin güvenilirliğini temin eden bir unsur olarak işlev görmesi, Yahudi geleneğinden farklı ve daha kurallı bir yapı ortaya koymaktadır. İbn Hazm’ın da belirttiği üzere, İslâm’daki isnad sisteminin mütevâtir ve muttasıl oluşu, onu Yahudi ve Hristiyan geleneklerinden ayıran temel niteliktir.^[93]

[89] Nöldeke - Schwally, *Geschichte des Qorâns*, 128-129.

[90] Horovitz, “Alter und Ursprung des Isnad”, 1918, 45. Yahudi sözlü hukukunun temel metinlerinden biri olan Mişna, içerik bakımından altı ana kısma ayrılır ve bu kısımlara İbranice’de *Sedarim* (tekili *Seder*), yani “düzenler” veya “hükümler” adı verilir. Bu altı bölümden ilki olan *Zeraim* (“Tohumlar”), özellikle tarım faaliyetleriyle ilgili dinî hükümleri ihtiva eder ve toplam on bir ayrı risaleden (tractate) oluşur. Bu risaleler şunlardır: *Berachoth* (dualar), *Peah* (tarla kenarı), *Demai* (şüpheli ürünler), *Kilayim* (karışık ekim), *Shebiith* (yedinci yıl), *Terumoth* (armağanlar), *Maaseroth* (öşürler), *Maaser Shenî* (ikinci öşür), *Hallah* (hamurdan ayrılan pay), *Orlah* (ilk üç yılın meyvesi) ve *Bikkurim* (ilk meyveler). (1) Bu risaleler, antik İsrail toplumunda ziraatla meşgul olan bireylerin dini vecibelerini düzenleyen normatif bir yapının parçası olarak işlev görür. Bk. Han, “Talmud’un Doğuşu ve Yahudiler Üzerindeki Tesiri”, 139-141.

[91] Horovitz, “Alter und Ursprung des Isnad”, 45.

[92] Horovitz, “Alter und Ursprung des Isnad”, 39.

[93] İbn Hazm, İslâm’daki isnad sisteminin ilk üç türünün (mütevâtir, mucizevi ve sikanın sikadan rivayeti) sadece bu ümmete mahsus olduğunu, Yahudi ve Hristiyan geleneklerinde ise yalnızca zayıf ve kopuk rivayet zincirlerinin bulunduğunu belirtmiştir. Bk. Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, 518-519. Ayrıca bk. Tathî, *Tâbiîn Döneminde Hadis Rivayeti*, 337-363.

Sonuç

Josef Horovitz'in İslâmî metinlere ve Hz. Peygamber'e dair değerlendirmeleri, 20. yüzyıl başı oryantalist literatürünün karakteristik bir örneğini teşkil etmektedir. Horovitz, Kur'ân kıssalarının, hadis rivayetlerinin ve isnad sisteminin Yahudi-Hristiyan geleneklerden etkilendiğini ileri sürerek İslâmî ilimleri özgün bir epistemik üretimden ziyade kültürel etkileşim bağlamında yorumlamıştır. Bu yaklaşım, dönemin filolojik yöntem anlayışını ve pozitivist tarihselcilik zeminini yansıtan bir girişim olmakla birlikte, indirgemeci varsayımları sebebiyle önemli eleştirileri hak etmektedir.

Özellikle metinler arası muhteva benzerliğine dayalı menşe tartışmaları, Horovitz'in iddialarında başlıca delillerden biri olarak öne çıkmaktadır. Ancak bu tür benzerlikler, doğrudan alıntı veya etkilenmenin tek açıklama biçimi değildir. Nitekim benzer anlatıların, farklı kültürlerin ortak bir kökten beslenmesi yahut bağımsız biçimde benzer tarihî tecrübelerden türemesi de mümkündür. Ayrıca kıssaların sadece benzerlikleri değil, aynı zamanda dikkat çekici farklılıklar da içerdiği gerçeği göz ardı edilmemelidir. Bu açıdan Horovitz'in indirgemeci okuması, metinler arası farklılıkların sunduğu özgünlük boyutunu ihmal eden bir sınırlılıkla maluldür.

Hadis literatürü özelinde ise Horovitz, isnad sistemini Yahudi rivayet geleneğine bağlama eğilimi göstermektedir. Fakat bu tür karşılaştırmalar kronolojik ve yapısal bakımdan ciddi tutarsızlıklar barındırmakta; isnadın İslâm dünyasında özgün bir güvenlik ve doğrulama mekanizması olarak teşekkül ettiği gerçeğini perdelemektedir. Müslüman âlimlerin erken dönemden itibaren ortaya koydukları değerlendirmeler ve çağdaş araştırmalar, isnadın özgünlüğünü teyit eden güçlü kanıtlar sunmaktadır.

Horovitz'in metod anlayışı, bir yandan dönemin filoloji merkezli oryantalist çizgisini sürdürürken, diğer yandan Ignaz Goldziher'in hadis ve sünnet anlayışına dair tezleriyle paralellik arz etmekte, hatta Schacht'ın revizyonist yaklaşımına öncülük etmektedir. Bu yönüyle Horovitz'in ilmî mirası, klasik oryantalizmin özgünlük-karşıtı ve menşe-merkezli okumalarının erken bir formunu temsil eder. Ancak günümüz araştırmaları, bu yaklaşımın metodolojik sınırlarını daha belirgin biçimde ortaya koymuş; indirgemecilik, anakronizm ve bağlamsal bütünlüğün göz ardı edilmesi gibi zaafı açığa çıkarmıştır.

Sonuç olarak, Horovitz'in katkıları Batı'da İslâm araştırmalarının gelişimine kuşkusuz önemli bir zemin hazırlamış olsa da, onun dışsal kaynak merkezli yorumları modern literatür ışığında yeniden gözden geçirilmesi gereken iddialar arasında yer almaktadır. İslâmî ilimlerin kendi iç mantığını, tarihî sürekliliğini ve özgün bilgi üretim süreçlerini dikkate almayan bu yaklaşım, bilimsel tarihsel değerini korumakla birlikte, bütüncül bir analiz çerçevesinde temkinle ele alınmalıdır.

Kaynakça

- Altıntaş, Fatma Betül. Tarihsel Eleştiri Yöntemlerinin Tenkidi ve İslami Rivayetlere Uygulanması Sorunu. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- A'zamî, Muhammed Mustafa. İlk Devir Hadîs Edebiyatı ve Peygamberimiz'in Hadîsleri'nin Tedvîn Târîhi (H. 1-150 - M. 622-657). çev. Hulusi Yavuz. İstanbul: İz Yayıncılık, 1993.
- A'zamî, Muhammed Mustafa. İslam Fıkhi ve Sünnet: Oryantalist J. Schacht'a Reddiye. çev. Mustafa Ertürk. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- Caetani, Leone. İslâm Tarihi. çev. Hüseyin Cahit Yalçın. İstanbul: Tanin Matbaası, 1924.
- Ebû Ğudde, Abdulfettah. el-İsnâdü mine'd-Din. Beyrut: Mektebe'l-Metbûâtî'l-İslâmîye, 3. Basım, 2014.
- Efendioğlu, Mehmet. Sahabeye Yöneltilen Tenkitler. İstanbul: İFAV, 2019.
- Fuat Sezgin. Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar. Ankara: Otto Yayınevi, 2012.
- Geiger, Abraham. Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen. Bonn: Baaden, 1833.
- Gezer, Emine. Alman Oryantalistlerin Kur'an Yorumları: Grimme, Geiger ve Horovitz Örneği. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Goitein, Shlomo Dov Fritz. "Josef Horovitz". Der Islam 22 (1993), 122-127. <https://doi.org/10.1515/islam.1935.22.2.122>
- Gotthold, Weil. "Josef Horovitz zum Gedächtnis". Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 75 (1931), 321-328.
- Haccâc, Müslim b. el-Câmi'u's-sahîh (Sahîh-i Müslim). ed. Ahmed b Rıf'at Hilmî el-Karahisârî vd. İstanbul: Dârü't-Tibâati'l-Âmire, 1433.
- Haleva, Naftali - Asa, Ester. Pirke Avot. İstanbul: Gözlem, 2004.
- Han, Zafer İslam. "Talmud'un Doğuşu ve Yahudiler Üzerindeki Tesiri". çev. Mehmet Aydın. AÜİFD 25 (1981), 139-153.
- Hansu, Hüseyin. "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Akademik Hadisçiliğin Doğuşu". Cumhuriyet'in 100. Yılında Türkiye Hadisçiliği. Ankara: Hadis Tarihi Derneği, 2005.
- Hıdır, Özcan. Yahudi Kültürü ve Hadisler. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. bs., 2010.
- Horovitz, Baruch. "Horovitz". Neue Deutsche Bibliographie 19 (1992), 641-643.
- Horovitz, Josef. "Abd Allah b. Salam". İslam Ansiklopedisi. 1/41-42. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1978.
- Horovitz, Josef. "Alter und Ursprung des Isnad". Der Islam 8 (1918), 39-47.
- Horovitz, Josef. "Aus den Bibliotheken von Kairo, Damaskus und Konstantinopel". Mitteilung des Seminars für Orientalische Sprache (MSOS). 20/1-68. 10. Berlin, 1907.
- Horovitz, Josef. "Bemerkungen zur Geschichte und Terminologie des islamischen Kultus". Der Islam 16 (1927), 249-263.
- Horovitz, Josef. "Biblische Nachwirkungen in der Sira". Der Islam 7 (1922), 184-189. <https://doi.org/10.1515/islam.1922.12.3-4.184>
- Horovitz, Josef. "Das äthiopische Maccabäerbuch". Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie 19 (1906 1905), 194-233.
- Horovitz, Josef. "Das Himmelsschiff im Quran". Der Islam 13 (1923), 281-282.
- Horovitz, Josef. De Waqidi qui Kitab al-Megazi inscribitur. Berlin, 1899.

- Horovitz, Josef. "Die Poetischen Einlagen der Sira". *Islamica* 2 (1926), 308-312.
- Horovitz, Josef. *İslamî Tarihçiliğin Doğuşu: İlk Siyer/Meğâzi Eserleri ve Müellifleri*. çev. Ramazan Altınay, Ramazan Özmen. Ankara: Ankara Okulu, 2002.
- Horovitz, Josef. *Koranische Untersuchungen*. Berlin: de Gruyter, 1926.
- Horovitz, Josef. "Mi'rac". *Der Islam* 19 (1919), 344-345.
- Horovitz, Josef. "Muhammads Himmelfahrt". *Der Islam* 9 (1919), 159-183.
- Horovitz, Josef. "Noch einmal die Herkunft des Isnad". *Der Islam* 11 (1921), 264-265.
- Horovitz, Josef. "Qur'an". *Der Islam* 13 (1923), 66-69.
- Horovitz, Josef. "Salman al-Farisi". *Der Islam* 12 (1922), 178-183.
- Horovitz, Josef. *Spuren griechischer Mimen im Orient*. Berlin: Mayer & Müller, 1905.
- Horovitz, Josef. "Vehb b. Münebbih". *İslam Ansiklopedisi*. 13/260-262. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1993.
- Horovitz, Josef. "Zakât". *Der Islam* 8 (1918), 137-138.
- Horovitz, Josef. "Zur Muhammedlegende". *Der Islam* 5 (1914), 41-53.
- Ibn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *Biographien der Medinischen Kämpfer Muhammeds in der Schlacht bei Badr. Kitâb at-Tabaqât al-Kabîr*. ed. Eduard Sachau. thk. Josef Horovitz. Leiden: Brill, 1904.
- Ibn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *Die Feldzüge Muhammeds. Kitâb at-Tabaqât al-Kabîr*. ed. Eduard Sachau. thk. Josef Horovitz. Leiden: Brill, 1909.
- Jäger, Gudrun. "Horovitz, Josef". *Frankfurter Personenlexikon*. Erişim 01 Haziran 2025. <https://frankfurter-personenlexikon.de/node/3576>
- Jäger, Gudrun. "Orientalistik jenseits aller Nationalismen: Der jüdische Gelehrte Josef Horovitz und sein Verständnis von Annäherung zwischen Judentum und Islam". *Forschung Frankfurt* 3-4 (2004), 80-83.
- Johnston-Bloom, Ruchama. *Oriental Studies and Jewish Questions: German-Jewish Encounters with Muhammad, the Qur'an, and Islamic Modernities*. University of Chicago, Doktora Tezi, 2013.
- Kaya, Mücahid. *Alman Oryantalist Josef Horovitz'in (1874-1931) Hz. Muhammed Ve Hadis Hakkındaki Görüşleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Kızıl, Fatma. *Müşterek Râvî Teorisi ve Tenkîdi*. Ankara: İSAM Yayınları, 2013.
- Kızıl, Fatma. *Oryantalistlerin Hadislerin Menşeiini Tespite Yönelik Yöntemleri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Kızılkaya, Rahile Yılmaz. *Çağdaş Hadis Tartışmaları ve Muvatta'*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2020.
- Kuzudişli, Bekir. *Hadis Rivayetinde Aile İsnadlar*. İstanbul: İHAM, 2007.
- Kuzudişli, Bekir. *Hadis Rivayetinde Bağlam*. İstanbul: Klasik, 2020.
- Küçük, Raşid. "İsnad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/154-159. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Nöldeke, Theodor - Schwally, Friedrich. *Geschichte des Qorâns*. Leipzig: Dieterich, 1919.
- Plessner, Martin. "Josef Horovitz der Orientalist und Jude". *Frankfurter Israelitisches Gemeindeblatt* 19/7 (1931), 223-224.

- Sezgin, Fuat. "Bibliographie der deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde 1987–1994 und Nachträge: Geographie, Volks- und Gesellschaftskunde". Arabische Länder im 19. und 20 (2006).
- Tatlı, Mustafa. Tâbiîn Döneminde Hadis Rivayeti. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2023.
- Toprak, Mehmet Sait. "Hadislerin Sözlü Rivayeti ile Sözlü Tora'nın Rivayet Tekniği Meselesine Bir Giriş". SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi 20 (2008), 139-165.
- Yılmaz, Rahile. Modern Hadis Tartışmaları Bağlamında Muvatta'daki Mürsel Rivayetler. Yayınlanmamış Doktora Tezi. İstanbul: MÜSBE, 2014.



Hikem Literatürüne Kadim Bir Katkı: Ebû Ali Hüseyin b. Yahya Ez-Zendevistî ve el-Hikmetü'l-ḫalîka Adlı Eseri

Burhan Çonkor

<https://orcid.org/0000-0002-8285-7969>

Doç. Dr, Çankırı Karatekin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı, Çankırı, Türkiye

<https://ror.org/011y7xt38>

bconkor@hotmail.com

Atıf Bilgisi:	Çonkor, Burhan. "Hikem Literatürüne Kadim Bir Katkı: Ebû Ali Hüseyin b. Yahya Ez-Zendevistî ve el-Hikmetü'l-ḫalîka Adlı Eseri,". <i>İslami İlimler Dergisi</i> 41 (Kasım 2025), 231-252. https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1716422 .
Makale Türü:	Araştırma Makalesi
Etik Beyan:	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Etik Kurul İzni:	Araştırma için herhangi bir etik onay veya bilgilendirilmiş onam gerekmemektedir.
Geliş Tarihi:	10 Haziran 2025
Kabul Tarihi:	27 Ekim 2025
Yayın Tarihi:	30 Kasım 2025
Hakem Sayısı:	Bir İç Hakem – En Az İki Dış Hakem
Değerlendirme:	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Benzerlik Taraması:	Yapıldı - intihal.net
Çıkar Çatışması:	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman:	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Etik Bildirim:	dergiislamiilimler@gmail.com
Lisans:	CC BY-NC 4.0

Öz: İnsanoğlu yaratılışından itibaren hem ilahi fiillerin hem de kendisinden beklenen davranışların hikmetlerini sorgulamış, bu amaçla eserler yazılmış ve hatırı sayılır bir literatür oluşmuştur. İslami ilimlerin hemen her alanında da hikmet konusu ele alınmış, farklı şekillerde tanımları yapılmıştır. 382/992'de vefat eden Ebû Ali Hüseyin b. Yahya ez-Zendevistî'nin *el-Hikmetü'l-ḫalîka* adlı eseri de konuyla ilgili yazılmış ilk müstakil eserler arasındadır. Müellif yaşadığı dönemde gerek halk arasında gerekse de ilmî camiada konu edilmiş olan hikmet örneklerini eserinde bir araya getirerek okuyucuların istifadesine sunmuştur. Yakın zamana kadar el yazması halinde olan ve çok bilinmeyen bu eser, 2023 yılında tahkik edilerek yayınlanmış ve akademi dünyasına kazandırılmıştır. Soru-cevap yöntemiyle kaleme alınan eserde müellif, Kur'an âyetleri merkezinde ve tefsirlerde verilen bilgilerden hareketle; peygamberlerin hayatı, yaratılış ve insana dair konular, bazı hayvanlarla ilgili meseleler, kelâmî tartışmalar, bazı âyet ve hadîs-i şeriflerle alakalı hikmetleri ortaya koymuştur. Farazî sorular sorularak cevapların verildiği eserde genellikle "kîle/denildi ki" ifadesiyle nakillerde bulunulmuştur. Hocalarından bir iki isim dışında herhangi bir kaynak zikredilmemiştir. Hanefi-Mâtürîdî gelenekle uyumlu görüşlerin ve yorumların ön planda olduğu eser, kullanılan rivâyetlerde kaynak belirtilmemesi ve konuların herhangi bir düzen ve başlıklandırma olmadan sunulması gibi eksikleri hâizdir. Çalışmamızda müellifin ve eserin tanıtılması ve eserin içerik ve yöntem açısından değerlendirilmesi amaçlanmıştır. Öncelikle eser, tarafımızdan incelenerek, eserin içeriği ekseninde başlıklandırılmış ve ilgili örnekler üzerinden değerlendirmeler yapılmıştır. Ancak eserde, tefsir, hadis, fıkıh, tasavvuf ve kelâm gibi çeşitli ilim alanlarına dair konulara yer verilmiş olması, bu alanlar özelinde daha derinlemesine çalışmalar yapılmasını gerekli kılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Hikmet, ez-Zendevistî, el-Hikmetü'l-ḫalîka, Mesâil



An Ancient Contribution to The Literature of Khikmah: Abū Alī Hüsayn b. Yahya Ez-Zendevistī And His Work Al-Hikmah Al-Khalīqa

Burhan Çonkor

<https://orcid.org/0000-0002-8285-7969>

Assoc. Prof., Çankırı Karatekin University, Faculty of İslamic Sciences, Division of Basic
İslamic Sciences, Department of Tafsir, Çankırı, Türkiye

<https://ror.org/011y7xt38>

bconkor@hotmail.com

Citation:	Çonkor, Burhan. "An Ancient Contribution to The Literature of Khikmah: Abū Alī Hüsayn b. Yahya Ez-Zendevistī And His Work Al-Hikmah Al-Khalīqa". <i>İslami İlimler Dergisi</i> 41 (November 2025), 231-252. https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1716422 .
Article Type:	Research Article
Ethical Statement:	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited.
Ethics committee approval:	The research does not need any ethical approvals or informed consent.
Date of submission:	10 June 2025
Date of acceptance:	27 October 2025
Date of publication:	30 November 2025
Reviewers:	One Internal & At Least Two External Reviewers
Review:	Double-blind
Plagiarism checks:	Yes - intihal.net
Conflicts of Interest:	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
Grant Support:	No funds, grants, or other support was received.
Complaints:	dergiislamiilimler@gmail.com
License:	CC BY-NC 4.0

Abstract: Since the creation of mankind, people have questioned the wisdom behind divine acts and the behaviors expected of them, leading to the creation of a considerable body of literature on the subject. In almost every field of the Islamic sciences, the subject of wisdom has been discussed and defined in different ways. The work of Abū Ali Husayn b. Yahya ez-Zendevistī, (d. 382 AH), entitled al-hikmat al-khalīqa is among the first standalone works written on this subject. The author compiled examples of wisdom that were discussed among both the people and the scholarly community of his time, presenting them for the benefit of his readers. Written in a question-and-answer method, the book explores topics such as the lives of the prophets, creation and human and animal-related issues and theological debates, centering the discussion on the wisdom within Qur’anic verses and hadith. Quotations are typically introduced with the expression “kīla/it was said”. With the exception of one or two of his teachers, no other sources are mentioned. The work, which emphasizes views and interpretations consistent with the Hanafi-Maturidi tradition, has shortcomings such as a lack of source references for its narrations and disorganized presentation of topics without any structure or headings. This study aims to introduce and evaluate the content of the work. First, the work examined and analyzed according to the content of the work, with evaluations made through relevant examples. However, because the text covers topics from various fields of Islamic scholarship such as tafsir, hadith, fiqh, sufism and theology more in-depth studies in these fields are necessary.

Keywords: Commentary, hikmah (wisdom), ez-Zendevistī, al-Hikmah al-Khalīqa, Problems (Mesâil)

Giriş

İslâm'ın gelişiyle birlikte Kur'an ve Sünnet'te çeşitli şekillerde zikredilen *hikmet* kavramı zamanla İslam ilim tarihinde önemli bir yer işgal etmiş ve tefsir, hadis, kelâm, fıkıh, tasavvuf, felsefe gibi pek çok ilim dalında araştırma konusu haline gelmiştir. Hikmet kavramı; *hüküm vermek, adaletle hükmetmek, düzenlemek, hakikati bilmek ve buna göre hareket etmek, hâkim olmak, engellemek* gibi manalara gelen *ha-ke-me* fiilinden türemiş olup isim ve mastar olarak kullanılmaktadır. Dolayısıyla bu özelliklere sahip olması hasebiyle Allah Teâlâ için *el-Hakîm* yani hikmet sahibi denilmiştir. *Hikmet* için, eşyanın ve ilimlerin en üstününü bilmek, bu bilginin gereğince amel etmek, ilmî ve amelî kuvvetin bütünü, nübüvvet, yumuşak huylu olma, insanın bilmesi ve hayırlı ameller işlemesi gibi manalar verilmiştir. İşini iyi yapan, sanatında mahir olan kimselere de *hakîm* denilmiştir. *Hikmet* kelimesinin çoğulu *hikem*'dir.^[1]

Hikmet kavramı bu şekliyle Kur'an-ı Kerim'de çeşitli bağlam ve manalarda on dokuz farklı yerde kullanılmıştır.^[2] İlgili âyetlerde geçen hikmet lafzıyla; hüküm ve nübüvvet,^[3] doğru bilgi,^[4] dînî konulardaki derin anlayış ve kavrayış,^[5] öğüt,^[6] sağlam ve doğru delil,^[7] şer'î hükümlere uygun akıldelil^[8] manalarının kastedildiğini söylemek mümkündür.^[9]

Hikmet lafzından anlaşılan manalar ana hatlarıyla ve temelde bu şekilde iken, zamanla İslâmî ilimlerin teşekkülü ve ayrışması neticesinde bu kelime, farklı ilim dallarında farklı manalarda ıstılahlaşmıştır. Örneğin kelâm ilminde hikmet kavramı, felsefe literatüründekine uygun olarak nazarî ve amelî hikmet şeklinde iki ayrı kategoride ele alınmış, Allah'ın ilminde olan hikmet için nazarî, fiillerinde olan içinse amelî hikmet denilmiştir.^[10] Tasavvufta ise; "İlâhî sırların ve gerçeklerin bilgisi, varlıkların var oluş amaçlarının kavranması, sebeplerle bunların sonuçları arasındaki ilişkilerde ilâhî iradenin rolünün keşfedilmesi",^[11] felsefede; "en üstün ilimle en yüce şeyleri akletmek", "en üstün mâlûmun en üstün bilgisi", "en doğru ve en kesin bilgi", "varlıkların ilk sebeplerinin bilgisi",^[12] fıkıhta; "hükümün konuluş amacı" (makâsıd-ı şâri') veya "bu hükümle sağlanmak istenen maslahat" (mesâlih-i ibâd) anlamında kullanılmıştır. Hikmet denildiğinde Kur'an ve Sünnet'te yer alan hükümlerin anlaşılıp yorumlanması ve daha sonra ortaya çıkacak durumlarda faydalanılması faaliyetleri anlaşıldığından, fıkıhta da farklı tanımları yapılmıştır.^[13] Buna göre

-
- [1] Bk. Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, thk. Muhammed Ivaz (Beyrut: Dâru l-hyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001), 4/69-71; Ebu'l-Feyz Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâ'cu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Mecmûa mine'l-muhakkikîn (B.y.: Dâru'l-hidâye, ts.), 31/510-513; Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), 12/140.
- [2] Bakara 2/129, 151, 231, 251, 269; Âl-i İmrân 3/48, 81, 164; Nisâ 4/54, 113; Mâide 5/110; Nahl 16/125; İsrâ 17/39; Lokmân 31/12; Ahzâb 33/34; Sâd 38/20; Zuhrûf 43/63; Kamer 54/5; Cum'a 62/2.
- [3] Bakara 2/251.
- [4] Bakara 2/269.
- [5] Meryem 19/12.
- [6] Nisâ 4/54.
- [7] Nahl 16/125.
- [8] Lokmân 31/12.
- [9] Kur'an'da hikmet kavramıyla ilgili detaylı bilgi için bk. İlhan Kutluer, "Hikmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 17/503-505; Mehmet Çalışkan, "Kur'an'da Hikmet Kavramı", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, cilt: I, sayı: 2, s. 89-119; Zülfikar Durmuş, "Kur'an'da Hikmet Kavramı", *Akademik Araştırmalar Dergisi* 5/18 (Ağustos-Ekim 2003), 177-193; Hakan Uğur, "Kur'an'da Hikmet Kavramı -Tefsirlere Göre Hikmet Ayetleri", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 10/3 (Aralık2010), 135-158.
- [10] M. Sait Özervarlı, "Hikmet (Kelam)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 17/511-514; Özkan Şimşek, Yusuf Arıkaner, *Mutezili Kavramlar Sözlüğü: Hudûdu'l-Elfâz/Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî-Ebû Saîd es-Sağânî* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023), 82-83.
- [11] Mustafa Kara, "Hikmet (Tasavvuf)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 17/518-519.
- [12] Kutluer, "Hikmet", 17/506-508.
- [13] Ferhat Koca, "Hikmet (Fıkıh)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 17/514-518.

hikmeti; hükmün konulmasına uygun düşen durum ya da hükmün konulmasından amaçlanan sonuç veya korunması istenilen menfaat şeklinde tanımlayanlar olmuştur.^[14]

Çalışma konumuz olan risale ve içeriği de hikmet kavramının fıkıh ve tasavvufta anlaşıldığı şekliyle teşrîi hikmet/dînî hükümlerin gayeleri ya da “Allah’ı hüküm koymaya sevk eden asıl âmil ve ondan hedeflenen nihâî gaye, yani gerçekleşmesini istediği maslahat ve ortadan kalkmasını istediği mefsedet”^[15] şeklindeki manası dikkate alınarak kaleme alınmıştır. Dolayısıyla yazıldığı tarihte, ilmî çevrelerde ve halk arasında konuşulan ya da merak edilen bu türden hikmetlere dair sorular üzerinden geliştirilen cevaplar konu edilmiştir. Bu bağlamda sadece hükümlerin değil, Kur’an’da yer alan hüküm ifade eden âyetler dışındaki olay ve durumlar ile Kur’an’da doğrudan yer almamakla birlikte İslam dini sınırları içerisinde yer alan diğer bazı konulara dair de hikmet analizleri risalenin içeriğinde yer almaktadır.

Hikmete dair sorgulamalar ve bu doğrultudaki cevaplar insanlık tarihi kadar eskidir. Nitekim sadece İslâm ilim geleneğinde değil, diğer kültürlerde ve özellikle semâvî dinlerde hikmet tespitlerine dair örnekler yer almaktadır. Tarih boyunca devam eden bu arayış hikem geleneğini oluşturmuş, edebiyatta *hikemiyyât* şeklinde edebî bir tür olarak yerleşmiş, zaman içerisinde de yazılı ve sözlü olarak nesilden nesile aktarılmıştır.^[16] Müellif Zendevisî’nin 4./10. yüzyılda yaşamış ve Hanefî-Mâtürîdî gelenek içerisinde yetişmiş olması, *el-Hikmetü’l-ḫalîka* adlı eserinin, konuyla ilgili ilk müstakil örneklerden olması dönemin hikmet anlayışını ortaya koyabilme açısından risâleyi değerli kılan sebepler arasında zikredilebilir. İlave olarak, müellifin ifadelerinden anlaşıldığı üzere, ilgili görüşleri hocasından/hocalarından nakletmiş olması, eserde bahsi geçen görüşleri daha önceki tarihlere götürmektedir.

Çalışmamızda öncelikle müellif ve eseri tanıtılmış daha sonra ise eserde yer verilen yorum ve tespitler, içeriklerinden hareketle başlıklandırılarak değerlendirilmiştir. Yaptığımız çalışmanın, hem Zendevisî hem de eserinin tanıtılarak yeni çalışmalar için bir adım teşkil etmesini, İslâmî gelenekteki hikmet anlayışlarının temellerine dair yeni bakış açıları oluşturmalarını ümit ediyoruz.

1. Ebû Ali el-Hüseyin b. Yahya Ez-Zendevisî’nin (öl. 382/992) Hayatı ve Eserleri

Hayatı hakkında kaynaklarda detaylı bilgiler yer almayan Ebû Ali el-Hüseyin b. Yahya ez-Zendevisî’nin doğum tarihine dair de bilgi yoktur. Ancak Ebû’l-Hasen er-Rüstüfağnî’ye (öl. 345/956) öğrencilik yapmış olmasından hareketle 320/932 veya buna yakın bir tarihte doğmuş olabileceği düşünülmektedir.^[17] Daha çok Ebû Ali künyesiyle tanınmakla beraber kaynaklarda zâhid, imâm, fakih, şeyh,^[18] şeyhü’l-İslâm lakaplarıyla da anılmış olup babasının adı Yahya’dır. Ailesi hakkında da bilgi bulunmayan Zendevisî’nin, Ebû Ali künyesinden dolayı evli ve Ali isminde oğlunun bulunduğu anlaşılmaktadır. Kaynaklarda geçtiği üzere dedesinin ismi Ebû Ca’fer Muhammed b. Ubeydullah’tır ve ondan ilim tahsil etmiştir. Buhâra’da doğup yaşaması sebebiyle Buhârî nisbesiyle anıldığı, Zendevisî nispesinin ise Buhâra’da Zend/Zendene isminde bir köye ve bu köyde üretilen Zendenîcî isminde bir kumaşa veya yine Buhâra yakınlarında ve Farsça ile karışık bir kelime olan Zendevisî köyüne nispetle olduğu ifade edilmiştir. Babası hakkında da detaylı bilgi

[14] Mehmet Reşat Şavlı, *İslâm Düşüncesinde Hikmet* (Ankara: DİB Yayınları, 2023), 123.

[15] Şavlı, *İslâm Düşüncesinde Hikmet*, 136-137. Farklı ilim dallarında hikmete dair görüşler için ayrıca bk. 105, 127, 139, 155,

[16] Kültürlerde, semâvî dinlerde ve İslam düşüncesinde hikem geleneğine dair daha detaylı bilgi için bk. Melahat Beki, *Ataullah İskenderânî Hikem-i Atâiyesi ve Hikem Geleneği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 7-38.

[17] Kursanbek Duishonkul Uulu, *Buharalı Alim Zendevisî’nin Ravzatü’l-Ulemâ Adlı Eseri Çerçevesinde Hanefî (Mâtürîdî) Gelenek* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 42.

[18] Ebû’l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed el-Leknevî, *el-Fevâidü’l-behiyye fî Terâcimi’l- Hanefiyye*, (Beirut: Dâru’l-Ma’rife, ts.), 225.

bulunmayan Zendevistî, kendisinden ilim aldığına dair bazı ifadeleriyle babasının da ilim ehli bir insan olduğunu vurgulamaktadır.^[19] Vefatıyla ilgili olarak farklı tarihler zikredilmekle beraber^[20] 382/992 tarihi kabul edilmektedir.^[21] Bazı eserlerde ismine ve özellikle *Ravzatü'l-ulemâ* eserine atıfta bulunulmuş olmasına rağmen hakkında detaylı bilgi verilmemiştir.^[22]

Gerek Hanefî fıkhnın terâcim kaynaklarında verilen bilgiler ile ders aldığı hocaları^[23] gerekse de eserlerinde Hanefî mezhebini esas alan görüşleri ile mezhebin önde gelen imamlarını kendi mezhep imamı olarak ifade ettiği sözlerinden hareketle, Hanefî mezhebine mensup olduğu hatta kendisinin itibar edilen bir Hanefî fakihi olduğu söylenmektedir.^[24] Zendevistî, Hanefî fıkhnın önemli simalarından Ebû Muhammed Abdullah b. el-Fazl el-Hayzâhazî (öl. 382/991), Ebû Hafs es-Sefkerderî (öl. 4./11. yüzyılın ikinci yarısı), Muhammed b. İbrahim el-Meydânî'den (öl. ?) ders almıştır.^[25]

Müellifin ona yakın eserinden bir kısmı günümüze ulaşamamış bazıları ise günümüze ulaşmış ve üzerinde akademik çalışmalar yapılmıştır. Zendevistî'nin, *Nazmü'l-fıkh*,^[26] *Şerhu'l-Câmi'il-kebîr li's-Şeybânî*,^[27] *el-Mübkiyât*,^[28] *Muhîtu'z-Zendevistî*,^[29] *Mutehayyizü'l-elfâz*,^[30] *Ravzatü'l-ulemâ* ve *Nüzhetü'l-fudalâ*,^[31] ile çalışma konumuz olan *el-Hikmetü'l-ḥalîka* (bu eser *el-Mesâil*, *Mesâilu hikemiyye*, *el-Hikme fi'l-hulukiyye*, *Risâle fi'l-hikmeti'l-ilâhiyye* isimleriyle de bilinmektedir) isimli eserleri kaynaklarda zikredilmektedir.^[32]

2. Zendevistî'nin el-Hikmetü'l-ḥalîka Adlı Eseri ve Literatürdeki Yeri

Hikmete dair yazılmış en eski müstakil eserlerden biri olarak kabul edilebilecek bu eser yakın zamana kadar yazma halinde iken 2023 yılında Bilal el-Urfelî ve Hâlid Muhammed Abduh tarafından tahkik edilerek yayımlanmış ve ilim dünyasına kazandırılmış olup^[33] çalışmamızda bu matbu nüsha esas alınmıştır. Bazı el yazması nüshalarda eserin isminin *Risâle fi hikmeti'l-ilâhiyye* olarak da zikredildiği ifade edilmiştir.^[34] *Keşfü'z-zünûn*'da *Mesâilü Ebî Ali*^[35] şeklinde kaydedilen bir eser olmakla birlikte, bu kayıta Zendevistî'nin kastedildiği net değildir. Ancak daha önce temas edildiği üzere Zendevistî'nin künyesi Ebû Ali'dir ve eser daha çok *Mesâil* adıyla bilinmektedir.

[19] Detaylı bilgi için bk. Merve Er, *Hanefî Fakihi Hüseyin Bin Yahya Zendüvisti'nin Fıkıhtaki Yeri* (Karabük: Karabük Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 18-21; Uulu, *Buharalı Alim Zendevistî'nin Ravzatü'l-Ulemâ Adlı Eseri Çerçevesinde Hanefî (Mâtürîdî) Gelenek*, 40-43.

[20] Bağdatlı İsmâil Paşa, Babanzâde, *Hediyetü'l-Ârifîn*, (Beyrut: Dâru lhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1951), 1/ 307.

[21] Ebû Gays Muhammed Hayreddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, (Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-melâyîn, 2002), 5/31.

[22] Bk. Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdulkâdir el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiye* (Pakistan: Mir Muhammed Kütüphanesi, ts.), 2/313; Ebû'l-Adl Zeynüddîn Kasım b. Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, nşr. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf (Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 1992), 164-165.

[23] Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 225.

[24] Er, *Hanefî Fakihi Hüseyin Bin Yahya Zendüvisti'nin Fıkıhtaki Yeri*, 19-20; Uulu, *Buharalı Alim Zendevistî'nin Ravzatü'l-Ulemâ Adlı Eseri Çerçevesinde Hanefî (Mâtürîdî) Gelenek*, 45, 47.

[25] Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 225.

[26] Kâtib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah, *Keşfü'z-zünûn an Esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Bağdat: Mektebetü'l-Mesnâ, 1941), 2/1964.

[27] Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 1/569.

[28] Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2/1582.

[29] Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2/1620.

[30] Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2/1584.

[31] Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 1/928. Eser hakkında detaylı bilgi için bk. Er, *Hanefî Fakihi Hüseyin Bin Yahya Zendüvisti'nin Fıkıhtaki Yeri*, 23-30; Uulu, *Buharalı Alim Zendevistî'nin Ravzatü'l-Ulemâ Adlı Eseri Çerçevesinde Hanefî (Mâtürîdî) Gelenek*, 89-122.

[32] Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 1/569, 928, 2/1582, 1584, 1964; Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 225. Diğer eserleri hakkında detaylı bilgi için bk. Uulu, *Buharalı Alim Zendevistî'nin Ravzatü'l-Ulemâ Adlı Eseri Çerçevesinde Hanefî (Mâtürîdî) Gelenek*, 77-87.

[33] Ebû Ali Hüseyin b. Yahya ez-Zendevistî, *el-Hikmetü'l-ḥalîka*, thk. Bilal el-Urfelî ve Hâlid Muhammed Abduh (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 2023).

[34] Zendevistî, *el-Hikmetü'l-ḥalîka*, 29.

[35] Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2/1667.

Fuat Sezgin de eserinde bu risaleyi *Mesâil* dışında *el-Es'ile ve'l-ecvibe fi'l-hikme*, *el-Hikme fi'l-halîka* isimleriyle zikretmektedir.^[36]

Hikmet, müstakil eserlerin dışında tefsir, hadis, kelam, fıkıh ve tasavvuf alanlarında yazılan eserlerde sıklıkla değinilen bir konudur.^[37] Özellikle Mâtürîdî kelamında önemli bir yeri olan hikmet, İmam Mâtürîdî'nin eserlerinde öne çıkmaktadır.^[38] Bunun dışında hikmet-i teşrî' bağlamında fıkıhta makâsıd temelli hikmet yorumlarına Şâtıbî (ö. 790/1388) ve Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (ö. 1176/1762) gibi âlimlerin eserlerinin yanı sıra,^[39] Abdullah el-Buhârî'ye (öl. 545/1150) ait *Mehâsinü'l-İslâm ve Şerâiu'l-İslâm*^[40] ve İbnü'l-Arabî'ye (öl. 638/1240) ait *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*^[41] gibi müstakil eserlerde de yer verilmiştir. Zendevisî'nin *el-Hikmetü'l-halîka* eseri ise hikmet konusunda müstakil eser olmasının yanında, fıkıh, kelâm, tefsir, peygamber kıssaları, insan ve diğer varlıklara dair hikmet örneklerini bir arada zikretmesi anlamında diğer çalışmalardan ayrılmaktadır. Daha önce ifade edildiği üzere onun eserini ayrıcalıklı kılan en önemli yönü de konuyla ilgili yazılmış ilk müstakil eserlerden oluşudur. Zira hikmete dair ilk müstakil eserlerin Zendevisî'nin de yaşadığı hicrî IV. asırda başladığı bilinmektedir.^[42]

Zendevisî, eserde pek çok farklı konu ve içerikle ilgili hikmetlere değinmiştir. Peygamber kıssaları ve Kelam ilmine dair konuların ağır bastığı eserde öne çıkan en önemli özellik, görüşlerin ortaya konulmasında sıklıkla âyetlerden faydalanılmış olmasıdır. Bu doğrultuda elliye yakın âyete bazen konuyu delillendirme mahiyetinde, bazen de âyetlerin tefsirini yapmak üzere değinilmiştir. Doğrudan zikredilmemekle beraber ima yoluyla manasına işaret edilen âyetler de tarafımızdan tespit edilerek dipnotlara eklenmiştir. Eserde yer verilen hikmetler, zaman zaman aklî çıkarımlarla, bazen de âyet-i kerimeler, hadîs-i şerîfler, sahâbe ve sonraki dönem âlimlerden rivâyetlerle ortaya konulmuştur. Müellif, çoğunlukla "kîle" lafzıyla nakilde bulunup eser ismi zikretmezken, bazen sadece müellifin ismini zikretmekle yetinmiştir.

Eserini soru-cevap metoduyla kaleme alan Zendevisî, usûl olarak farazî bir soru sorup ardından da cevap vermiştir. Sorular genellikle "fe in kîle/denilirse ki" lafzıyla başlamasına rağmen, cevapların ağırlıklı olarak "kîle/denildi ki" ifadesiyle başlıyor olması, ilgili cevapların müellifin kendi görüşlerinden ziyade daha önce bir mecliste konu edildiğini veya bir hocadan nakledildiğini göstermektedir. Eserin başında müellif, "Kâle'l-Fakîh Rahimehullah" ifadeleriyle söze başlamıştır.^[43] Bu ifadesinden hareketle, fakih künyesi ile anılan hocası Ebû Hafs Muhammed b. Ahmed Zâhid es-Sefkerderî'den imlâ veya naklediyor olması muhtemeldir. Zira diğer eserlerinde de fakih olarak bu hocasını zikrettiği söylenmiştir.^[44] Zendevisî, hocası Muhammed b. el-Fadl el-Kemârî'den (öl. 380/991) de isim zikrederek atıfta bulunmaktadır.^[45] Kendisinden önce yaşamış

[36] Fuat Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-Arabî* (GAS) (Suûdi Arabistan: Câmiatü Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1991), 4/176.

[37] Tefsirlerde hikmet konusunda detaylı bilgi ve örnek bir çalışma olarak bk. Sakin Taş, *Tefsir Geleneğinde Hikmet: Fahreddin Râzî Örneği* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2023), 105-123.

[38] Detaylı bilgi için bk. Osman Oral, *Mâtürîdî'nin Hikmet Anlayışı*, (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014)

[39] Detaylı bilgi için bk. Ümit Güler, *Şah Veliyyullah Dihlevî'nin Hüccetullâhi'l-Bâliğa Adlı Eserindeki Hikmet-İ Teşrî' Anlayışı* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010); İsa Ada, *İbadet Ahkâmının Hikmet Boyutu* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017); Burhan Baltacı, "Şâtıbî'nin Makasid Teorisinin Kur'ân Yorumuna Katkısı", *İlahiyat Bilimlerinde Makâsıd*, c.2., ed. Yunus Kaplan vd. (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2023), 506-520.

[40] Bk. Hilal Atılğan, *Abdullah el-Buhârî'nin "Mehâsinü'l-İslâm Ve Şerâiu'l-İslâm" Adlı Eserinin Hikmet-i Teşrî Açısından Değerlendirilmesi* (Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

[41] Bk. Fatma Betül Göker, *İbni Arabî'nin Fütuhâtı Mekkiyyesi'nde Temizlik Ve Namazla İlgili Hükümlerdeki Hikmetler* (Bartın: Bartın Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

[42] Atılğan, *Abdullah el-Buhârî'nin "Mehâsinü'l-İslâm Ve Şerâiu'l-İslâm" Adlı Eserinin Hikmet-i Teşrî Açısından Değerlendirilmesi*, vii.

[43] Zendevisî, *el-Hikmetü'l-halîka*, 35.

[44] Bk. Uulu, *Buharalı Alim Zendevisî'nin Ravzatü'l-Ulemâ Adlı Eseri Çerçevesinde Hanefî (Mâtürîdî) Geleneği*, 54-55.

[45] Örnek olarak bk. Zendevisî, *el-Hikmetü'l-halîka*, 59-60, 62, 73-74.

olan Hakîm et-Tirmizî (öl. 320/932) ve dînî yasakların hikmetlerinden bahseden *el-Menhiyyât* isimli eserinden bir etkileşimde bulunmadığı anlaşılmakta ancak *Ravzatü'l-ulemâ* adlı eserinde ilk sûfî müelliflerden Ebû Bekir el-Verrâk'ın (öl. 280/893) *Kitâbü'l-Âlim ve'l-müte'allim*^[46] adlı eserinden faydalandığı söylenmiştir.^[47]

İleride daha detaylı değinileceği üzere müellifin yer verdiği rivâyetler ve yorumların tefsir kaynaklarında yer alması, onun daha çok tefsir eserlerinden istifade etmiş olabileceğini göstermektedir. Yine eserde yer verilen konulara bakıldığında, halkın zihninde oluşan veya gündeme gelen sorulara cevap vererek soru işaretlerini giderme amacı ön plana çıkmaktadır. İsminden de anlaşıldığı üzere eserde, Allah'ın takdir ettiği her işte bir hikmet olduğu, insan ve insan dışındaki bütün mahlûkatın yaratılışında bir hikmet ve gayenin bulunduğu düşüncesi hâkimdir. Gerek rivâyetlerle gerekse de Arap dili ve akıl ekseninde ortaya konulan cevaplar incelendiğinde Ehl-i Sünnet çizgisinin takip edildiği anlaşılmaktadır. İlave olarak, Eş'arîlerin aksine, ilâhî fiillerde mutlaka bir hikmetin bulunduğu düşüncesini benimseyen Mâtürîdîliğin görüşlerine^[48] uygun bir anlayışla yazılmıştır. Yaklaşık altmış beş farklı konuda hikmet ve hikmetle bağlantılı yorumların serdedildiği eserin içeriği, tarafımızdan, içerik ve yöntem dikkate alınarak incelenmiş ve sadece verilen bilgiler açısından değil, yazıldığı dönemdeki hikmet anlayışı açısından da değerlendirilmeye gayret edilmiştir. Esas aldığımız matbu nüshada yer verilmeyen kaynaklar da araştırılmış ve ulaşabildiklerimiz zikredilmiştir. Eserdeki tüm örneklere çalışmamızda yer verilemediğinden, aynı doğrultudaki örnekler özet olarak ifade edilerek dipnotlarda işaret edilmiştir.

3. el-Hikmetü'l-ḥalîka İsimli Eserin İçerik Ve Yöntem Açısından Değerlendirilmesi

Zendevistî'nin hikmet yorumlarında çoğunlukla akli çıkarımların ön planda olduğunu söylemek mümkündür. Bu tür çıkarımlar, âyet ve hadislerle desteklenerek kuvvetlendirilmiştir. Peygamber kıssaları, kelâmî ve fikhî konular ile mahkûkâta dair çeşitli durumlar hakkında hikmet çıkarımları akıl ekseninde yorumlanmıştır. Örnekler incelendiğinde görülecek ki bu tespitler genel kabule mazhar olmayı gerektirecek tartışılmaz sonuçlar olmaktan ziyade, mevzu-bahis konuları merak eden ve soru soran muhatapları ikna etmek amacıyla verilmiş cevaplar olup tartışmaya açıktır. Hatta bazı cevapların genel geçer bir sonuç olarak kabul edilmesi ise oldukça zor görünmektedir. Konuları esas alarak yaptığımız ve aşağıda yer verdiğimiz başlıklar altında hem örnekleri hem de değerlendirmelerimizi sunmaya çalışacağız.

3.1. Peygamberlerin Hayatında Hikmet

Daha önce ifade edildiği üzere eserde, peygamber kıssalarındaki hikmetlere önemli bir yer veren müellif, peygamberler arasındaki bazı farklılıklara da değinmiştir. Örneğin Kur'an-ı Kerim'de Hz. Musa'nın annesine çocuğu emzirip nehre bırakması emredilirken^[49] Hz. Peygamber'in doğduğu Mekke'nin ziraata elverişli olmayan bir vadi^[50] olduğu ifade edilir. Müellife göre Hz. Musa'nın sert mizacını^[51] ezelî ilmiyle bilen Allah Teâlâ, onun kalbinin yumuşaması için nehre bırakılmasını

[46] Eserin müellife aidiyeti hakkında bk. Salih Çift, "Verrâk, Ebû Bekir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 43/59.

[47] Bk. Uulu, *Buharalı Alim Zendevistî'nin Ravzatü'l-Ulemâ Adlı Eseri Çerçevesinde Hanefî (Mâtürîdî) Gelenek*, 141.

[48] Konuyla ilgili olarak bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, thk. Mecdî Baslum (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, 2005), 3/373-374; 4/263, 441; 6/54; Emrullah Yüksel, "İlâhî Fiillerde Hikmet", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (Haziran 1988), 43-76.

[49] Kasas 28/7.

[50] İbrâhîm 14/37.

[51] Sert mizaca sahip oluşunu da Hz. Musa'nın kavmi ile birlikte Sina dağında başlarına gelen sarsıntı sonrasında Allah Teâlâ'ya hitaben söylediği "Bu iş, senin imtihanından başka bir şey değildir" (A'raf 7/155.) âyetiyle delillendirmiştir.

emretmiştir. Çünkü su, tabiatı itibariyle her şeyi yumuşatmaktadır. Hz. Muhammed (s.a.s) ise yumuşak kalpli ve övülmüş bir ahlaka sahiptir. O, müşriklere karşı sağlam durması ve dayanıklı olması için Mekke’de dağların ve taşların arasında dünyaya gelmiştir.^[52] Nitekim müşriklere karşı sert olması ve mücadele etmesi ona özellikle emredilmiştir.^[53]

Benzer bir karşılaştırma da Hz. Musa ile Hz. İbrahim arasında yapılmış, Hz. Musa’nın ejderha/ yilandan korktuğu halde^[54] Hz. İbrahim’in ateşten korkmamasının hikmeti, şu şekilde izah edilmiştir: Yılan, Allah’ın yarattığı bir varlık, ateşin yakıtları ise insanoğlunun yaptıkları şeylerdir. Bu sebeple iki peygamber arasında korku açısından farklılık oluşmuştur.^[55] Aynı soruya farklı eserlerde verilen cevaplar da söz konusudur. Buna göre Hz. İbrahim’in o esnada daha güçlü olduğu, Hz. Musa’daki korkunun da asayı aldıktan sonra giderildiği, aynı durumun Hz. Peygamber’in Cebrâil’i ilk gördüğünde korktuğu halde miraç gecesinde aslî sûretinde görmesine rağmen korkmadığı, dolayısıyla peygamberlerin zamanla korkularını yenecek şekilde hazırlandıkları şeklinde açıklanmıştır.^[56]

Müellif, yaratana bırakıp da mahlûkattan herhangi birine itimat etmenin ilâhî gazaba sebep olacağı ve böylesi durumlarda kişiyi Allah’tan başka hiç kimsenin koruyamayacağını ifade etmek üzere iki örnek zikretmiştir. Hz. Musa acele bir şekilde kavminden ayrılıp Allah’ın huzuruna gittiğinde kendisine bunu neden yaptığı sorulmuş,^[57] o da Allah’ın hoşnutluğunu kazanma gayesiyle acele ettiğini söylemiştir.^[58] Ancak kavminin buzağıya taptıkları söylendiğinde o, öfkeyle kavmine dönüp hesap sormuştur.^[59] Bu durumun hikmetini sorgulayan müellife göre Hz. Musa’nın başarısızlık gibi görünen durumunun sebebi, dağa çıkmadan önce işini Allah’a değil kardeşi Hârun’a havale etmesidir.^[60] Hz. Musa’nın hayatında benzer diğer bir örnek de Kârun’un, ondan çok defa yardım istemesine rağmen yardım etmemesi hadisesi olup, yardımı Allah’tan istemek yerine bir yaratılmıştan istemesi sebebiyle Kârûn, olumlu karşılık bulamamıştır.^[61]

İnanan insan için Allah’ın sevgisi ve rızasının esas olması gerektiğine dair diğer bir örnek de Hz. Meryem’dir. Kur’an’da verilen bilgilere göre O, Hz. İsa’yı doğurmadan önce ona zahmetsizce yemek gelmiş ve hiç zorlanmamıştır.^[62] Hz. İsa doğduktan sonra ise Allah Teâlâ ona hurma ağacını hareket ettirmesini ve elinin kazandığıyla yemesini emretmiştir.^[63] Müellife göre, Meryem’in kalbinde, doğumdan önce Allah’ın sevgisinden başka bir şey yokken, Hz. İsa doğduğunda kalbine onun sevgisi düşmüş bu nedenle Allah Teâlâ onu zorlanarak ve çaba sarf ederek yemek suretiyle cezalandırmıştır. Buradaki hikmet, kulların, kalplerini bir an bile Allah’tan başka bir şeyle meşgul etmelerinin caiz olmadığını bilmeleri içindir.^[64] Mâtürîdî’ye göre ise çaba sarf etmeden ona rızık verilmesi Zekeriyyâ (a.s) sebebiyledir. Çünkü Zekeriyyâ ondan daha üstün ve fâziletli idi. Meryem ondan ayrıldıktan sonra çaba sarf ederek rızık elde etmesi emredilmiştir.^[65]

[52] Zendevisî, *el-Hikmetü'l-ḥalîka*, 35-36.

[53] Tevbe 9/73.

[54] Kasas 28/31.

[55] Zendevisî, *el-Hikmetü'l-ḥalîka*, 40.

[56] İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân* (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.), 5/289.

[57] Tâhâ 20/83.

[58] Tâhâ 20/84.

[59] Tâhâ 20/85-94.

[60] A'raf 7/142.

[61] Bk. Zendevisî, *el-Hikmetü'l-ḥalîka*, 49-50.

[62] “Zekeriyyâ onun bulunduğu yere, mâbeddeki odaya her girdiğinde yanında (yeni) bir rızık bulur ve “Ey Meryem! Bu sana nereden?” diye sorar, o da “Allah tarafından” cevabını verirdi. Kuşkusuz Allah dilediğine sayısız rızık verir.” (Âl-i İmrân 3/37).

[63] Meryem 19/25.

[64] Zendevisî, *el-Hikmetü'l-ḥalîka*, 50.

[65] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, 7/231.

Müellifin yer verdiği diğer bir konuda da Hz. Âdem'in cennetten çıkarılmasının hikmetidir. Hz. Âdem'in neslinden Müslümanlar olduğu gibi kâfirler ve müşrikler de olacaktır. Oysa cennet temiz, Hz. Âdem temiz ancak müşrikler necistir.^[66] Buna göre Allah Teâlâ pis olanı temiz olandan ayırmayı istemiş (cennetten çıkartmış), sonrasında Hz. Âdem'i Müslüman temiz evlatlarıyla birlikte tekrar cennete geri getirecek, kâfirleri de cehenneme gönderecektir.^[67] Hz. Âdem'de bulunan bazı eksiklikler de onun cennetten çıkarılmasına sebep olarak gösterilmiştir. Örneğin ondan bir zelle/günah ortaya çıkmıştır hâlbuki cennet zelle yeri değildir. O, kınamayı hak edecek bir duruma düşmüştür ancak cennet kınanma yeri değildir. O, tevbe etmeye ihtiyaç duymuştur hâlbuki cennet tövbe yeri değildir. Onun sulbünde bir nesil vardı hâlbuki cennet nesillerin çoğalacağı yer değildir. Ona ölüm yazılmıştı ki cennet ölüm yeri değildir.^[68] Hz. Âdem'in işlediği bir günah nedeniyle cennetten çıkarılması, aynı zamanda dünyaya döndükten sonra rızık için çabalamasının gerekçesi olarak da ifade edilmiştir. Rızık için çabalamakla emrolunması işlediği günah için kefarettir. Yine eserde, helal kazanç konusunda çabalamanın kıyamet gününde derece ve mükâfatlara sebep olduğu üzerinde de durulmaktadır.^[69]

Zendevistî, Hz. Nuh'un bin yıla yakın kavminin arasında kalmasına rağmen,^[70] kavminden çok azı hariç ona iman etmemesi neticesinde Nuh'un, bütün kavmini içine alacak şekilde onlara beddua etmesinin^[71] hikmetlerini de sorgulamıştır. Buna göre, kavminin içerisinde iman edenler olduğu halde tamamına beddua etmesi, kavminin artık iman etmeyeceğinin Allah tarafından kendisine bildirilmesinden sonra^[72] olmuştur.^[73] Özetle beddua etmesi sebebiyle iman etmemeleri değil, iman etmemeleri sebebiyle beddua edilmesi söz konusu olmuştur.

Hz. İbrahim'le ilgili diğer bir konu da onun namazlarda özellikle zikredilmesi ve bunun hikmetine dairdir. Hz. Peygamber miraç gecesinde bütün peygamberlere uğradığı halde diğer peygamberler onun ümmetine selam göndermemiş sadece Hz. İbrahim göndermiştir. Bu nedenle Peygamber efendimiz namazını Hz. İbrahim'e dua ile birleştirmiş ve neticede ümmeti kıyamete kadar ona dua edecektir.^[74]

Peygamber kıssalarının dışında Firavun ve Nemrut'la ilgili bir kıyaslamaya da yer veren müellif, Firavun'un suda boğularak, Nemrut'un ise sivrisinekle helak edilişinin^[75] hikmetini, Firavun'un suyla yani suların onun kontrolünde ve hâkimiyetinde oluşuyla övünüyor olması^[76] Nemrut'un ise kuşlarla (ki bu kuş kartaldır) övünüyor olmasıyla açıklamıştır. Ancak uçan türlerin en küçüklerinden olan sivrisinek ile helak edilmiştir.^[77]

Eserin içeriğinde çok fazla rivâyete yer verilmesine rağmen bu rivâyetler, özellikle hadis ilmindeki cerh ta'dîl yöntemlerini benimsemiş bir anlayıştan ziyade, kaynağı belirsiz anlatılar şeklinde ortaya konulmuştur. Dolayısıyla bahsi geçen rivâyetlerin ne zaman kim tarafından söylenildiği

[66] Tevbe 9/28.

[67] Zendevistî, *el-Hikmetü'l-ḥalîka*, 64.

[68] Zendevistî, *el-Hikmetü'l-ḥalîka*, 69-70.

[69] Müellif bu konuda da çeşitli rivâyetler nakletmekte ancak kaynak belirtmemektedir. Zendevistî, *el-Hikmetü'l-ḥalîka*, 59-60.

[70] Ankebût 29/14.

[71] Nûh 71/26.

[72] "Nûh'a vahyolundu ki: "Kavminden daha önce iman etmiş olanlardan başkası artık inanmayacak. Sakın onların yaptıklarına üzülme!" (Hûd 11/36).

[73] Zendevistî, *el-Hikmetü'l-ḥalîka*, 46-47.

[74] Zendevistî, *el-Hikmetü'l-ḥalîka*, 66.

[75] Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (B.y.: Müessesetü'r-risâle, 1999), 17/193, 19/582.

[76] "Firavun kavmine seslenerek şöyle dedi: "Ey milletim! Mısır'ın mülkiyeti benim değil mi? Şu ırmaklar ayaklarımın altında akıyor mu?" (Zuhruf 43/51).

[77] Zendevistî, *el-Hikmetü'l-ḥalîka*, 36.

veya hangi kaynaktan alındığı belirsizdir. Özellikle peygamberlerin hayatlarında yaşanmış durumların hikmetleri hakkında sahih kaynaklarda yer almayan bir takım olaylar nakledilmektedir.

Örneğin, Hz. Musa'nın Sînâ dağında Allah Teâlâ ile konuşmasından sonra kırk gün kafasında bir örtüyle yaşadığı, ashabının onun yüzünü göremediği, Allah Teâlâ ile konuştuğu esnada bu örtüyü kaldırdığına dair bilgi aktarılmaktadır.^[78] Müellif, bu rivayetten hareketle, Hz. Peygamber'in, miraç gecesindeki mertebesinin Allah'a daha yakın ve kerametlerinin daha fazla olmasına rağmen, ashabının onun yüzüne bakabilmesinin nasıl mümkün olduğu ve bundaki hikmeti sorgulamaktadır. Verilen cevapta ise Hz. Musa'nın kavminin inanç konusundaki zayıflığı, şüphelerinin çokluğu, cahilliklerinin onlara galip gelmesi gerekçe olarak sunulmuştur.^[79] Hz. Peygamber'in ümmeti önceki ümmetler gibi peygamberden sonra dinden dönmemiş, aralarında amelî açıdan ihtilaf olsa da itikâdî açıdan ihtilaf değil ittifak olmuştur. Bu özellikleri sebebiyle peygamberlerini görme imkânı verilmiştir.^[80]

Müellif, peygamberlerle evlatları arasında anne-baba ve evlat sevgisi konusuna temas eden hikmetlere değinmiştir. Buna göre Ya'kûb'un, Yusuf'un yokluğundan dolayı üzümlere feryat etmesi^[81] bir imtihan ve ceza anlamına gelmektedir. Cezanın gerekçesi ise bazı âlimlere göre Ya'kûb'un, kendisinden et isteyen bir kadına, yanında et olduğu halde vermemesidir ki bu nedenle Ya'kûb, Yusuf'un sevgisinden mahrumiyet ve onunla ayrılık yaşatılarak imtihan edilmiştir.^[82] Diğer bazı âlimlere göre ise Ya'kûb, et yemek için inek yerine onun buzağısını kestiği için Allah Teâlâ ona ceza olarak kırk sene Yusuf'tan ayrı kalmakla imtihan etmiştir.^[83] Başka bir görüşe göre de bunun hikmeti Allah Teâlâ'nın, merhameti sevdiğini bildirmek içindir ki bu sebeple Hz. Peygamber "Muhakkak ki Allah merhametli kullarına merhamet eder."^[84] buyurmuştur. Diğer bir rivayete göre ise Hz. Ya'kûb, kendisine gelen iki fakir misafir için yemek hazırlamış, ancak misafirlerin kendi aralarında tartışmaya başlaması sebebiyle ve o esnada uyuyan Yusuf'un, onların kavgasından korkup uyanacağı düşüncesiyle onları evden kovmuştur. Müellife göre misafirleri doyurmadan onları kovması sebebiyle Allah Teâlâ da onu Yusuf'un ayrılığı ile imtihan etmiştir.^[85] Hz. İbrahim'in, bulunduğu şehri alt üst etmek için misafir gibi gelen melekler için buzağı kesmesi, hatta âyette ifade edildiği şekle uygun olarak^[86] elinde olan tek ve en değerli şeyleri ikram etmiş olması sebebiyle, buna karşılık kendisine melekler tarafından derin bilgi sahibi bir oğul^[87] ve sâlihlerden (seçilmiş) bir peygamber olarak İshâk'ın müjdelanmesi de^[88] eserde, konuyla ilgili verilen diğer örnektir.

Buraya kadar verilen örneklerle bakıldığında hayatlarından kesitlere yer verilen bazı peygamberler ile Hz. Meryem hakkında, onları küçük düşürücü, hata yapan ve cezalandırılan sıradan insanlar olarak gösteren ve kaynağı meçhul israiliyyât türü rivâyetlerin kullanıldığı,^[89] rivâyetler üzerinde herhangi bir değerlendirme ve eleştiri yapılmaksızın olduğu gibi kabul edildiği görülmektedir ki bu durum eser açısından önemli bir eksiklik olarak görünmektedir.

[78] Tivratta bu konuya kısmen değinilmiştir. Bk. Kitâb-ı Mukaddes, *Eski ve Yeni Ahit, Tivrât, Zebur (Mezmurlar) Ve İncil* (İstanbul: Kitâb-ı Mukaddes Şirketi, 1997), "Çıkış", 34/1-4, 27-35.

[79] Kavminin bu durumuna delil olarak ise: "Mûsâ dedi ki: "Gerçekten siz cahil bir toplumsunuz!" (A'raf 7/138) âyeti delil olarak getirilmektedir.

[80] Zendevisî, *el-Hikmetü'l-halîka*, 45-46.

[81] يَا أَيُّهَا يَاسُفُومُ أَهْ! / "Âh Yûsufum âh! İçim yanıyor!" (Yûsuf 12/84).

[82] Zendevisî, *el-Hikmetü'l-halîka*, 50-51.

[83] Karşılaştırma için bk. Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 4/145.

[84] Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünen* (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, ts.), "Edeb", 58; Ebû İsmâ Muhammed et-Tirmizî, *el-Câmiu's-sahîh* (Medine: Mektebetü's-selefiyye, 1964), "Birr", 16.

[85] Zendevisî, *el-Hikmetü'l-halîka*, 51-52.

[86] Âl-i İmrân 3/92.

[87] Zâriyât 51/28.

[88] Saffât 37/112. Bk. Zendevisî, *el-Hikmetü'l-halîka*, 52.

[89] Bu konuda bk. Burhan Çonkor, *Tefhîmü'l-Kur'ân'da İsrâîliyyâtın Ele Alınış Biçimi* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 35-193; Burhan Çonkor, "Mevdûdî'yi Kitâb-ı Mukaddes'e Müracaata Sevk Eden Âmiller", 21. *Yüzyılda Eğitim ve Toplum*, 2015, 4(11), 161-178.

3.2. Varlıklarda Hikmet

3.2.1. İnsana Dair Hikmetler

Eserde, insana dair bazı hikmetlere de yer verilmiştir. Örneğin erkeğin yaşlandığı halde yüzünün güzel kaldığı, kadının ise yaşlandıkça yüzünün çirkinleştiği şeklinde bir kabul, genel geçer bir durum olarak ifade edilmiş ve bu durumun hikmeti sorgulanmıştır. Bu durumun gerekçesi, Hz. Âdem'in/erkeğin topraktan, kadının ise etten yaratılmış olmasına bağlanmıştır. Buna göre toprak zamanla bozulmadığı için erkeğin yüzünde bozulma olmamakta, et bozulduğu için kadının yüzünde bozulma olmaktadır.^[90] Dînî ya da ilmî bir gerekçeye dayandırılmayan ve sonuçları itibariyle de genel geçerliliği olmayan bu çıkarımın tartışmaya açık olduğu muhakkaktır.

Benzer ve sıra dışı diğer bir yoruma göre de annenin çocuğuna babadan daha şefkatli olmasının hikmeti, kadında bulunan suyun/sıvının kalbe yakın olması kalbin de sevginin merkezi olmasıyla izah edilmiştir. Dolayısıyla erkeğin suyunun sırtından yani kalbine uzak bir yerden çıkıyor olması kadına göre daha az sevgiye sahip oluşunun gerekçesi olarak zikredilmektedir. Zira âyette geçen *sulb*^[91] erkeğin sırtı, *terâib* ise kadının göğsüdür ve göğüs kalbin bulunduğu mekândır.^[92] Çocuğun anneye değil de babaya nispet edilmesinin hikmetini de benzer şekilde izah eden müellife göre iki sudan yani anne ve babanın suyundan yaratılan çocuk, kadının suyundan, huy ve yüz güzelliği ile zayıflık ve şişmanlık gibi özelliklerini almakta olup bunlar kişide devam edebilir veya zamanla değişebilir. Bu nedenle çocuk kadına nispet edilmemektedir. Zira kadından çocuğa geçen özellikler ömürlük değildir. Fakat çocuğun hayat devam ettiği sürece değişmeyen kemikleri, damarları, sinirleri gibi onu ayakta tutan özellikleri erkeğin suyundan oluştuğu için, değişmeyen bu sağlam özelliklere yani anneye değil babaya nispet edilmektedir.^[93]

Anne ve babanın, çocuklarına şefkat göstermelerine rağmen, çocuğun anne babasına şefkat göstermemesinin hikmeti ise Hz. Âdem ve Havvâ'nın anne babasının olmayışına bağlanmıştır. Evlatları olduğu için onlarda evlatlarına karşı şefkat oluştuğu halde anne baba şefkati oluşmamıştır.^[94] Bu yorumla müellif, evlatlarda anne babaya karşı şefkat ve merhametin olmadığı şeklinde bir genel durum tespiti yapsa da gerçekte bu şekilde bir genelleme anlaşılır değildir. Çünkü anne ve babaya şefkat ve merhamet göstermeyen evlatların varlığı bir realite olduğu kadar, Allah'ın emri üzere^[95] anne babasına karşı şefkat ve merhamet gösterenlerin varlığı da bir gerçektir.

Müellifin yaşadığı dönemin bir gerçeği gibi görünen ve insanların/erkeklerin hür kadınlardan daha çok cariyeleri istemelerinin hikmeti ise maddiyata dayalı bir bakış açısıyla izah edilerek hür kadınlara mehir verilmesine bağlanmıştır. Alacaklı durumunda olmaları ve insan tabiatının da alacaklılardan hoşlanmaması sebebiyle erkeklerin hür kadınlardan çok cariyelere meylettiği ifade edilmektedir.^[96]

Çocuğun doğduğunda ağlamasının hikmeti olarak hadîs-i şerîfte belirtildiği üzere dünyanın mümin için zindan kâfir için cennet oluşu^[97] ve çocuğun zindana girmesi sebebiyle ağladığı ifade edilmiştir. Müellife göre kâfirin dünyaya geldiğinde müminler gibi ağlaması ise onun dünyadan yani cennetinden çıkarıldığını hatırlaması sebebiyledir. Buna dair diğer bir hikmet de şudur. Peygamber (a.s) şöyle buyurmuştur: "Her doğan fitrat üzere doğar. Sonra anne babası onu Yahûdî,

[90] Zendevistî, *el-Hikmetü'l-halîka*, 52-53.

[91] Târık 86/7.

[92] Zendevistî, *el-Hikmetü'l-halîka*, 65-66. Ayrıca bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 24/354-355.

[93] Zendevistî, *el-Hikmetü'l-halîka*, 53.

[94] Zendevistî, *el-Hikmetü'l-halîka*, 66.

[95] Bakara 2/83, 215; Nisâ 3/36; İsrâ 17/23-25; Ankebût 29/8; Lokman 31/15; Ahkâf 46/15.

[96] Zendevistî, *el-Hikmetü'l-halîka*, 66.

[97] Müslim, "Zühd", 1.

Hristiyan veya Mecûsî yapar.”^[98] Dolayısıyla müminin dünyada çektiği sıkıntı oranında ahirette kendisine verilecek nimet de artarken, cehennemliklerin dünyada karşılaştıkları nimetlerin karşılığı kadar da cehennemde cezaları artacaktır. Müellif, dünyadaki sıkıntıların hikmetlerine dair dile getirilen bu açıklamayı duyan bir Mecûsî’nin Müslüman olduğunu nakletmektedir.^[99]

3.2.2. Hayvanlara Dair Hikmetler

Eserde hayvanlara dair de farklı hikmet örnekleri yer almaktadır. Örneğin en’âm olarak ifade edilen evcil hayvanların farklı renklerde, vahşi/yırtıcı hayvan cinslerinin ise tek renkte yaratılmış olmasının hikmeti müellife göre, sahiplenilmeleriyle ilgilidir. Vahşi hayvanların Allah’tan başka sahibi olmadığı için birinin diğerlerinden ayırt edilmesine de ihtiyaç yoktur. Ancak en’âm türünden olan evcil hayvanları insanlar sahiplendiği için gördüklerinde kendi hayvanlarını tanıyabilsinler diye renkleri farklı farklı yaratılmıştır.^[100]

Karıncaya dair hikmet örneklerinden birinde onların, arpa ve buğdayı ikiye, kişniş tohumunu ise üçe bölerek toprağın altına koydukları ifade edilmiştir. Bunun hikmeti ise arpa ve buğdayın ikiye, kişnişin ise üçe bölündüğünde toprakta filizlenmemesi ve bu bilimsel gerçeğin karıncalar tarafından biliniyor olması ile açıklanmıştır.^[101] Karıncayla ilgili diğer örnekte, Kur’an’da verilen bilgilerden hareketle Hz. Süleyman ve ordularının onları ezeceğini anlayan bir karıncanın diğer karıncaları uyarması ve yuvalarına girmeleri için bağırması^[102] hadisesinde karıncanın bu durumu nasıl fark edebildiği soru olarak yer alır. Müellif, karıncaya hububat tanesini ikiye, kişniş tohumunu da üçe bölerek saklamasını Allah Teâlâ ilham ettiği gibi Süleyman ve ordularının onları ezeceği bilgisinin de ilham edildiğini,^[103] bal arısına vahyetmesinin benzer bir örnek olduğunu ifade etmiştir.^[104]

Zendevistî, hayvanların yaratılışındaki farklılara dair hikmetlere de değinmiştir. Örneğin balıkların dili olmamasının hikmetine dair naklettiği rivâyetlere göre Allah Teâlâ’nın, Âdem’e secde edilmesi emrine karşı çıkıp cennetten kovulan İblis,^[105] göklerde ve yerlerde dolaşarak mahlûkatı Âdem’e karşı kıskırtmıştır. Sonra denizlere yönelmiş ve ilk olarak balıklara, Âdem’in yaratıldığını, onun denizdeki ve karadaki hayvanları avladığını haber vermiş, balıklar da bu haberi ve artık kendileri için suda güven olmadığını denizdeki diğer hayvanlara duyurmuştur. Balıkların dedikodu yapmaması ve Âdem’in denizdeki mahlûklar içerisinde kötülükle anılmaması için onlardan konuşma yetisi alınmıştır ve bu sebeple balıkların dilleri yoktur.^[106]

Müellif, köpek ve kedilerin kendilerine has bazı davranışlarının hikmetleri üzerinde de durmuştur. Örneğin, köpeklerin, yediklerinin haram-helal oluşuna dikkat etmedikleri için kendileri gibi haram yiyenlere saldırmadığı^[107] ifade edilirken, yine kedi ve köpeklerin cima esnasında ortaya koydukları kendilerine has bazı davranışlar da Hz. Nuh’un gemisinde yaşanan bir takım olaylarla irtibatlandırılarak izah edilmiştir.^[108]

[98] Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil *el-Buhârî, Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Muhammed b. Zuheyr b. Nâsır (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1987), “Cenâiz”, 92.

[99] Zendevistî, *el-Hikmetü'l-halîka*, 73-74.

[100] Zendevistî, *el-Hikmetü'l-halîka*, 39-40.

[101] Zendevistî, *el-Hikmetü'l-halîka*, 56.

[102] Neml 27/18.

[103] Zendevistî, *el-Hikmetü'l-halîka*, 56-57.

[104] Nahl 16/68.

[105] Sa'd 38/73-74.

[106] Zendevistî, *el-Hikmetü'l-halîka*, 36-38.

[107] Zendevistî, *el-Hikmetü'l-halîka*, 40-41.

[108] Zendevistî, *el-Hikmetü'l-halîka*, 41-42.

3.2.3. Kâinata Dair Hikmetler

Müellif eserde, kâinata dair bazı bilimsel gerçeklere de atıfta bulunarak hikmet çıkarımları ortaya koymuştur. İlgili yorumların bazıları tutarlı olsa da bir kısmı için bilimsel tutarlılıktan bahsetmek mümkün görünmemektedir.

Örneğin, ayın şeklinin eksilip artmasına rağmen güneşin görünüş itibariyle şeklinin yuvarlak ve sabit kalmasındaki hikmet, işârî bir yorum ve rivâyetle izah edilmiştir. Buna göre, güneş her gece arşın altına yükselip Allah Teâlâ'ya secde etmekte ve bu sebeple yuvarlaklığı aynı kalmaktadır. Ay ise on dört geceyi tamamladıktan sonra arşın altına yükselip Allah Teâlâ'ya secde etmektedir. Sonra sıranın bir ay süreyle kendisine gelmemesine üzülen kederden erimeye/eksilmeye başlar ve neticede gördüğümüz gibi bir aylık sürenin sonuna kadar eksilir. Daha sonra hilal şekline geldiğinde her gece sevinerek artar, tam ve kâmil olduğunda ise Allah Teâlâ'ya tekrar secde eder.^[109] Bu durumun hikmetine dair yer verilen ve daha makul görünen izaha göre ise Allah Teâlâ âyette ifade edildiği üzere^[110] yılların sayısını ve hesabı bilmeyi güneşe değil ayın evrelerine bağlamıştır. Eğer ayın şekli sürekli yuvarlak olsaydı insanlar yılları ve ayları bilme konusunda şüpheye düşerlerdi. Bu nedenle ayı tek bir hal üzere bırakmamıştır.^[111]

Gece ve gündüzün mahiyeti ile onların cennete veya cehenneme ait oluşları hakkında nakillerde bulunan müellife göre gündüz cehennemden, gece ise cennettendir. Çünkü Allah Teâlâ cenneti aydınlık yaratmış ancak orada küçük bir karanlık kalmıştır. Sonra Allah Teâlâ meleklerle o karanlığı oradan çıkarmalarını emretmiş ve o karanlıktan gece yaratılmıştır. Bu sebeple karanlıkta cennetin bir alameti vardır zira bütün rahatlamalar gecededir. Gündüzü ise cehennemden/cahîm yaratmıştır. Çünkü Allah Teâlâ cehennemi/cahîmi karanlıktan yaratmış ancak orada küçük bir aydınlık kalmış, ondan da gündüz yaratılmıştır. Gündüzde de cehenneme ait bir delil vardır ki o da; şiddetli zorlukların, yorgunluğun, çalışmanın, düşmanlıkların, sınır ihlallerinin, kisasın, bütün kuralların; evcil hayvanların, yük hayvanlarının, kuşların hepsinin zorluk içine düşmesinin gündüz vaktinde oluşudur. Gece olduğunda hepsi rahatlamaktadır.^[112]

3.3. Kelâmî Konular ve İlâhî Fiillerde Hikmet

Daha önce de ifade edildiği üzere eserde kelâm ve îtikâdî alana dair hikmetlere daha çok yer verilmiştir. Konuyla ilgili soru ve cevapların eserde ağırlıklı olması, ilgili dönemde bu tür konuların daha çok tartışıldığını düşündürmektedir. İçerik itibariyle teferruatlı değil daha basit konuların ele alınmış olması da eserin halka hitap eden yönünü göstermektedir. Yine bu konular içerisinde kader ve kaza meselesi eserin öne çıkan konularındandır.

Örneğin kader ve kazaya inandığımız halde yaptıklarımızdan sorumlu tutulup kınanmamızın hikmeti, Hz. Âdem'in yasak ağaçtan yemesi, bunun Allah'ın kazası ve kaderi olduğu dolayısıyla bu olayın ardından bütün cennet ehline melâmet/kınamanın gerçekleşmesi şeklinde izah edilmiştir. Kaza ve kader inancının, tedbire ve sorumluluğa engel olmadığı, ilgili âyetten^[113] hareketle Hz. Peygamber'in hayatından örnekle açıklanırken, konuyla ilgili Hz. Eyyûb'un rahatsızlığı esnasında kendi iradesiyle vücuduna koyduğu bir kurtçuk ve bunun neticesinde acı çekmesinden bahseden rivâyetler de nakledilmiştir.^[114] Ancak Eyyûb peygamberin başına gelenleri bir ceza olarak değil, peygamber olması sebebiyle, içindeki sabır ve teslimiyetin ortaya çıkartılıp mahlûkatın görmesi

[109] Karşılaştırma için bk. Ebu'l-Hasan Mukâtil b. Süleyman b. Beşîr, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Ahmed Ferîd (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2003), 3/86.

[110] Yunus 10/5.

[111] Zendevistî, *el-Hikmetü'l-ḥalîka*, 47-48.

[112] Zendevistî, *el-Hikmetü'l-ḥalîka*, 69.

[113] Tevbe 9/51.

[114] Zendevistî, *el-Hikmetü'l-ḥalîka*, 38-39.

ve Hz. Eyyûb'un derecesinin yükseltilmesi amacıyla yapıldığına dair görüş^[115] daha isabetli bir yaklaşım gibi görünmektedir.

Hız. Musa'nın yaşadığı benzer bir durum da konuyla ilgili diğer bir örnek olarak aktarılmıştır. Buna göre karnının ağrması sonunda ne yapacağını bilemeyen Hız. Musa, halini Allah'a şikâyet eder ve Allah Teâlâ ona helile ağacının meyvesinden yemesini söyler. O meyveden yiyen Hız. Musa şifa bulur ancak ilerleyen zamanlarda tekrar karnı ağrır ve Allah'a dua etmeksizin helile ağacının meyvesini yer. Fakat karnının ağrısı daha fazla artar ve durumu rabbine arz eder. Allah Teâlâ da ona, ilkinde kendisine dua ettiği için şifasını verdiğini sonrakinde ise şifayı Allah'tan istemek yerine meyveden beklemesi sebebiyle meyveyi ona ceza kıldığını söyler. Çünkü hüküm vermek sadece Allah'a aittir ve onun dışında hüküm verenin hükmü de geçersizdir.^[116]

Zendevisî, fakih olarak zikrettiği hocası Ebû Hafs Muhammed b. Ahmed Zâhid es-Sefkerderî'den (öl. 4./11. yüzyılın ikinci yarısı) nakille^[117] Hız. Ebûbekir'in ilk halife, Hız. Ali'nin de dördüncü halife oluşunun hikmetini, onların İslâm'a ilk davet edildiklerinde ortaya koydukları davranışlar üzerinden açıklamıştır. Hız. Ebûbekir'in hiçbir delil veya zaman istemeden İslâm'ı hemen kabul ettiği, Hız. Ali'nin ise babasından izin almak için dört adım atıp sonra pişman olup geri dönerek Müslüman olduğu ve attığı bu dört adım nedeniyle dördüncü halife olduğu yorumu yapılmıştır.^[118]

Allah'ın fiillerindeki hikmetlere dair sorularda, kulların iyi veya kötü olduğunu bildiği halde Allah'ın onlar için yol tayin etmesinin hikmeti, Allah'ın şefkati ve Muhammed (a.s) ümmetine karşı merhametini ortaya çıkarmak olarak ifade edilmiştir. İlave olarak buradaki hikmet, mahlûkattan hiç kimsenin ümmet-i Muhammed'in halini bilmemesi, sadece Allah'ın bilmesidir.^[119] Benzer bir durum da Allah Teâlâ'nın, kulun dünyadan mümin veya kâfir olarak ayrılacağını bildiği halde kabirde soru sorulmasıdır. Müellif, ilgili ayetlerden hareketle^[120] Allah Teâlâ'nın gayba dair bilgisinin melekler tarafından anlaşılması amacıyla kabirde soru sorulduğu sonucuna ulaşmaktadır.^[121]

İlâhî fiillerdeki hikmete dair en kapsamlı soru ve cevap Allah Teâlâ'nın bu dünyayı neden yarattığına dairdir. Kaynak verilmeksizin aktarılan rivâyetlerde özetle üç hikmetten bahsedilmiştir. Bunlardan ilki, Allah Teâlâ'nın ezeli bilgisiyle dünyayı yaratacağını biliyor olması ve yaratarak önceki bilgisine uygun hareket etmesi, diğeri; gücünün ortaya çıkarılması, üçüncüsü ise puta tapanlarla Allah'a inananların ortaya çıkartılmasıdır.^[122]

3.4. Bazı Fikhî Konularda Hikmet

3.4.1. Abdesti Bozan Şeyler

Zendevisî, göz, burun ve ağızdan çıkan sıvıların abdesti bozmayıp, insanın önünden ve arkasından çıkan sıvıların abdesti bozmasındaki hikmeti, Hız. Âdem'in cennette yaşadığı bir olaya bağlamıştır. Buna göre yasak ağaçtan yedikten sonra Hız. Âdem üzülüp ağlamış ve bu nedenle gözünden, ağzından, burnundan ve kulağından akıntı olmuştur. Bunlar hades/abdesti bozmamıştır çünkü cennet hades yeri değildir. Dünyaya indirildiğinde ise büyük abdest bozup ve bevletmiştir ki bunlar hades olmuştur. Çünkü dünya baştan sona hades yeridir.^[123]

[115] Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 8/30.

[116] Zendevisî, *el-Hikmetü'l-ḥalîka*, 67-69.

[117] Diğer eserlerinde de fakih ifadesiyle hocası es-Sefkerderî'yi kastettiğine dair bk. Uulu, *Buharalı Alim Zendevisî'nin Ravzatü'l-Ulemâ Adlı Eseri Çerçevesinde Hanefî (Mâtürîdî) Gelenek*, 54-55.

[118] Zendevisî, *el-Hikmetü'l-ḥalîka*, 53-54.

[119] Zendevisî, *el-Hikmetü'l-ḥalîka*, 40.

[120] Bakara 2/30; A'raf 7/172.

[121] Zendevisî, *el-Hikmetü'l-ḥalîka*, 72-73.

[122] Detaylı bilgi için bk. Zendevisî, *el-Hikmetü'l-ḥalîka*, 57-58.

[123] Zendevisî, *el-Hikmetü'l-ḥalîka*, 64-65. Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/528.

3.4.2. Hayz

Kadının hayız yaşamasındaki hikmeti de benzer bir örnekle izah eden müellif, Hz. Havvâ'nın yasak ağaçtan yedikten sonra elinin çizildiğini ve elinden çıkan kanı bu ağacın yapraklarıyla sildiğini sonra ağacın, kendisini kirlettiği için Hz. Havvâ'ya, Allah'ın onu kirletmesi için beddua ettiğini bu nedenle de Allah'ın kadına hayız yaşaması hükmünü verdiğini söylemektedir.^[124]

3.4.3. Hayızlının Namazı ve Orucu

Kadınların hayız yaşaması durumunu bu şekilde izah eden müellif, hayızlı iken tutamadıkları orucu kaza edip namazı kaza etmemelerini, naklettiği şu hâdiseye bağlamaktadır. Hz. Âdem ve Havvâ dünyaya indirildiklerinde Allah Teâlâ onlara on rekât namazı ve her ayın *eyyâm-ı biyd*^[125] günlerinde üç gün orucu emretmiştir. Havvâ annemiz ilk defa hayız olup bu durumu Hz. Âdem'e haber verdiğinde o, Allah Teâlâ'dan bu konuda bir emir bekleyeceklerini söylemiş, sonrasında hayz kanından temizlenene kadar namazı terk etmesi gerektiğine dair emir gelmiştir. Hz. Havvâ'nın ikinci defa hayz oluşu, *eyyâm-ı biyd* günlerine denk gelmiş ve Havvâ Hz. Âdem'e konuyu tekrar sorduğunda, Hz. Âdem, Allah Teâlâ'dan bu konuda bir emir beklemek yerine bir öncekinde namaz konusunda yaptığının aynısını yapmasını ve orucu terk etmesini söylemiştir. Bunun üzerine Allah Teâlâ Hz. Âdem'e, Havvâ'nın tutamadığı oruçları kaza etmesini fakat namazları kaza etmemesini vahyetmiştir. Çünkü orucun terkedilmesi Hz. Âdem'in verdiği bir hükümdür. Namazın terki ise Allah Teâlâ'nın hükmüdür. Buna göre Allah Teâlâ, Hz. Âdem'in verdiği hüküm sebebiyle Hz. Havvâ'yı orucun kazasını yapmakla cezalandırmış ve bu vesileyle kulların, kulun hüküm verme yetkisi olmadığını, emrin de hükmün de kazanın da yalnız Allah'a ait olduğunu bilmelerini murat etmiştir.^[126]

3.4.4. Hırsızın Elinin Kesilmesi

Eserde, Allah katında mümin, dünya ve içindekilerden daha değerli olduğu halde 10 dirhem veya kıymetinde bir şey çaldığında eli kesilmesinin^[127] hikmeti sorgulanmış ve buna dair iki farklı yaklaşım sunulmuştur. İlkine göre mümin özünde ayıpsız olduğu halde hırsızlık yaptığında ayıplı hâle gelmekte ve kendisinden ayıbın giderilmesi için eli kesilmektedir. İkincisine göre ise insanlara verilen organlar kendisine emanettir. Buna riâyet edilmediğinde geri alınacağı kendisine söylenmiştir. Buna göre, hırsızlık yaparsa elini,^[128] bir canı kasten öldürürse bütün bedenini,^[129] Müslümanların yolunu keserse elini ve ayağını zayı etmiş olur^[130] ve bu yaptığından dolayı kanı, diğer Müslümanlara helal olur.^[131]

3.5. Tefsir Mahiyetindeki Hikmetler

Zendevistî, bazı âyet ve hadislerde ifade edilen durumların hikmetleri üzerinde de durmuştur. Âyet tefsiri mahiyetindeki bu yorumlarda tefsir kaynaklarında yer alan görüşlerden istifade edilmiş ancak kaynak belirtilmemiştir. Örneğin bir âyette Şeytan'ın tuzağının zayıf,^[132] kadının

[124] Zendevistî, *el-Hikmetü'l-ḥalîka*, 67. Ayrıca bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/529-530; İmâdu'd-dîn Ebû'l-Fidâ İsmail İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Âzîm*, thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419), 1/114.

[125] Hicri ayların 13, 14 ve 15. geceleri için kullanılan ve "aydınlık günler" anlamına gelen *eyyâm-ı biyd* günlerinde oruç tutulması tavsiye edilmiştir. (bk. Buhârî, "Savm", 60; Ebû Dâvûd, "Savm", 68; Tirmizî, "Savm", 54).

[126] Zendevistî, *el-Hikmetü'l-ḥalîka*, 68.

[127] Mâide 5/38.

[128] Mâide 5/38.

[129] Nisâ 4/92-93.

[130] Mâide 5/33-34.

[131] Zendevistî, *el-Hikmetü'l-ḥalîka*, 42. El kesme cezasındaki farklı hikmetlere dair yorumlar için bk. Süleyman Uludağ, *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 195.

[132] Nisâ 4//76.

tuzağının ise büyük olduğu^[133] vurgulanmıştır. Bahsedilen bu durumun hikmetlerini sorgulayan müellife göre, şeytanın tuzağı, Allah'la ilgili yani Allah'a karşı yapıyor olması sebebiyle ve Allah'ın kudreti açısından zayıf,^[134] kadının tuzağı ise yaratılmışlarla ilgili olduğundan, yaratılmışların gücü açısından büyüktür.^[135]

Vahyin nüzûlü de müellifin yer verdiği konular arasındadır. Vahyin geliş hikmetleri hakkında değerlendirmelerde bulunan müellif bu doğrultuda üç hikmet zikretmektedir. Birincisi önceki kavimlerden haber verme, ikincisi kıyamet, cennet cehennem, hesap, münker-nekir gibi konularda gelecekte haber verme, üçüncüsü de kâfirlerin imanı kabul etmeme ve yalanlama gibi inkârlarının açıklanmasıdır. Son maddeyi örneklerle açıklayan müellif, imanı: mecbûr, ma'sûm, âriye ve mütetâbi şeklinde dört kısma ayırmış ve âyetlerle örneklemiştir. Buna göre mecbûr iman; meleklerin imanıdır. Allah Teâlâ onları herhangi bir külfet ve meşakkat olmaksızın kulluk için yaratmış olup âyetle bu durum ifade edilmiştir.^[136] Ma'sûm iman ise peygamberlerin imanı olup Allah Teâlâ onları yaratmış sonra risalet için seçmiş ve onları ahlaklı kılmıştır.^[137] İmân-ı âriye ise; imandan sonra dinden dönmektir ki âyetle bu konuda uyarılar yer almaktadır.^[138] Mütetâbi iman ise müminlerin imanı olup onlar için mükâfatlar zikredilmiştir.^[139]

Tefsiri ve hikmeti hakkında değerlendirmelerin yer aldığı diğer bir âyet de Allah Teâlâ'nın Peygamberimize salât etmemizi emrettiği Ahzâb suresi 56. âyetidir ki şöyle buyrulur: "Allah ve melekler peygambere salât ediyorlar. Ey iman edenler! Siz de ona salât ve selâm edin."^[140] Âyetle salât ve selâm etmemiz emredildiği halde bizlerin: "Allah'ım Muhammed'e (s.a.s) salât et."^[141] diyerek Allah'ın ona salât etmesini istememizdeki hikmete değinen müellif, ayıplı olan insanoğlunun, temiz olan peygambere salât edemeyeceği, bunu ancak temiz olan Allah'tan isteyebileceği şeklinde ifade etmiştir.^[142]

Hz. Peygamber'in geçmiş ve gelecek günahlarının bağışlanmasından bahseden âyetteki^[143] hikmetler üzerinde duran müellif, Hz. Peygamber'in günahının ne olabileceğine dair değerlendirmelerde bulunmuştur. Küçükken çocukların onu oyun oynamak için çağırdığında onun hemen onlara katılmasını ancak kısa bir süre sonra pişman olmasını peygamberimizin zellesi olarak zikretmiştir.^[144] Konuyla ilgili diğer bir yoruma göre ise peygamberin önceki günahı, atası Hz. Âdem'in günahı, sonraki günahı ise ümmetinin günahlarıdır. Allah Teâlâ ümmetin günahlarını bağışlamış ve Hz. Peygamber'e vermiştir.^[145] Dünyaya ait iki zelle olan Hz. Âdem'in ve ümmetin günahlarının neden Hz. Muhammed'e izafe edildiği ise onun, yaratılmışların efendisi, emiri ve şefaâtçisi olmasıyla izah edilmiştir. Dolayısıyla bütün mahlûkat tebaadır, tebaadan hâsıl olan günah ise emire izafe edilir.^[146]

Allah Teâlâ Hz. Âdem'i yaratacağını meleklerle haber verdiğinde melekler insanoğlunun yer-yüzünde fesat çıkartacağını söylemişlerdir:

[133] Yûsuf 12/28.

[134] Benzer değerlendirmeler için bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, 3/262.

[135] Zendevisî, *el-Hikmetü'l-halîka*, 67.

[136] Enbiyâ 21/20.

[137] Âl-i İmrân 3/33.

[138] Âl-i İmrân 3/106.

[139] Enfal 8/4. Zendevisî, *el-Hikmetü'l-halîka*, 61.

[140] Ahzâb 33/56.

[141] اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ

[142] Zendevisî, *el-Hikmetü'l-halîka*, 67.

[143] Fetih 48/2.

[144] Müellif, Meryem 19/12. ayetinden hareketle, Yahya (a.s) ile ilgili de benzer bir olayı hatırlatmaktadır. Zendevisî, *el-Hikmetü'l-halîka*, 71.

[145] Duhâ 93/5. Benzer değerlendirmeler için bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, 9/292.

[146] Zendevisî, *el-Hikmetü'l-halîka*, 71-72.

“Hani rabbın meleklere, ‘Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım’ demişti. Onlar, ‘Biz seni övgü ile tesbih ederken ve senin kutsallığını dile getirip dururken orada fesat çıkaracak ve kan dökecek birini mi yaratacağın?’ dediler.”^[147] Meleklerin, Âdemoğlunun yeryüzünde fesat çıkaracağını nasıl bildikleri üzerinde duran müellif, yeryüzünün velâyetinin yedi bin yıldır cinlerin babası ve onun oğullarına ait olduğunu, onların yeryüzünde fesat çıkarttıklarını, meleklerin de buna itibar ederek cinlerin çocuklarıyla Âdemoğullarını kıyasladıklarını ifade etmiştir.^[148]

İmanın, Allah Teâlâ’nın bir lütfu olduğunu ifade eden: “Kuşkusuz sen istediğini hidâyete erdiremezsin. Ama Allah dilediğini hidâyete erdirir.”^[149] âyeti ile Hz. Peygamber’in: “Allah, malı sevdiğine de sevmediğine de verir fakat imanı sadece sevdiğine verir”^[150] sözünün hikmeti üzerinde duran müellif özetle, imanın bir hediye oluşu ve hediyenin sevgiyle ilgili olmasından dolayı sevilen kişiye verileceği, seilmeyene verilmeyeceğini söylemiştir. Kâfire iman verilmesi, adaletsizlik değildir. Allah’tan adaletsizlik sadır olması da mümkün değildir. Fakat apaçık deliller ortaya çıktıktan sonra imanı kabulden imtina ettiği durumda kuldan bir hakkı engellemesi caizdir. Bu sebeple kul için ceza ve kınama gerekli hale gelir. Ancak iman, âyetle ifade edildiği üzere mümin kişi için Allah’ın bir lütfudur ve dilediğine verir.^[151]

Hz. Peygamber’in: “Benim gözlerim uyur kalbim uyumaz.”^[152] ifadesindeki hikmet üzerinde duran müellif, onun, açık bir abdestsizlik durumu olmadığı sürece uyuduktan sonra abdestini yenilemediğini ifade etmiştir. Bir rivayete göre, Hz. Peygamber ve ashabı Tebük gazvesi dönüşünde bir vadide konakladıklarında uyanamamış ve sabah namazını kaçırmıştır.^[153] Hz. Peygamber’in yukarıdaki sözü ile çelişir gibi duran bu durumun izahı ve hikmeti şu şekilde yapılmıştır: Uykunun onlara ağır gelmesi ve uyanamamalarının sebebi Hz. Peygamber’in, işini Allah’a değil kendisi gibi bir yaratılmış olan Bilal’e havale ederek itimat etmesidir. Bilal (r.a) ise uyumayacağını zannetmiş ve “inşallah” demeyip nefsine güvenmiş bu nedenle de kınanmıştır. Müellife göre Allah Teâlâ, işin kendisine havale edilip güvenilmesi halinde onları koruyup namaza da kaldıracığını, işi bir yaratılmışa havale ederek hata ettiklerini hatırlatmak istemiştir. Yusuf suresinde ifade edildiği üzere benzer bir durum Ya’kûb (a.s) tarafından yaşanmıştır. Ya’kûb (a.s), Yusuf’u kardeşlerine emanet etmiş, onlar da onu kaybetmişlerdir.^[154] Ancak diğer oğlu Bünyamin’i yaratıcısına havale ettiğinde ise^[155] Allah Teâlâ Bünyamin’i Yusuf (a.s) ile beraber geri döndürmüştür. Bunun hikmeti ise bir yaratılmışın kendi gibi başka bir yaratılmışa güvenip işini teslim etmesinin uygun olmadığının, yaratılmışın, işlerini ancak yaratana teslim etmesi gerektiğinin bilinmesidir.^[156]

3.6. Hikmetli Davranış Örnekleri ve Öğütler

Zendevistî, eserini yaratıcıya ve insana ait fillerin hikmetine dair tespitler ve açıklamalar üzerine kurgulamış ancak zaman zaman hikmetli davranış örneklerine ve tavsiye türünden olaylara yer vermiştir. Bunları da ayrı bir başlık altında değerlendirmeyi uygun görüyoruz.

[147] Bakara 2/30.

[148] Zendevistî, *el-Hikmetü'l-ḥalîka*, 73. Benzer rivayetler için bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/450-460.

[149] Kasas 28/56.

[150] Hâkim en-Nisâbü’rî, *el-Müstedrek ale’s-sahîhayn*, thk. Mustafa Abdulkadir Ata (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 1990), 1/88, 4/182.

[151] Cum’a 62/4. Bk. Zendevistî, *el-Hikmetü'l-ḥalîka*, 54-55.

[152] Buhârî, “Teheccüd”, 16; Ebû’l-Huseyn b. Haccâc Müslim, *Sahîhu Müslim* (İstanbul: el-Mektebetü’l-İslâmiyye, ts.), “Müsâfirûn”, 125; Ebû Dâvûd, “Tatavvu”, 26; Tirmizî, “Mevâkîf”, 208.

[153] Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer el-Vâkidî, *Meğâzî*, thk. Marsden Jones (Beyrut: Dâru’l-A’lemî, 1989), 3/1015, 1016.

[154] Yûsuf 12/13.

[155] Yûsuf 12/64.

[156] Zendevistî, *el-Hikmetü'l-ḥalîka*, 63-64.

Örneğin bir kişiye tasarlayarak zarar vermenin kötülüğü,^[157] rabbini tanıyan kimsenin kendisini de tanıyacağı, peygamberi tanıyanın onun sünnetini tam olarak yerine getireceği, kendini tanıyan kişinin kendini günahlardan koruyacağı, malı tanıyan kimsenin haram mal biriktirmeyeceğinden bahseden nakillere yer verilmiştir.^[158] Müellif, haramların insan için ne kadar tehlikeli ve zararlı olduğuna dair tespitlerine de yer vermiştir. Bu doğrultuda Hz. Âdem'in cennetteki ağaçtan yedikten sonraki süreci değerlendirmiştir. Buna göre, yasak olduğu halde yediği şey, kıyamete kadar öldürücü bir sıvı zehir haline gelmiş ve zehirin kökeni de bu olay olmuştur. Yine kendisinde bundan kaynaklı bir kuvvet oluşmuş ve tevbe ettikten sonra Havvâ ile yaptığı cimadan Kâbil dünyaya gelmiş ve kardeşi Hâbil'i öldürmüştür. Dolayısıyla yenilen bir haramın zararının uzun zamanlar sonra ortaya çıktığı şeklinde değerlendirmeler yapılmıştır.^[159]

Diğer din mensuplarıyla ilişkilere ve onların îtikâdî yönelişlerine dair de tavsiyeler ve yönlendirmelere de yer verilen eserde, Müslümanların Hristiyanlarla, Yahudilerle ve Mecusilerle karşılaştıklarında kendilerine sorulabilecek muhtemel sorular, ilgili ayetlerden^[160] hareketle cevaplandırılmıştır.^[161]

3.7. Hikmet Dışında Kalan Soru ve Cevaplar

Bu başlık altında zikrettiğimiz konular, öncekilere nazaran daha çok ilim meclislerinde gündeme gelebilecek sorular gibi durmaktadır. Müellifin, eseri yazarken hem bulunduğu ilim meclislerinde hem de içinde yaşadığı halkın dilinde dolaşan sorulara cevaplar vererek katkıda bulunmayı amaçladığını söylemek mümkündür.

Özellikle kelâmî konularla alakalı olan bu sorular incelendiğinde daha çok Allah ile kul arasındaki farkların yerleştirilmeye çalışıldığı ve kulların Allah hakkındaki yanlış ya da eksik bilgilerinin tashih edilmeye çalışıldığı anlaşılmaktadır.

İlâhî iradeye vurgu yapılan bir soruda Allah Teâlâ'nın istemediği halde emrettiği ve istediği halde emretmediği şeyler sorulmuştur. Buna göre İblis'in Âdem'e secde etmesini emretmiş ancak gerçekte bunu istememiştir. Zira Allah isteseydi İblis (mecburen) secde ederdi. Hz. Âdem'in cennetteki yasak ağaçtan yemesini istemiş fakat emretmemiştir. Allah Teâlâ onun yemesini istemiştir çünkü eğer istemeseydi o yiyemezdi. Meleklerin Âdem'e secde etmelerini de hem istemiş hem de emretmiştir, onlar da bu emre uyarak secde etmişlerdir.^[162] Benzer konudaki diğer soru ve cevaplarda; müminlerin cennette, kâfirlerin de cehennemde ebedi kalacaklarını ve bu konuda aralarında ne gibi farkların bulunduğu,^[163] ilmin imandan önce geldiği^[164] ve buna dair delil mahiyetindeki âyetler,^[165] akıl ve haber ile Allah'ın nasıl tanınacağı,^[166] âlim sıfatının hem Allah hem de kullar için kullanıldığı ve arasında ne gibi farkların bulunduğu,^[167] Allah'ın da^[168] kulların da tek oluşu ve bu durumun nasıl anlaşılması gerektiği,^[169] kişinin başkasının günahından dolayı

[157] Zendevistî, *el-Hikmetü'l-ḥalîka*, 48-49.

[158] Bk. Zendevistî, *el-Hikmetü'l-ḥalîka*, 67.

[159] Zendevistî, *el-Hikmetü'l-ḥalîka*, 70-71. Karşılaştırma için bk. Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 2/305.

[160] Saff 61/6; Araf 7/157.

[161] Bk. Zendevistî, *el-Hikmetü'l-ḥalîka*, 55-56.

[162] Zendevistî, *el-Hikmetü'l-ḥalîka*, 70.

[163] Zendevistî, *el-Hikmetü'l-ḥalîka*, 65.

[164] Zendevistî, *el-Hikmetü'l-ḥalîka*, 65.

[165] Muhammed 47/19.

[166] Zendevistî, *el-Hikmetü'l-ḥalîka*, 43.

[167] Zendevistî, *el-Hikmetü'l-ḥalîka*, 43-44.

[168] Şûrâ 42/11.

[169] Zendevistî, *el-Hikmetü'l-ḥalîka*, 44.

hesaba çekilmeyeceği,^[170] kulun Allah'ın kazası dışında bir amel işleyemeyeceği,^[171] imanın gizli ve açık oluşu ile buna dair deliller,^[172] dinin ve imanın tefsiri,^[173] sabreden fakir ile şükreden zengin arasındaki üstünlük,^[174] cennetliklerin cennette uyumayacağı,^[175] namazın imandan ve amelden bir parça oluşu^[176] ve Hz. Peygamber'in sadece müminlere veya kâfirlere değil bütün insanlara gönderildiği ve son peygamber oluşu^[177] Allah lafzındaki hikmetler ve bu lafzın kullanımına dair izahlar^[178] ile *salât/namaz* kelimesinin "rahmet"^[179] manasından hareketle Allah'a ulaşmak için vesile oluşu^[180] gibi konular delilleriyle birlikte ele alınmaktadır.

Son olarak Hz. Peygamber'in emrettiği fakat yapamadığı sünnetlere dair bir soruyu gündeme getiren müellif; sünnet olmak, anne babaya iyilik etmek ve ezan okumak gibi sünnetleri Hz. Peygamber'in yapamadığını ifade etmiştir. Buna göre sünnetli doğduğu için sünnet olmamış, reşit yaşında iken anne babası vefat ettiği için onlara iyilik yapma fırsatı bulamamış ve ezan okurken "Eşhedü enne Muhammeden rasûlullah" dediğinde kafirler: "Muhammed kendi peygamberliğine kendi şahitlik ediyor" diyecekleri için ve "Hayye ale's-salâh" ifadesini söylediğinde namaza gitmek farz, gitmemek ise isyan anlamına geleceğinden ezan okumamıştır.^[181]

Sonuç ve Değerlendirme

İnsanoğlunun varoluşundan itibaren dînî ya da dünyevî konularla ilgili merak edip sorguladığı hikmet konusu İslâmî ilimlerin hemen her alanında yer bulmuş ve zaman içerisinde ciddi çalışmalar yapılmıştır. İlâhî hüküm ve fiillerin hikmetleri de bahsi geçen eserlerde tartışılmış, gerek akıl gerekse de nakil vasıtasıyla bu konularda hikmet tespitleri yapılmıştır.

Hikmete dair en eski müstakil eserlerden olan *el-Hikmetü'l-ḥalîka* adlı eserin müellifi Ebû Ali el-Hüseyin b. Yahya ez-Zendevistî Hanefi fakihi olarak bilinmekle beraber, kaynaklarda hakkında detaylı bilgiler yer almamaktadır. On civarındaki eserlerinden bir kısmı günümüze ulaşmış ancak önemli kısmı da ulaşamamış sadece kaynaklarda zikredilmiştir. Çalışma konumuz olan risale ise müellifin günümüze ulaşan eserlerinden olup, hikem literatürüne kadim bir katkı olarak yerini almıştır.

el-Hikmetü'l-ḥalîka, kaynaklarda *Risâle fî Hikmeti'l-ilâhiyye*, *Mesâil*, *el-Es'ile ve'l-ecvibe fî'l-hikme*, *el-Hikme fî'l-ḥalîka* isimleriyle de anılmaktadır. Yakın zaman kadar yazma halinde olan eser tahkik edilerek yayımlanmış ve ilgililerin istifadesine sunulmuştur. Kur'an'daki pek çok âyete doğrudan ya da dolaylı olarak temas edilen eserin içeriğinde peygamber kıssaları, yaratılış, fikhî konular, insan ve insanlar arası ilişkiler, kul-Allah ilişkisi, Allah'ın fiilleri ve sıfatları, kader-kaza, hayvanlar, ahiret gibi pek çok konudaki hikmetlere yer verilmiştir. Mevzu bahis konulardaki hikmete dair çıkarımlarda aklın ön planda olması ve kaynağı belirsiz rivâyetlere yer verilmesi nedeniyle eserin eleştiriye açık yönleri de bulunmaktadır. Bu doğrultuda eserle ilgili zikredilebilecek en önemli eksiklik, meçhul (kîle) sîgasıyla yapılan ve neredeyse hiçbir kaynağa atıf yapılmadan nakledilen rivâyetlerdir. Bunun

[170] Zendevistî, *el-Hikmetü'l-ḥalîka*, 46.

[171] Zendevistî, *el-Hikmetü'l-ḥalîka*, 61.

[172] Zendevistî, *el-Hikmetü'l-ḥalîka*, 43.

[173] Âl-i İmrân 3/19. Zendevistî, *el-Hikmetü'l-ḥalîka*, 47.

[174] Hicr 15/2. Zendevistî, *el-Hikmetü'l-ḥalîka*, 62.

[175] Zendevistî, *el-Hikmetü'l-ḥalîka*, 60-61.

[176] Zendevistî, *el-Hikmetü'l-ḥalîka*, 42.

[177] Zendevistî, *el-Hikmetü'l-ḥalîka*, 58-59.

[178] Zendevistî, *el-Hikmetü'l-ḥalîka*, 47.

[179] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 14/464-465.

[180] Zendevistî, *el-Hikmetü'l-ḥalîka*, 43.

[181] Zendevistî, *el-Hikmetü'l-ḥalîka*, 62-63.

yanında işârî yorumlar ve farazî olaylar da eserdeki eleştiri noktalarındandır. Tertip açısından eserde konu bütünlüğü ve tasniflerin olmaması ciddi bir eksiklik olarak görünmektedir. Zira kelamdan tefsire fıkhıtan tasavvufa pek çok konu yer almasına rağmen, konular, ilgili ilim dallarının yöntemlerinden ziyade daha çok tasavvufi bakış açısıyla, kaynağına ve güvenilirliğine dikkat edilmeyen rivâyetler üzerinden ya da tamamen aklî değerlendirmelerle sunulmaktadır. Aynı şekilde eserde herhangi bir tasnif yapılmaması önemli bir eksiklik olarak görünmektedir. Soru cevap şeklinde bir yöntemle ve tamamen karmaşık bir sırayla verilen olaylar ve bunlara dair hikmetler, eseri konu bütünlüğünden uzaklaştırmaktadır. Cevapların genellikle “kîle/denildi ki” ifadesiyle başlıyor olması, müellifin ilgili cevapları başka bir kaynaktan veya hocadan aktardığı ya da imla ettiği izlenimini vermektedir. Ancak hocalarından sadece fakih künyesi ile anılan Ebû Hafs Muhammed b. Ahmed Zâhid es-Sefkerderî’den ve Ebû’l-Fadl künyesiyle de Muhammed b. el-Fadl el-Kemârî’den de isim zikrederek birkaç yerde atıfta bulunmuştur. Eserin genel yapısına bakıldığında, ilgili dönemde halk arasında gündem olan bazı konulardaki hikmetlere dair tespitler ile hikmet dışında kalan bazı sorulara verilen cevapların bir araya getirilip halkın istifadesine sunulması şeklinde bir gaye sezilmektedir. İtikâdî alana dair soruların cevapları incelendiğinde Mâtürîdî çizgisi, fikhî konularda ise Hanefî mezhebinin görüşlerinin esas alındığını söylemek mümkündür.

Eserin, Kur’an’da geçen pek çok konuya yer vermesi ve âyetlerin gerek metin ve gerekse içeriklerinden hareket etmesi sebebiyle bir nevi tefsir özelliği taşıdığı da söylenebilir. Ancak özellikle rivâyet tefsirlerinde bir görüş olarak aktarılan rivâyetlerin, herhangi bir değerlendirme yapılmaksızın verilmesi nedeniyle yöntem açısından rivâyet tefsirlerinden ayrıldığı söylenebilir.

Aklî merkezli hikmet çıkarımlarının ve kelâmî konuların ağırlıklı olarak işlendiği eser, ilgili dönemde kelâma dair tartışma ve soruların da yoğun bir şekilde toplumun gündeminde olduğuna dair bir çıkarım yapmamıza olanak sağlamaktadır. Yahûdî, Hristiyan ve Mecûsîlerle karşılaştığında bir Müslümanın hareket tarzının ve muhtemel sorulara vereceği cevapların ne olması gerektiğine dair bilgilendirmelerden hareketle, farklı din mensuplarıyla yakın ilişkiler içerisinde bulunduğu ya da en azından bu ihtimallerin her zaman var olduğu bir ortamdan bahsedilebilir. Özellikle kıssalar ve yaratılış konularına dair hikmetlere fazlaca yer verilmiş olmasından da halk arasında bu kıssaların anlatıldığı ve bilindiği şeklinde bir sonuç çıkarmak mümkündür. Bir diğer husus da peygamberlerin hayatlarına dair nakledilen rivâyetlerdir. Bahsi geçen nakillerde peygamberler hakkında, onları küçük düşürücü, hata yapan ve cezalandırılan sıradan insanlar olarak gösteren ve kaynağı belirsiz israiliyyât türü rivâyetlerin varlığı da Ehl-i kitapla iletişimin var olabileceğini düşündürmektedir. Bir diğer husus da Allah Teâlâ’dan doğrudan yapılan nakillerdir ki bu türden rivâyetler için Kur’an ve Sünnet’ten delil getirilmesi gerektiği aşikârdır.

Eserde yapılan bazı yorumların hem ilmi açıdan hem de hayatın içerisinde görülen örnekleri itibarıyla tutarsızlıkları da söz konusu olduğu gibi, yerinde ifade edildiği üzere insana dair bir takım durumlarla bilimsel sebep ve sonuçları olan gerçeklerin işârî yorumlarla açıklanarak yapılan hikmete dair değerlendirmelerin genel geçer bir sonuç gibi gösterilmiş olması da bir eksiklik olarak durmaktadır. Bu türden yorum ve değerlendirmeler, bilgi değeri ve kabul edilebilirlikleri açısından tartışmaya açıktır.

Bahsi geçen eksikliklere rağmen eser, yazıldığı dönemde bir şekilde halk arasında mevzu bahis olmuş konulara dair cevaplar üretme, dînî ve ilmî açıdan topluma katkı sunma anlamında önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Aynı zamanda eserin içeriğinde, kelâmî konularda Mâtürîdîliğin, fikhî konularda ise Hanefîliğin prensipleri doğrultusunda yapılan yorumlarla bu mezhebe ait görüşlerin yerleşmesine ve benimsenmesine de katkı sunulmuştur. Eserde yer verilen soru ve cevapların, tefsir, fıkıh, hadis, kelam ve tasavvuf gibi birden fazla alanla ilgili olması nedeniyle, eser üzerinde bahsi geçen alanlara dair daha detaylı ilmî çalışmalar yapılarak, gerek müellifin gerekse de eserin ilim dünyasına katkısının daha net bir şekilde ortaya konulacağını ümit ediyoruz.

Kaynakça

- Ada, İsa. *İbadet Ahkâmının Hikmet Boyutu*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Atılğan, Hilal. *Abdullah el-Buhârî'nin "Mehâsinü'l-İslâm Ve Şerâiu'l-İslâm" Adlı Eserinin Hikmet-i Teşrî Açısından Değerlendirilmesi*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Babanzâde, Bağdatlı İsmâil Paşa. *Hediyyetü'l-Ârifin*. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1951.
- Baltacı, Burhan. "Şatıbî'nin Makasid Teorisinin Kur'ân Yorumuna Katkısı". *İlahiyat Bilimlerinde Makâsid*, c.2., edt. Yunus Kaplan vd. İstanbul: Nida Yayıncılık, 2023. 506-520.
- Beki, Melahat. *Ataullah İskenderânî Hikem-i Atâiyesi ve Hikem Geleneği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Muhammed b. Zuheyr b. Nâsir. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1987.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu'l-beyân*. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.
- Çalışkan, Mehmet. "Kur'an'da Hikmet Kavramı". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2001, cilt: I, sayı: 2, s. 89-119.
- Çift, Salih. "Verrâk, Ebû Bekir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013, 43/58-59.
- Çonkor, Burhan. *Tefhîmü'l-Kur'ân'da İsrâîliyyâtın Ele Alınış Biçimi*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Çonkor, Burhan. "Mevdûdî'yi Kitâb-ı Mukaddes'e Müracaata Sevk Eden Âmiller". *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum*, 2015, 4(11), 161-178.
- Durmuş, Zülfişkar. "Kur'ân'da Hikmet Kavramı". *Akademik Araştırmalar Dergisi*. 5/18 (Ağustos-Ekim 2003), 177-193.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünen*. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, ts.
- Er, Merve. *Hanefî Fakihî Hüseyin Bin Yahya Zendüvistî'nin Fıkıhtaki Yeri*. Karabük: Karabük Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-luğa*. thk. Muhammed İvaz. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 2001.
- Güler, Ümit. *Şah Veliyyullah Dihlevî'nin Hüccetullâhi'l-Bâliğa Adlı Eserindeki Hikmet-İ Teşrî' Anlayışı*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Hâkim en-Nisâbü'rî. *el-Müstedrek ale's-sahîhayn*. thk. Mustafa Abdulkadir Ata. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1990.
- İbn Kesîr, İmâdu'd-dîn Ebû'l-Fidâ İsmail. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Âzîm*. thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.
- Kara, Mustafa. "Hikmet (Tasavvuf)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Kâtib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zünûn an Esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Bağdat: Mektebetü'l-Mesnâ, 1941.
- Kitâb-ı Mukaddes. *Eski ve Yeni Ahit, Tevrat, Zebûr (Mezmurlar) Ve İncil*. İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi, 1997.

- Koca, Ferhat. "Hikmet (Fıkıh)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdulkâdir. *el-Cevâhiru'l-mudiyye fî tabakâtî'l-Hanefiye*. Pakistan: Mir Muhammed Kütüphane, ts.
- Kutluboğa, Ebû'l-Adl Zeynüddîn Kasım. *Tâcü't-terâcim*. nşr. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1992.
- Kutluer, İlhan. "Hikmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed. *el-Fevâidü'l-behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*. thk. Mecdî Baslum. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2005.
- Mukâtil b. Süleyman, Ebû'l-Hasan b. Beşîr. *Tefsiru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Ahmed Ferîd. Beyrut: Dâru'l- kütübî'l-ilmîyye, 2003.
- Müslim, Ebû'l-Huseyn b. Haccâc. *Sahîhu Müslim*. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.
- Vâkidî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer. *Meğâzî*. thk. Marsden Jones. Beyrut: Dâru'l-A'lemî, 1989.
- Oral, Osman. *Mâtürîdî'nin Hikmet Anlayışı*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Özervarlı, M. Sait. "Hikmet (Kelam)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Sezgin, Fuat. *Târîhu't-türâsi'l-Arabî (GAS)*. Suûdi Arabistan: Câmiatü Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1991.
- Şavlı, Mehmet Reşat. *İslâm Düşüncesinde Hikmet*. Ankara: DİB Yayınları, 2023.
- Şimşek, Özkan, Arıkaner, Yusuf. *Mutezilî Kavramlar Sözlüğü: Hudûdu'l-Elfâz/Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî-Ebû Saîd es-Sağânî*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. B.y.: Müessetü'r-risâle, 1999.
- Taş, Sakin. *Tefsir Geleneğinde Hikmet: Fahreddin Râzî Örneği*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2023.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed. *el-Câmiu's-sahîh*. Medine: Mektebetü's-selefiyye, 1964.
- Uğur, Hakan. "Kur'an'da Hikmet Kavramı -Tefsirlere Göre Hikmet Ayetleri". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 10/3 (Aralık2010), 135-158.
- Uludağ, Süleyman, İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Uulu, Kursanbek Duishonkul. *Buharalı Alim Zendevisî'nin Ravzatü'l-Ulemâ Adlı Eseri Çerçevesinde Hanefî (Mâtürîdî) Gelenek*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.
- Yüksel, Emrullah. "İlâhî Fiillerde Hikmet". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (Haziran 1988), 43-76.
- Zendevisî, Ebû Ali Hüseyin b. Yahya. *el-Hikmetü'l-halîka*. thk. Bilal el-Urfelî ve Hâlid Muhammed Abduh. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 2023.
- Zebîdî, Ebû'l-Feyz Murtazâ. *Tâ'cu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Mecmûa mine'l-muhakkikîn. B.y.: Dâru'l-hidâye, ts.
- Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayreddin. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 2002.



İbnü'l-Hâc el-Abderî'nin Tasavvufî Perspektifinde Manevî İdrakin Merkezi Olarak Kalp

Mehmet Hanefi Sanır

<https://orcid.org/0009-0005-7387-9671>

Dr. Milli Eğitim Bakanlığı, Tasavvuf Anabilim Dalı, Bingöl, Türkiye.

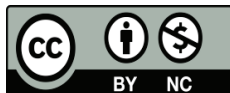
<https://ror.org/00jga9g46>

ifanih12@gmail.com

Atıf Bilgisi:	Sanır, Mehmet Hanefi "İbnü'l-Hâc el-Abderî'nin Tasavvufî Perspektifinde Manevî İdrakin Merkezi Olarak Kalp". <i>İslami İlimler Dergisi</i> 41 (Kasım 2025), 253-274. https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1717225 .
Makale Türü:	Araştırma Makalesi
Etik Beyan:	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Etik Kurul İzni:	Araştırma için herhangi bir etik onay veya bilgilendirilmiş onam gerekmemektedir.
Geliş Tarihi:	11 Haziran 2025
Kabul Tarihi:	14 Kasım 2025
Yayın Tarihi:	30 Kasım 2025
Hakem Sayısı:	Bir İç Hakem – En Az İki Dış Hakem
Değerlendirme:	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Benzerlik Taraması:	Yapıldı - intihal.net
Çıkar Çatışması:	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman:	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Etik Bildirim:	dergiislamiilimler@gmail.com
Lisans:	CC BY-NC 4.0

Öz: Bu çalışma, 14. yüzyıl Mağrip tasavvuf geleneğinin önde gelen temsilcilerinden İbnü'l-Hâc el-Abderî'nin (öl. 737/1336) *el-Medhal* adlı eseri çerçevesinde, kalbin tasavvufî düşünce içerisindeki merkezi konumunu ve manevî işlevini analiz etmeyi amaçlamaktadır. İbnü'l-Hâc el-Abderî'ye göre kalp, yalnızca fizyolojik bir organ değil; aynı zamanda insanın iç dünyasını temsil eden, ilahî tecellilerin zuhur ettiği ve manevî hakikatlerin algılandığı metafizik bir merkezdir. Kalp, niyetin doğduğu, ihlâsın kökleştiği, marifetin yerleştiği ve nefsin arındırıldığı bir sahadır. Bu nedenle kalbin ihmal edilmesi, bireysel bir çöküşün yanı sıra toplumsal ahlâkın çözülmesine de neden olabilir. Araştırmamızın temel amacı, İbnü'l-Hâc'ın kalp merkezli tasavvuf anlayışının bireysel terbiye ve toplumsal yapı üzerindeki etkilerini ortaya koymaktır. Kalpte ortaya çıkan riyâ, kibir, ucb, gaflet ve dünya sevgisi gibi manevî hastalıklar, ibadetlerin içeriğini boşaltmakta ve onları yalnızca şekilsel bir ritüele dönüştürmektedir. Bu durum, kişinin Allah ile olan bağını zayıflatırken, ahlâkî yozlaşmayı da beraberinde getirir. İbnü'l-Hâc'a göre bu tür kalp afetlerine karşı en etkili çözüm, murâkabe (sürekli öz denetim), muhâsebe (nefsin sorgulanması), gizli amel (riyasızlık) ve ihlâs (samimi niyet) gibi tasavvufî pratiklerle mümkündür. Bu çalışma ayrıca, literatürde genellikle fikhî yönüyle ele alınan İbnü'l-Hâc'ın, sufi düşünce mirasına yaptığı katkıyı daha görünür kılmayı amaçlamaktadır. Özellikle kalp merkezli yaklaşımının, hem bireysel anlam arayışına hem de toplumsal bütünlüğe nasıl katkı sunduğu karşılaştırmalı bir şekilde değerlendirilmektedir. Klasik tasavvuf kaynakları ile modern mânevîyat literatürü arasında kurulan bağ, günümüz insanının yaşadığı ruhsal bunalımlara ve değer krizine karşı alternatif bir çözüm sunmaktadır. Sonuç olarak, İbnü'l-Hâc'ın kalp tasavvuru, bireysel kemâliyet ile toplumsal ıslahı bütüncül bir bakış açısıyla ele alan özgün ve işlevsel bir model sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Kalp, Marifet, Tezkiye, İbnü'l-Hâc el-Abderî, el-Medhal.



Ibn al-Ḥājj al-ʿAbdarī's Sufi View of the Heart as the Core of Spiritual Cognition

Mehmet Hanefi Sanır

<https://orcid.org/0009-0005-7387-9671>

Dr., Ministry of National Education, Department of Sufism, Bingöl, Türkiye.

<https://ror.org/00jga9g46>

ifanih12@gmail.com

Citation:	Sanır, Mehmet Hanefi. "Ibn al-Ḥājj al-ʿAbdarī's Sufi View of the Heart as the Core of Spiritual Cognition". <i>İslami İlimler Dergisi</i> 41 (November 2025), 253-274. https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1717225 .
Article Type:	Research Article
Ethical Statement:	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited.
Ethics committee approval:	The research does not need any ethical approvals or informed consent.
Date of submission:	11 June 2025
Date of acceptance:	14 November 2025
Date of publication:	30 November 2025
Reviewers:	One Internal & At Least Two External Reviewers
Review:	Double-blind
Plagiarism checks:	Yes - intihal.net
Conflicts of Interest:	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
Grant Support:	No funds, grants, or other support was received.
Complaints:	dergiislamiilimler@gmail.com
License:	CC BY-NC 4.0

Abstract: This study explores the central role and spiritual function of the heart in Sufi thought, focusing on Kitāb al-Madkhal by Ibn al-Ḥājj al-ʿAbdarī (d. 737/1336), a leading figure of the 14th-century Maghribi Sufi tradition. According to Ibn al-Ḥājj, the heart is not merely a physical organ but a metaphysical center where divine manifestations appear and spiritual truths are unveiled. It represents the inner dimension of a human being, serving as the locus where intention arises, sincerity (ikhlās) is cultivated, gnosis (maʿrifa) is attained, and the soul (nafs) undergoes purification. In this context, the heart functions as the source of both personal spiritual improvement and moral action. Neglecting the heart results not only in personal spiritual deterioration but also in the collapse of social ethical structures, as the state of the individual's heart reflects and influences society holistically. Ibn al-Ḥājj identifies several spiritual diseases—ostentation (riyāʾ), arrogance (kibr), self-admiration (ʿujb), heedlessness (ghafla), and attachment to worldly desires (hubb al-dunyā)—as illnesses originating in the heart. These inner ailments render acts of worship hollow, reducing them to external performances devoid of spiritual substance. To counter the diseases in relation, Ibn al-Ḥājj emphasizes continuous self-monitoring (murāqaba), rigorous self-examination (muhāsaba), performing hidden virtuous deeds to avoid public recognition, and establishing pure sincerity in one's intentions and actions. Additionally, this study aims to reassess Ibn al-Ḥājj's intellectual contribution, which has often been confined to his juridical role. His heart-centered Sufi approach is presented as a significant yet overlooked perspective within Sufi literature, offering a dual focus: the spiritual refinement of the individual and the ethical strengthening of society. By harmonizing classical Sufi insights with contemporary spiritual and moral challenges, this study argues that Ibn al-Ḥājj's understanding of the heart presents a holistic model addressing both personal improvement and social reclamation.

Keywords: Sufism, Gnosis, Purification, Gnosis, Ibn al-Ḥājj al-ʿAbdarī, Kitāb al-Madkhal.

Giriş

İslam düşüncesinde “kalp”, biyolojik bir uzuvdan ziyade niyetin, idrakin ve yönelişin toplandığı mânevî merkez olarak konumlanır. Kur’ân ve hadislerde kalbe yüklenen anlam, tasavvuf geleneğinde derinleşerek “sırların mahfazası” ve ilahî tecellilerin mazharı şeklinde yorumlanır; bu bakışla kalp, kulun Allah ile bağının kurulduğu, şahsiyetin ise burada teşekkül ettiği asli cevherdir.^[1]

Tasavvufî terbiyede kalbin belirleyici konumu, tasfiye (arınma) ve tezkiye (arınarak yücelme) süreçlerinde özellikle görünür hâle gelir. Riyâ, ucb ve kibir gibi afetler kalbin üzerine perde çekerken; ihlâs, tevazu ve haşyet onu saflaştırır. Kalbin hâlinin ibadetin ruhuna, ahlâkın tutarlılığına ve edep bilincine doğrudan tesiri bulunduğu için sûfî literatürde kalp, sürekli murâkabeye konu edilen; içteki küçük bir sapmanın dahi dış amellere sirayet edebileceği bir merkez olarak ele alınır.^[2]

Kalp aynı zamanda bilginin yerleşip olgunlaştığı bir mekândır. Tasavvufî epistemoloji açısından hakikate ulaşım, salt nazarî birikimle değil, kalpte kök salan yakîn ve ma’rifetle mümkündür. Bilgi kalbe nüfuz ederek dönüşüm üretmediğinde kemâle ermez; şüphe ve gaflet kalbe hâkim olduğunda ise biçimsel bakımdan kusursuz görünen amel bile içtenlikten mahrum kalabilir. Bu sebeple kalp, sırf duygulanımın değil, mânevî idrakin taşıyıcısı ve davranışı dönüştüren asli güç olarak konumlandırılır.^[3]

Kalbin selâmeti, yalnızca ferdî kemâli değil toplumsal salâhı da yakından ilgilendirir. Dünya sevgisi ve hevâ ile kararan kalpler, dindarlığı şekilciliğe indirger; güven ve adalet duygusunu zayıflatır. Buna mukabil dirilmiş bir kalp sözü ve ameli sahihleştirir; emanet, merhamet ve sorumluluk ufkunu genişleterek toplumsal ilişkilerin ahlâkî zeminini kuvvetlendirir. Bu nedenle kalbin ıslâhı, kişisel terbiye meselesi olmanın ötesinde, kamusal ahlâkın inşasında kurucu bir eksen olarak değerlendirilmelidir.^[4]

Bu çalışma, kalbin tasavvufî düşüncedeki yerini İbnü’l-Hâc el-Abderî’nin tespitleri üzerinden sistematik biçimde tartışmayı amaçlamaktadır. Kalbin mahiyet ve işlevlerini, niyet, ma’rifet ve amel ekseninde açıklığa kavuşturmak, bilginin kalpte ma’rifete dönüşümünü epistemolojik bir çerçevede irdelemek ve kalp ıslâhı ile ahlâk-inşa ilişkisini bireysel ve toplumsal düzeylerde görünür kılmaktır.

Abderî bu çerçevede, kalbin selâmeti olmaksızın ne ibadetin ruhunun tahkim edilebileceğini ne de ahlâkın tutarlılığının korunabileceğini vurgular. Ona göre kalp, tasfiye ve tezkiyenin yanı sıra bilginin ma’rifete dönüştüğü asli mahaldir; riyâ, ucb ve kibre açık; ihlâs, tevazu ve haşyetle arınmaya elverişlidir. Bu yüzden sürekli murâkabe gerektirir; zira içteki küçük bir sapma dış amellerde kaymaya ve kulluğun özünde zedelenmeye yol açar. Abderî’nin çizdiği çerçevede zihinde biriktirilen bilgi, ancak yakîne tahavvül edip kalpte yer edindiğinde davranışı ıslah eden dönüştürücü bir etkiye kavuşur. Son tahlilde kalbin ıslâhı, ferdî kemâlin şartı olduğu kadar toplumsal salâhın da başlangıç noktasıdır ve dinî hayatın biçimciliğe savrulmasına karşı kalp merkezli bir bilinç teklif eder.^[5]

Yöntem olarak klasik tasavvuf literatürünün ana temaları etrafında Abderî’nin analizleri ele alınacak; böylece kalp merkezli yaklaşımların ortak zemini ile ayırt edici tonları belirginleştirilecektir. Beklenen katkı, kalbi İslam düşüncesinin hem epistemik hem de ahlâkî çekirdeği olarak yeniden görünür kılmak ve iç dünya bilinciyle toplumsal ahlâk arasında işlevsel bir köprü önermektir.

[1] Abdülkerîm Cîlî, *İnsân-ı Kâmil* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 287.

[2] Hüccetü’l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûm’id-Dîn*, trc. Abdullah Aydın, (İstanbul: Ayfa Basın, 2020), 3/153.

[3] Süleyman Uludağ, “Kalp”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/229-230.

[4] Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Abderî el-Fâsî Abderî, *Kitâbu’l-Medhal* (Kahire: Matbaa-i âmire, ts.), 3/140.

[5] Abderî, *Kitâbu’l-Medhal*, 3/141.

1. Kalbin Mahiyeti

Kur’ân-ı Kerîm ve hadislerde sıkça vurgulanan “kalp” kavramı, İslam düşüncesinin en erken dönemlerinden itibaren sûfîlerin yoğun ilgisine mazhar olmuş, tasavvufî düşüncenin temel yapı taşlarından biri hâline gelmiştir. Tasavvuf ehli, kalbi yalnızca biyolojik bir organ olarak değil; insanın Allah ile olan bağının kurulduğu, mânevî hâllerin tecellî ettiği ve hem hayrın hem de şerrin menşei olan merkezî bir varlık alanı olarak değerlendirmiştir. Onlara göre kalp, ilâhî nurların indiği, mârifet, ihlâs, takvâ ve muhabbet gibi yüce değerlerin yerleştiği mukaddes bir mekândır. Bu bağlamda kalp, sadece bir tasavvufî unsur değil, aynı zamanda içsel dönüşümün mihveri ve seyr u sülûkün merkezidir.^[6]

Muhâsibî (öl. 243/857), kalbi insanın varoluş merkezi olarak konumlandırır; niyetlerin doğduğu, fiillerin değer kazandığı ve ilâhî tecellîlerin kabul edildiği bu latîf mahfazanın hakikati, muhâsebe ve murâkabe eşliğinde açığa çıkar: riyâ, kibir ve ucb kalbi perdelerken; tevazu, sabır ve haşyet onu arıtır, böylece mârifet nurunun yansımaya zemin hazırlar.^[7] Bu iç disiplin hattı, İbnü’l-Hâc el-Abderî’nin Atâullah el-İskenderî çizgisinde kalbi “vücut ülkesinin hükümdarı” ve “Allah sevgisiyle nurlanıp dünya meyliyle kararan ayna” olarak tasvir eden yaklaşımıyla organik biçimde birleşir: Muhâsibî’nin muhâsebe-murâkabe ile cilalanan kalbi,^[8] Abderî’de niyetin doğduğu ve amelin değerini tayin eden düzen kurucu merkeze dönüşür; böylece iç arınma yalnızca bireysel bir tecrübe olarak kalmaz, niyet-amel zinciri boyunca ibadetin ruhunu ve ahlâkın tutarlılığını belirleyen bir ölçü hâline gelir. Son kertede iki hat aynı hakikati tamamlar: kalp, tecellîyi kabul edecek şekilde arındıkça mârifet ışığı amelî sahaya taşar; amel sahilileştikçe kalp daha geniş tecellîlere hazırlanır ve kulun Allah’la irtibatı süreklilik kazanır.^[9]

Ebû Tâlib el-Mekkî (öl. 386/996) ve İbnü’l-Hâc el-Abderî’nin kalp tasavvurları farklı tarihsel bağlamlarda ortaya çıkmış olsa da aynı metafizik merkeze yönelir. Mekkî, *Ķütü’l-Ķulûb*’da kalbi, ilâhî hakikatlerin idrak edildiği, niyetin köklendiği ve amellerin değer kazandığı asli merkez olarak görür; ona göre kalp, Allah’ın nazargâhı olup ancak ihlâs, takvâ ve zikirle saf tutulduğunda marifet ve muhabbetin doğmasına imkân tanır.^[10] Abderî ise kalbi, niyetin doğduğu ve amelin sahililiğini tayin eden merkez olarak tanımlar. Her iki sûfî de kalbi, Allah sevgisiyle nurlanan, dünya meyliyle kararan bir ayna olarak konumlandırır.^[11] Bu aynanın cilası Mekkî’de hevâdan korunma, Abderî’de ise sürekli zikir, tefekkür ve muhâsebe ile gerçekleşir. Böylece kalbin safiyeti, hem Mekkî’nin vurguladığı üzere ibadetin ruhunu hem de Abderî’nin öne çıkardığı gibi ahlâkî tutarlılığı temin eder. Son tahlilde her iki yaklaşım da, kalbi insanın manevî yolculuğunun mihveri, ilâhî tecellîlerin mahalli ve niyet-amel bütünlüğünün kurucu merkezi olarak konumlandırır.^[12]

İbnü’l-Hâc’ın kalp tasavvurunda öne çıkan noktalardan biri, Atâullah el-İskenderî’ye (öl. 709/1309) atfen dile getirdiği “kalp, vücut ülkesinin hükümdarıdır” benzetmesidir.^[13] Bu metafor, Hakîm et-Tirmizî’nin (öl. 320/932) kalbi katmanlara ayıran ontolojik-metafizik yaklaşımıyla birebir örtüşme de, kalbin organizmadaki merkezi işlevini kuvvetle vurgulaması bakımından onunla işlevsel bir paralellik taşır.^[14] Tirmizî’ye göre kalp, insan varlığının en derin merkezini teşkil

[6] Süleyman Uludağ, “Kalp”, 24/229-230.

[7] Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî el-Anezî Muhâsibî, *e-Riâye li-Hukûkillâh*, çev. Şahin Filiz, Hülya Küçük, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1998), 90-92.

[8] Muhâsibî, *e-Riâye li-Hukûkillâh*, 90-92.

[9] Abderî, *Kitâbu’l-Medhal*, 3/63.

[10] Tâlib Muhammed b. Ali b. Atıyye Mekkî, *Ķütü’l-Ķulûb*, trc. Yakup Çiçek, Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand, 2020), 1/441-450.

[11] Abderî, *Kitâbu’l-Medhal*, 3/65.

[12] Mekkî, *Ķütü’l-Ķulûb*, 441-450; Abderî, *Kitâbu’l-Medhal*, 3/63-69.

[13] İbn Atâullah İskenderî, *Hikemü’l-Atâiyye*, trc. ve şrh. Yahya Pakış, (İstanbul: Semerkand, 2015), 258.

[14] Muhammed b. Ali el-Hakîm et-Tirmizî, *Beyânü’l-fark beyne’s-sadr ve’l-kalb ve’l-fuad ve’l-lüb*, tahk.: Ahmed Abdurrahim es-Sayih, (Kahire: Merkezü’l-Kitab li’n-Neşr, ts.), 17.

eden çok katmanlı bir yapıdır: sadr, kalp, fuâd ve lübb mertebelerinden oluşur. Sadr dış kabuk ve alanı temsil ederken kalp, onun özü ve iman nurunun mahallidir; aralarındaki ilişki kök-dal benzetmesiyle açıklanır: bilgi, niyet ve yakîn kalpten sadra taşarak amellere değer kazandırır. Bu hiyerarşide kalp hükümdar, nefis ise onun idaresindeki ülke konumundadır; kalbin salâhı ya da fesadı bütün organların hâlini belirler. Nitekim “Ameller niyetlere göredir” hadisi, niyet ve yönelişlerin merkezi olan kalbin bütün amellerin değerini tayin ettiğini ortaya koyar. Kalbin merkezindeki fuâd, bilginin ve düşünmenin ilk kavşak noktasıdır; tecellî önce burada vuku bulur, ardından kalbe intikal eder. Fuâdın içindeki lübb ise en derin katman olup tevhid nurunun ve saf mârifetin mekânıdır; kandilin fitilindeki ışık yahut cevizin özündeki yağ gibi, Hakk'ı mahlûkattan ayırtıran sahih tevhid şuurunu mümkün kılar. Bu çerçevede Tirmizî, kalbi epistemolojik, ahlâkî ve ontolojik bir merkez olarak konumlandırır: iman sırra muhafaza, mârifet Allah'tan kula bir ihsan, İslâm ise bu sırrın teslimiyetle hayata taşınmasıdır. Akıl hakikati kavramada sınırlı kalırken, teslimiyet ve kulluğun asıl merkezi kalptir; kalp ilâhî nurla aydınlandığında insan varlığı anlam kazanır, karardığında ise amellerin değeri sönümlenir.^[15] İbnü'l-Hâc'ın kalbi hem amelin menşei hem de mârifet ve yakîn mahalli olarak görmesi, Tirmizî'nin bu tasnifiyle bütünlüklü bir biçimde örtüşür; her iki sûfî de kalbi ilâhî bilgiye açılan merkez ve insanın varoluşsal hakikatine ulaşmasında temel unsur olarak kabul eder.^[16]

İbnü'l-Hâc'ın kalbi değerlendirmesi, aynı zamanda Ebû Mansûr İsfahânî'nin (öl. 418/1027) kalbi akıl ve ruhun ötesinde, doğrudan Hakk'a yönelmiş müstakil bir varlık boyutu olarak görmesiyle de örtüşmektedir. İsfahânî'ye göre kalp, sıradan düşünsel unsurlarla sınırlanamayacak kadar derin bir tecellî alanıdır; akıl onu kuşatamaz, ruh onu tam olarak temsil edemez. Bu yönüyle İbnü'l-Hâc da, kalbi sadece ahlâkî değerlerin üretildiği bir merkez olarak değil, aynı zamanda mânevî bilginin (mârifet) ve kesin imanın (yakîn) doğduğu ilâhî merkez olarak değerlendirir.^[17] Kalpte yerleşen her nitelik, kulun Rabbine olan yakınlığını ya da uzaklığını belirler; bu ise kalbin mutlak anlamda bir içsel pusula olduğuna işaret eder.^[18] Bu çerçevede, İbnü'l-Hâc'ın kalbi “ayna” metaforuyla açıklaması son derece dikkat çekicidir. Kalp, dünya sevgisiyle kararabilen; Allah sevgisiyle nurlanabilen bir ayna gibidir.^[19] Bu teşbih, İskenderî'nin kalbi “ilâhî tecellîlerin mahalli” ve “marifetin doğuş yeri”^[20] olarak tanımlayan anlayışıyla birebir örtüşmektedir. Her iki sûfî, kalbi sadece insanın içsel durumlarının yansıdığı bir saha olarak değil, bizzat ilâhî hakikatin zuhur ettiği bir merkez olarak görür. Dolayısıyla, kalpteki kararın yalnızca bireysel bir çöküş değil; insanın varlıkla ve Allah'la olan bağının kesintiye uğramasıdır. Aynı şekilde, kalpteki nurlanma, sadece içsel bir ferahlık değil; insanın ilâhî hakikate yönelişinde mesafe kat etmesi anlamına gelir.^[21]

İbnü'l-Hâc el-Abderî, tasavvufî düşüncede kalbi, yalnızca duyguların mahalli yahut sembolik bir anlatım biçimi olarak değil; insanın mânevî kimliğinin ve tüm davranışlarının aslı belirleyicisi olan merkezî bir varlık boyutu olarak konumlandırır. Kalp, onun düşünce dünyasında, niyetin doğduğu, amelin ruhunu taşıyan ve kulun Allah'a yakınlık derecesini tayin eden en temel yapıdır. Bu anlayış, özellikle Gazzâlî'nin (öl. 505/1111) kalbi “latîf bir cevher” ve “ilâhî hakikatlerin tecelligâhı” olarak tanımlayan yaklaşımıyla doğrudan bir paralellik içerisindedir. İbnü'l-Hâc'a göre, kalp temiz olduğu sürece niyet sahih olur; niyetin sahihliği ise amelin salihliğini garanti eder. Bu zincirleme bütünlük, onun ahlâkî yapıyı kalp merkezli bir düzen üzerine kurduğunu açık biçimde göstermektedir.

[15] Muhammed b. Ali el-Hakîm et-Tirmizî, *Kalbin Anlamı*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Sufi Kitap, 2023), 12-17.

[16] Abderî, *Kitâbu'l-Medhal*, 3/63-69; Tirmizî, *Kalbin Anlamı*, 12-17.

[17] Abderî, *Kitâbu'l-Medhal*, 3/39.

[18] Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 207.

[19] Abderî, *Kitâbu'l-Medhal*, 3/65.

[20] İskenderî, *Hikemü'l-Atâyye*, 142,146,165.

[21] Abderî, *Kitâbu'l-Medhal*, 3/60-63.

İbnü'l-Hâc, kalbin arınmasının ancak sürekli zikir, derin tefekkür ve muhâsebe ile mümkün olacağını vurgular.^[22] Bu yönüyle onun görüşleri, kalbin riyâzet ve murâkabe ile terbiye edilebileceğini söyleyen Gazzâlî'yle bir başka ortak zeminde buluşur.^[23] İbnü'l-Hâc'a göre kalbin parlanması, ilâhî sırların idrakine açılan bir kapı niteliğindedir; kararı ise mânevî inkıtâya dönüşen bir kapanıştır. Bu bağlamda kalp, bireysel bir duygu merkezi değil; hakikate yönelmiş bir seyr ü sülûk eksenidir. Kalbin nurlanması, sadece ferdî bir aydınlanma değil; bütün varoluşsal sürecin ilâhî hakikate yönelmesi anlamına gelir. Bu yaklaşımıyla İbnü'l-Hâc, tasavvufî literatürde kalbin "seyr ü sülûkün mihveri" olduğu yönündeki kadim ve ortak anlayışa güçlü bir katkı sunar.^[24]

İbnü'l-Arabî'ye (öl. 638/1240) göre kalp, "mütekallib" yapısıyla zâhir ile bâtını, halk ile Hakk'ı birbirine bağlayan bir berzahtır; hakikati, her an yenilenen ilâhî tecellîleri kabule açıklığında yatar. Olgunluk, tek bir sûrette donmak değil; tecellîlerin çokluğunu edele taşıyacak bir genişliğe (ittisâ) ulaşmaktır. Bu bakışta kalp, yalnızca duyguların mahalli değil, ilâhî isimlerin çok yönlü yansımalarını alıp dönüştüren canlı bir mazhariyet merkezidir.^[25]

İbnü'l-Hâc el-Abderî ise kalbi, Atâullah el-İskenderî çizgisinde "vücut ülkesinin hükümdarı" ve "ayna" olarak konumlandırır:^[26] niyetin doğduğu, amelin değerini belirleyen merkezdir; Allah sevgisiyle parlar, dünya meyliyle kararır. Böylece iki yaklaşım aynı ontolojik odağa işaret eder: kalp hem hakikatin iniş mahalli hem de fiillerin düzenleyicisidir.^[27] Fark, vurgudadır: İbnü'l-Arabî kozmik genişlik ve tecellîlerin çokluğunu (cem'-fark dengesi) öne çıkarırken,^[28] Abderî kalbin "hükümdarlığını" niyet-amel zinciri üzerinden somut bir ahlâk düzenine bağlar.^[29]

Seyr ü sülûkta bu iki hat birbirini tamamlar. İbnü'l-Arabî'nin sadr-kalp-fuâd-lübb katmanlarını arındırmaya yönelik murâkabe ve zikir önerisi, kalbin tecellîyi "aynü'l-yakîn" düzeyinde tatmasına kapı açar;^[30] Abderî'nin ısrar ettiği sürekli zikir, tefekkür ve muhâsebe ise bu tecellînin niyeti sahilleştirip amele istikamet vermesini sağlar. Sonuçta, kozmik mazhariyet perspektifi ile pratik ahlâkî düzen perspektifi aynı hakikatin iki cephesini oluşturur: kalp aydınlandıkça mârifet ahlâka dönüşür; ahlâk sahilleştirikçe kalp daha geniş tecellîlere hazırlanır.^[31]

Hz. Mevlânâ'nın (öl. 672/1273) kalp anlayışı, tasavvuf düşüncesinin genel yönelimiyle uyumlu olup hatta onu belirgin biçimde derinleştirir. Özellikle Mesnevî'de kalp, insanın bilişsel ve ahlâkî yönelişlerinin merkezi olarak sürekli gündemdedir: Mevlânâ, olayları ve davranışları kalbî kökenleriyle irtibatlandırır; niyet, ihlâs, sevgi, korku ve ümit gibi içsel hâllerin eyleme yansımaları kalp üzerinden açıklar. Bu yönüyle Mesnevî, neredeyse her bölümünde kalbe doğrudan veya dolaylı atıflar içeren bir "kalp pedagojisi" kurar; kalbi, hem marifetin iniş mahalli hem de amelî tutarlılığın ölçüsü olarak konumlandırır. Dolayısıyla Mevlânâ'da kalp, sadece bir kavram değil, insanın varoluşunu anlamlandıran ve davranışlarını terbiye eden kurucu ilke niteliğindedir.^[32]

Divân-ı Kebîr'deki yer alan aşağıdaki beyitler, Mevlânâ'nın kalp/gönül anlayışını yoğun ve çarpıcı bir biçimde yansıtan özlü ifadeler niteliğindedir.

[22] Abderî, *Kitâbu'l-Medhal*, 3/56.

[23] Gazzâlî, *İhyâu Ulûm'id-Dîn*, 15.

[24] Abderî, *Kitâbu'l-Medhal*, 3/62.

[25] Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, trc. Ahmed Avni Konuk, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020), 2-25.

[26] İskenderî, *Hikemü'l-Atâyye*, 258.

[27] Abderî, *Kitâbu'l-Medhal*, 3/60-63.

[28] İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, 25.

[29] Abderî, *Kitâbu'l-Medhal*, 3/63.

[30] Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 15/26.

[31] Abderî, *Kitâbu'l-Medhal*, 3/63.

[32] Elif Yalçın, *Mesnevî'de Kalb/Gönül* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 36.

“Gönlü gereği gibi anlamak için bir zaman, gönül mahallesine girdim, orada kaldım. Böylece gönlün hâlinden bir iz, bir nişan aramaya koyuldum. Bakayım gönlümün halleri nedir? Nasıldır? Diye düşündüm. Gördüm ki, yalnız ben değil, bütün dünyâ ondan şikâyetçi, onun yüzünden feryâda düşmüş. Her ovada, her şehirde rastladığım bilginlerden, akıllı kişilerden gönüle dâir ne düşündüklerini, ne destanlar söylediklerini sordum. Hepsi de gönlün elinden yakındı, yaka silkti, hepsi de feryâda geldi. Bu hal bana dokundu. Gönül konusu üzerinde bir şüpheye zanna düştüm. Sonunda, bu konu üzerinde, aklın bir işe yaramadığını anladım da aklımı bıraktım. Gönüle doğru sefere çıktım, yola düştüm, fakat onun bulunmadığı hiçbir yer de görmedim. Aslında şu gönül, ârif ile mârufun, yâni bilen ile bilinen arasında tercümanlık edip durmada. Gönülün ne olduğunu ancak gönül sâhipleri bilir. Ruhsuz kişi, gönlün değerini ne bilsin? Sen gönülü ancak Allah kapısında, ilâhî dergâhta bulabilirsin. Gönül filanda fişmanda bulunmaz. Âlemde kırık gönülleri onaran, eksiklikleri tamamlayan, dilediğini zorla yaptırmaya gücü yeten, her izi olanı, her izi bulunmayı gereği gibi gören Allah’tan başkasında gönlü bulamazsın. Çünkü Allah, gönlü ev edinmiştir.”^[33]

İbnü'l-Hâc el-Abderî ile Hz. Mevlânâ'nın kalp anlayışları farklı tarihî ve üslûbî bağlamlarda gelişmiş olsa da, ortak bir metafizik eksende buluşurlar. Abderî, kalbi “vücut ülkesinin hükümdarı” ve “Allah sevgisiyle parlayan, dünya meyliliyle kararan bir ayna” olarak tanımlar. Ona göre kalp, niyetin kaynağı, amelin değerini belirleyen merkezdir; temiz kaldığında amel sâlih olur, fesada uğradığında ise ibadetler özünden kopar. Bu anlayış, kalbin sürekli zikir, tefekkür ve murâkabe ile cilalanması gerektiğini vurgular.^[34] Mevlânâ da Mesnevî’de kalbi, insanın bilişsel ve ahlâkî yönelişlerinin merkezinde konumlandırır; gönlü, Hakk’ın sırlarının tercümanı, davranışların kaynağı ve varoluşun anlam kazanma noktası olarak sunar. Onun gönül dili, kalbin perdelerden arındırılması ve ilâhî tecellîlere açık hâle gelmesi yönünde bir “kalp pedagojisi” kurar.^[35]

Böylece her iki düşünür de kalbi, sıradan duyguların veya sembolik bir anlatımın ötesinde, insanın iç dünyasının ve manevî kimliğinin asli belirleyicisi olarak görür. Abderî'nin normatif-ahlâkî çizgisi, kalbin niyet ve amel ekseninde düzenleyici işlevini öne çıkarırken;^[36] Mevlânâ, aynı merkezin varoluşsal derinliklerini ve kozmik yansımalarını işler. İkisinin bakışı birbirini tamamlar: Abderî kalbi toplumsal ahlâk ve bireysel istikamet için disipline ederken, Mevlânâ gönlü insanın anlam arayışını ve tecrübesini besleyen ilâhî bir tercüman olarak tasvir eder. Sonuçta kalp, hem Hakk’ın tecellîlerinin iniş mahalli hem de insanın davranışlarını ve ahlâkını terbiye eden kurucu merkezdir.^[37]

İbnü'l-Hâc el-Abderî, kalbi Atâullah el-İskenderî’ye atfen “vücut ülkesinin hükümdarı”^[38] metaforuyla tanımlar ve bu benzetmeyle kalbin, bedenın tüm fiillerini düzenleyen, niyetin sahilliğini temin eden ve amelin değerini belirleyen temel bir unsur olduğunu vurgular. Ona göre kalp temiz olduğu müddetçe niyet doğru olur; niyetin doğruluğu da amelin sahilliğinin teminatıdır. Bu bütünlük, Abderî'nin ahlâk öğretisinin kalp merkezli bir yapıya dayandığını açıkça gösterir. Kalbin arınması ise ancak sürekli zikir, tefekkür ve iç muhâsebe ile mümkündür. Abderî’ye göre kalp, Allah sevgisiyle nurlanan, dünya sevgisiyle kararan bir ayna gibidir. Bu ayna ne kadar cilalanırsa, insanın Hakk’a yakınlığı o ölçüde artar.^[39]

Abderî'nin kalp hakkındaki yaklaşımı sadece selef sûfilerinin görüşleriyle paralellik göstermez aynı şekilde hem kendi döneminde hem de sonraki dönemin etkili isimlerinin görüşleriyle

[33] Can Şefik, *Mevlânâ-Hayatı Şahsiyeti Fikirleri*, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1995), 414.

[34] Abderî, *Kitâbu'l-Medhal*, 3/60-63.

[35] Şefik, *Mevlânâ-Hayatı Şahsiyeti Fikirleri*, 414.

[36] Abderî, *Kitâbu'l-Medhal*, 3/63.

[37] Şefik, *Mevlânâ-Hayatı Şahsiyeti Fikirleri*, 414.

[38] İskenderî, *Hikemü'l-Atâiyye*, 258.

[39] Abderî, *Kitâbu'l-Medhal*, 3/63-73.

paralellik arz eder. Örneğin onun kalbi “Allah sevgisiyle nurlanan, dünya sevgisiyle kararan bir ayna” şeklindeki tasviri, sûfî geleneğin kalp merkezli mânevîyat anlayışının özlü bir ifadesidir. Abderî’ye göre bu aynanın sürekli parlatılması, zikir, tefekkür ve murakabe ile mümkün olur; kalbin safiyeti ise, ilâhî mârifet ve yakınlığın vazgeçilmez şartıdır. Bu bağlamda kalp, insanın niyet ve amellerinin kaynağı olmanın ötesinde, İlâhî sırların tecellî ettiği bir hakikat merkezi olarak konumlanır.^[40]

Abderî’nin bu yaklaşımı, kendisinden sonraki sûfilerden Abdülkerîm el-Cîlî (öl. 832/1428) tarafından daha metafizik bir düzlemde geliştirilmiştir. Cîlî, kalbi “Hakk’ın sırlarının mahfazası” ve “kâinatın özü” olarak tanımlar; ona göre kalp, esmâ ve sıfât dairesinin tam merkezinde yer alır ve bu yüzden Allah’ın isim ve sıfatlarının tecellîleri kalpte daimî bir devinim içindedir. Cîlî’nin ‘beyt’ (ev) metaforu, Abderî’nin ayna metaforunun bir devamı gibidir.^[41] Cîlî, kalbi dar kapılı ve büyük kilitli bir ev olarak betimleyerek, bu kapının ancak iman, yakın ve titiz bir iç temizlik ile açılacağını belirtir. Böylece kalp, akıl yürütme ile değil, keşif, ilham ve ilâhî lütufla kavranabilecek bir sırlar hazinesi olarak görülür.^[42]

Bu derin sembolizm, İbnü’l-Hâc el-Abderî’nin kalbi, Allah sevgisiyle nurlanan ve dünya sevgisiyle kararan bir ‘ayna’ olarak açıklayan yaklaşımıyla doğrudan örtüşmektedir. Abderî, kalbin temizliğini ilâhî yakınlığın ve mârifetin ön şartı kabul ederken; Cîlî de kalbi Hakk’ın tecellîlerine açılan bir beyt olarak konumlandırır. Her iki sûfiye göre de kalp, sadece niyetin veya duyguların kaynağı değil; varlık düzeninin İlâhî sırlarının yansıdığı, insanın hilâfet vasfını gerçekleştirdiği mukaddes bir merkezdir. Bu bakış açısı, kalbi insanın iç âleminin hem kökeni hem de yüceliş noktası olarak tasavvur eden sûfî düşüncenin en rafine örneklerinden biridir.^[43]

Bu anlayışa paralel şekilde, İmam-ı Rabbânî (öl. 1034/1624) de kalbi insan varoluşunun en latîf cevherlerinden biri olarak tarif eder. *Mektûbât* adlı eserinde kalbi, “halk âlemine yöneldiğinde kararan, Hakk’a yöneldiğinde ise nurlanan bir latîfe” şeklinde tanımlar. Rabbânî’ye göre kalp, bir ayna gibi, dünyaya meylettikçe kararır İlâhî nurdan uzaklaşır; bu nedenle kalp, sürekli zikir, riyâzet ve murakabe ile saf tutulmalı, nefsanî arzular ve dünya sevgisinden arındırılmalıdır. Onun nazarında kalbin safiyeti, yalnızca kişisel mânevîyatın değil, insanın Rabbine vasıl oluşunun da temelidir.^[44]

Abderî’nin ayna, Cîlî’nin beyt ve Rabbânî’nin yine ayna eksenli temsilleri, sûfî düşüncede kalbin hem epistemolojik hem de ontolojik derinliğini ortaya koyar. Her üç sûfiye göre de kalp, İlâhî hakikatlerin ve mârifetin zuhur ettiği, insanın hilâfet sorumluluğunu en yüce düzeyde taşıdığı mukaddes bir merkezdir. Kalp, bu yönüyle sadece hissiyatın kaynağı değil; varlık düzeninin sırrına vakıf olmanın, insanın içsel dönüşümünü tamamlamasının ve İlâhî iradeye en saf haliyle teslim olmasının da anahtarıdır. Bu bakış açısı, sûfî geleneğin kalbi insanın iç âleminin başlangıç noktası ve manevî yücelişin zirvesi olarak telakki eden rafine yorumlarının en seçkin örneklerini teşkil eder.

İbrâhim Hakkı Erzurûmî (öl. 1194/1780) ise kalbi ruh, akıl ve nefis ile birlikte insanın varoluş mertebesini belirleyen dört temel cevherden biri olarak ele alır. Bu unsurlardan biri eksik kaldığında, insan gerçek anlamda kemale eremez ve hayvan mertebesinden kurtulamaz. Hakkı’ya göre kalp, Allah’ın feyz ve inayetine indigi, iman nurunun yerleştiği, kişinin Rabbine en yakın olduğu

[40] Abderî, *Kitâbu’l-Medhal*, 3/63-68.

[41] Abderî, *Kitâbu’l-Medhal*, 3/63.

[42] Abdülkerîm Cîlî, *İnsân-ı Kâmil*, çev. Abdulkadir Akçiçek, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 287-296.

[43] Abderî, *Kitâbu’l-Medhal*, 3/60-63.

[44] Ebü’l-Berekât Ahmed b. Abdilehad b. Zeynilâbidîn el-Fârûkî es-Sirhindî İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, trc. Hüseyin Hilmi Işık, (İstanbul: Hakikat Kitâbevi Yayınları, 2014), 38-40, 212-215.

mukaddes bir latîfedir. O da Abderî gibi kalbi, Allah sevgisiyle parlayan, dünya meyliyle kararan bir hakikat merkezi olarak görür; ancak Hakkı, kalbin sahip olduğu manevî tasarruf kudretine ayrıca dikkat çeker. Melek cevherinden yaratılmış olması sebebiyle kalp, hem bedende hem de ruhânî âlemde, Hakk'ın izniyle tasarruf edebilir. Bu yetkinlik, kalbin nurla dolması ve marifetle zenginleşmesiyle mümkündür.^[45]

İki sūfînin kalp anlayışında ortak nokta, kalbin yalnızca bir duygu mahalli olmadığı, aksine insanın bütün varoluşsal boyutunu şekillendiren, niyetin ve amelin özünü belirleyen temel merkez olduğudur. Abderî'nin "kalp bir ayna gibidir"^[46] yaklaşımı, Hakkı'nın kalbi Beytullah'a benzeten tasavvuru ile örtüşür. Her ikisine göre de kalp, içsel bir mescid ya da ilâhî sırların tecelligâhı niteliğindedir; kalbin safiyeti korundukça kulun Hakk'a yakınlığı pekişir, kalp karardıkça bu bağ zayıflar.^[47]

Öte yandan İbrahim Hakkı'nın kalbi Arş-ı Rahmân'ın bir yansıması ve Allah'ın nazargâhı olarak konumlandırması, Abderî'nin ahlâkî-amelî vurgusunu daha kozmik bir çerçeveye taşır. Hakkı, kalbin saflaştıkça ilâhî hakikatlere daha derin bir idrakte yöneldiğini, tasarruf kudreti kazandığını ve insanı hem dünyevî sınırların ötesine hem de hakikatin merkezine taşıdığını vurgular.^[48]

Abderî ise kalbin temizlenmesini, niyetin istikamet kazanması ve amelin samimiyetle yapılabilmesi için vazgeçilmez görür. Ona göre kalp temizse, niyet sahih, amel sâlih, davranışlar doğru olur; bu düzen, insanı hem dünyevî anlamda erdemli kılar hem de manevî kemale taşır.^[49] Hakkı'da ise bu zincir, kalbin nurla dolması, marifetle olgunlaşması ve sonunda Allah'a tam bir vuslatla neticelenir.^[50]

Sonuç olarak Abderî ve İbrâhim Hakkı Erzurûmî, kalbi insan varoluşunun en latîf cevheri, manevî terakki sürecinin mihveri ve seyr ü sülûkün asli merkez üssü olarak tasavvur ederler. Her ikisi de kalbin kararmasını, Hakk'a yakınlığın zedelenmesi; nurlanmasını ise ilâhî hakikate erişimin müjdecisi olarak görür. Farkları ise Abderî'nin daha çok kalbi niyet ve amel ekseninde ahlâkî bir düzenleyici olarak temellendirirken, İbrâhim Hakkı'nın onu Arş-ı Rahmân'ın bir izdüşümü, bir ilâhî tasarruf merkezi olarak derinlemesine tasavvur etmesinde kendini gösterir.^[51]

İslam tasavvuf geleneğinin önemli temsilcilerinden İbnü'l-Hâc el-Abderî ile çağdaş bir mânevî pratikçi olarak öne çıkan Phillip Gowins, farklı tarihî ve kültürel bağlamlardan gelseler de kalbin mahiyetine ilişkin düşüncelerinde dikkate değer bir ortak zemin paylaşırlar.

İbnü'l-Hâc el-Abderî, kalbi, insanın niyetlerinin kaynağı, amellerin özü ve tüm davranışların asli belirleyicisi olan manevî bir merkez olarak tanımlar. Ona göre kalp, bir "hükümdar" gibidir; bedeni ve davranışları idare eder. Bu bağlamda kalbin temizliği niyeti doğrultur, niyetin sahihliği de amelin salihliğini temin eder. Abderî, kalbi sürekli zikrin, derin tefekkürün ve murâkabenin konusu kılarak onu dünya sevgisinden arındırmayı temel şart sayar. Sūfî geleneğin bu çizgisi, kalbi "Allah sevgisiyle nurlanan, dünya sevgisiyle kararan bir ayna" metaforuyla özlü biçimde ifade edilir.^[52]

Phillip Gowins ise kalbi, klasik sūfî geleneğiyle uyumlu biçimde, kelimelerle tanımlanamayacak, doğrudan tecrübe edilebilecek bir iç farkındalık ve nur merkezi olarak yorumlar. Gowins'in

[45] İbrahim Hakkı Erzurûmî, *Mârifetnâme*, (İstanbul: Âlem Yayıncılık, 2012), 442-472.

[46] Abderî, *Kitâbu'l-Medhal*, 3/45.

[47] Abderî, *Kitâbu'l-Medhal*, 3/45; Erzurûmî, *Mârifetnâme*, 447.

[48] Erzurûmî, *Mârifetnâme*, 452.

[49] Abderî, *Kitâbu'l-Medhal*, 3/63-65.

[50] Erzurûmî, *Mârifetnâme*, 462.

[51] Abderî, *Kitâbu'l-Medhal*, 3/63-73; Erzurûmî, *Mârifetnâme*, 462-472.

[52] Abderî, *Kitâbu'l-Medhal*, 3/45-55.

anlatısında kalbin açılması, ritüel veya dışsal gösteriyle değil; inziva ve içsel çaba esnasında, zorlukların içinden beklenmedik bir sadelikle meydana gelir. Kalbin açılması, zihnin kavrayamayacağı, kelimelerin anlatmakta yetersiz kaldığı bir fark edıştır. Tıpkı Abderî'nin "ayna"^[53] benzetmesi gibi, Gowins de kalbi "altın bir portakal gibi parlayan bir güneş" ve "beyaz delik" metaforlarıyla iç varlığın en aydınlık yeri olarak ifade eder.^[54]

Her iki düşünür de kalbin, insanın varoluşsal ve mânevî boyutunu şekillendiren bir merkez olduğunu vurgular. İkisi de kalbin safiyetini korumayı, dünya meylinde arındırmayı ve sürekli içsel farkındalıkla cilalamayı ortak ilkeler arasında sayar. Abderî, kalbin hükümdarlığına^[55] vurgu yaparken, Gowins ise kalbin açılmasının deneyimlenmeden kavranamayacağına dikkat çeker; bu, kalbin mahiyetinin bilgi değil, bizzat yaşanan bir hal olduğuna işarettir.^[56]

Öte yandan Abderî'nin kalp tasavvurunda belirgin olan ahlâkî düzenleyicilik vurgusu yani kalbin niyeti ve ameli düzenleyen bir denetim merkezi olması^[57] Gowins'te biraz geri plandadır. Gowins'in anlatısı, daha ziyade kalbin farkındalık ve nur kaynağı olarak, kelimelere sığmaz bir iç tecrübe olduğuna odaklanır. Bu yönüyle Gowins, kalbin açılmasını anlatırken yaşanan sevinç, hayal kırıklığı ve günlük hayatla ilişkisini samimi bir dilde aktarmış, iç tecrübeyi kelimelerin ötesine taşır.^[58]

İbnü'l-Hâc el-Abderî ve Robert Frager, kalbin mahiyetine dair düşüncelerinde farklı kültürel ve tarihsel bağlamlara ait olsalar da, kalbi insan varoluşunun asli merkezi ve mânevî derinliğin kaynağı olarak konumlandırmaları bakımından önemli ölçüde örtüşmektedir. Her iki düşünür de kalbi, salt biyolojik bir organın ötesinde, insanın sezgi, irfan, ahlâk ve içsel arınma süreçlerinin gerçekleştiği bir hakikat mekânı olarak tanımlar.^[59] Abderî, klasik tasavvuf çizgisinde kalbi, Allah'ın sırlarının mahfazası ve nefisle ruh arasındaki denge merkezi olarak değerlendirirken, kalbi sürekli tefekkür, zikir ve iç muhâsebe ile arındırmayı en temel manevî vazife sayar. Bu bağlamda Abderî'ye göre kalp, insanın ahlâkî bütünlüğünün, amelî istikametinin ve iç nurunun en önemli kaynağıdır; kalbin karararak katılaşması ise nefisten gelen olumsuz arzulara boyun eğmenin bir sonucudur ve mânevî ölüm anlamına gelir.^[60]

Frager ise benzer bir iç katman modelini daha modern ve fenomenolojik bir yorumla ele alır: Kalbi, yüzeyde gelip geçici hislerin olduğu katmandan başlayarak, şefkat, merhamet ve vicdan gibi yüce duyguların köklendiği derin tabakalara, oradan da insanın aşkın hakikati kavradığı en iç merkeze kadar çok katmanlı bir yapı olarak tasvir eder. Frager, kalbin açılmasını bir iç arınma, sevgi, ihlâs ve hikmetle donanma süreci olarak görürken^[61], Abderî kalbin bu dönüşümünü zikir, tefekkür, riyazet ve nefis terbiyesiyle ilişkilendirir. Her iki isim de kalbin açıldıkça insanı benlik kibrinden, dünyevi arzulardan ve yüzeysellikten kurtararak Rabbine ve varlığın öz hakikatine yaklaştıracaklarını vurgular. Bununla birlikte, aralarındaki temel farklardan biri, Abderî'nin kalp modelini klasik İslam tasavvufunun terimleriyle ve daha çok mânevî seyr ü sülûk bağlamında detaylandırmasıdır. Ona göre kalp amel nurundan başlayarak tevhid ve ehadiyet nuruna kadar yükselen bir bilinç katmanlaşmasını ifade eder.^[62] Frager ise bu yapıyı Batı psikolojisindeki

[53] Abderî, *Kitâbu'l-Medhal*, 3/45.

[54] Phillip Gowins, *The Sovereign Soul* (New York: New Paradigm Books, 2006), 65-67.

[55] Abderî, *Kitâbu'l-Medhal*, 3/46.

[56] Gowins, *The Sovereign Soul*, 66.

[57] Abderî, *Kitâbu'l-Medhal*, 3/46.

[58] Gowins, *The Sovereign Soul*, 67.

[59] Abderî, *Kitâbu'l-Medhal*, 3/47; Robert Frager, *Sûfî Psikolojisinde Gelişim, Denge ve Uyum* (Kalp, Nefs ve Ruh) çev. İbrahim Kapalıkkaya, (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2003), 45-68.

[60] Abderî, *Kitâbu'l-Medhal*, 3/47-63.

[61] Frager, *Sûfî Psikolojisinde Gelişim, Denge ve Uyum*, 45-68.

[62] Abderî, *Kitâbu'l-Medhal*, 3/47-63.

rasyonalist akıl vurgusuna bir eleştiri geliştirerek sunar ve kalbin akıl ve nefisle dinamik ilişkisinin altını çizer. Frager'a göre akıl, kalp tarafından yönlendirildiğinde kuru rasyonaliteyi aşarak gerçek hikmete erişir;^[63] Abderî ise aklın, kalbin bir hizmetkârı olduğunu ima eder ve kalbin temizlenmesinin nefis terbiyesinin başarısıyla mümkün olacağını belirtir.^[64]

Ortak bir zeminde buluştukları en önemli nokta, her iki düşünürde de kalbin insanın mânevî olgunluğunun, etik sorumluluğunun ve hakikate erişim yetisinin yegâne kaynağı olmasıdır. Her ikisi de kalbi, Rabbine açılan bir kapı, İlâhî sırların tecelli mahalli ve insana aşkın idrak kapılarını aralayan bir iç merkez olarak tanımlar. Farklılıkları ise bu modelin ifade biçimi ve kuramsal ayrıntılarında belirginleşir.^[65] Abderî, kalbin katılaşmasının mânevî ölümle eşdeğer olduğunu vurgularken^[66], Frager daha fenomenolojik bir yaklaşımla kalbi duyguların, sezgilerin ve ahlaki olgunluğun taşıyıcısı olarak görür ve onu modern insanın iç dünyasını yeniden inşa edecek asli güç olarak öne çıkarır.^[67]

Sonuç olarak, Abderî ve Frager'ın kalp anlayışları, birbirinden farklı geleneğe ait olsalar da, kalbi insanın en derin varlık katmanı, ahlaki sorumluluk bilincinin kaynağı ve aşkın hakikatin idrak kapısı olarak tarif etmeleri bakımından ortak bir mânevî psikoloji dili sunar. Bu ortak payda, günümüz insanına hem klasik tasavvuf irfanını hem de modern içsel farkındalık arayışını birleştiren bütüncül bir perspektif kazandırmaktadır. Böylelikle kalp, her iki düşünürde de, insanın hem kendisini hem de Rabbini tanımasının vazgeçilmez mekânı ve yoludur.

2. Kalbin Kirlenmesi

İnsan, geçici arzulara ve dünyevî menfaatlere karşı direnç gösteremediğinde, kalbi ilâhî hakikate kapanmaya başlar. Böyle bir teslimiyet, zihni ve kalbi şeytanî telkinlere açık hâle getirir; bu da zamanla zihnin karmaşıklaşmasına, kalbin ise manevî anlamda kararmasına ve hakikati idrak etme yetisinin körelmesine neden olur. Tevazu, ihlâs ve sorumluluk gibi temel ahlâkî değerler terk edildiğinde, nefis öne çıkar ve birey, riyâ ve kibir gibi içsel kirlenmelerin etkisine girer. Bu hâl, kişiyi hem Allah ile olan bağından koparır hem de hakikati görme basiretinden mahrum bırakır.^[68]

Kur'ân-ı Kerîm, kalplerin kirlenmesine dair uyarıda bulunur: *"Hayır! Bilakis onların işledikleri günahlar kalplerini paslandırmıştır. Hayır! Şüphesiz onlar Rablerini kıyamet günü görmeyeceklerdir. Sonra onlar elbette cehenneme gireceklerdir"*.^[69] Bu ilâhî beyan, günahların yalnızca dışsal davranışlar olmadığını; kalpte derin bir iz bıraktığını ve bu kirlenmenin, ilâhî yakınlıktan uzaklaştıran bir perde hâline geldiğini ortaya koyar. Eğer kişi inkârcı bir duruş içerisindeyse, bu manevî kararma daha da tehlikeli bir boyut kazanır. Zira Allah, hakikate karşı körleşen ve bu durumu ısrarla sürdüren kimseleri arındırmaya yönelik bir inayet tecellî ettirmez: *"Onlar, Allah'ın kalplerini temizlemeyi murat etmediği kimselerdir"*.^[70] Bu, ilâhî himayeden çıkarılmış olmanın ve kişinin kendi sapkınlığıyla baş başa bırakılmasının açık bir göstergesidir.

Kalplerinde hastalık bulunan ve katılaşmış kimselerin, şeytanın vesveselerine karşı daha savunmasız olduğu Kur'ân'da şöyle açıklanır: *"Allah, bu vesveseyi kalplerinde hastalık bulunanlar ve*

[63] Frager, *Sûfî Psikolojisinde Gelişim, Denge ve Uyum*, 45-68.

[64] Abderî, *Kitâbu'l-Medhal*, 3/48.

[65] Abderî, *Kitâbu'l-Medhal*, 3/47-63; Frager, *Sûfî Psikolojisinde Gelişim, Denge ve Uyum*, 45-68.

[66] Abderî, *Kitâbu'l-Medhal*, 3/48.

[67] Frager, *Sûfî Psikolojisinde Gelişim, Denge ve Uyum*, 56.

[68] Halil İbrahim Şimşek, "Tasavvufta Kalbin Kirlenmesi ve Temizlenmesi Konusu", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/28 (2015), 40.

[69] el-Mutaffifin, *Diyanet İşleri Başkanlığı Meali*, (Erişim: 6 Mayıs 2025), 83/14-16.

[70] el-Mâide, *Diyanet İşleri Başkanlığı Meali*, (Erişim: 7 Mayıs 2025), 5/41.

kalpleri katı olanlar için bir imtihan vesilesi kılar. Şüphesiz zalimler derin bir ayrılık içindedirler"^[71] Burada bahsi geçen hastalık, yalnızca fiziksel bir rahatsızlık değil; manevî şuurun zayıflığı, hakikate karşı duyarsızlık ve ilâhî mesajlara karşı kapalılık anlamında bir içsel bozulmadır.

Kur'ân-ı Kerîm, inançta samimiyet göstermeyip iç-dış tutarlılığı bozan münafıkların hâlini "kalplerinde bir hastalık"^[72] bulunduğunu ve bu hastalığın yalana meyil sebebiyle ağır bir ilâhî yaptırımı gerektirdiğini bildiren ifadelerle tasvir eder; böylece kalbin niyet düzeyindeki bozulmasının salt ahlâkî bir kusur değil, itikadî bir suç olduğunu vurgular. Buna karşılık müminlere, kalplerini dünyevî arzuların lekesinden koruma sorumluluğu hatırlatılır: İlâhî imtihanlar yalnız dış sonuçlar doğurmaz; "göğüslerde olanı açığa çıkarmak ve kalpleri arıtmak"^[73] üzere içsel bir tezkiye fırsatı sunar. Davranış ve niyetlerde şeffaflık ile nezâket bu arınmanın temel şartlarıdır; nitekim "bu tavır, hem sizin kalpleriniz hem de onların kalpleri için daha temizdir" meâlindeki uyarı, edebî kalbî temizlikle doğrudan irtibatını ortaya koyar.^[74] Bu bağlamda Allah, davranışlarda ve niyetlerde şeffaflık ve nezâketin kalplerin saf kalması açısından elzem olduğunu şöyle bildirir: "Bu davranış hem sizin kalpleriniz hem de onların kalpleri için daha temizdir"^[75]. Özellikle Hz. Peygamber'in huzurunda sesin alçaltılmasını emreden âyet, dıştan görünen bu edep fiilini "Allah'ın gönüllerini takvâ ile imtihan ettiği" kimselerin alâmeti sayarak içsel takvânın haricî tezahürünü temellendirir. Özellikle Hz. Peygamber'in huzurunda sesin alçaltılmasını emreden âyet, dıştan görünen bu edep fiilini "Allah'ın gönüllerini takvâ ile imtihan ettiği"^[76] kimselerin alâmeti sayarak içsel takvânın haricî tezahürünü temellendirir. Bütün bu çerçevede, Hz. Peygamber'in "bedende bir et parçası vardır; o ıslah olursa bedeninin tamamı ıslah olur, bozulursa tamamı bozulur o da kalptir"^[77] meâlindeki hadisinde özlü biçimde özetlenir: Kalp sahih niyet, doğru söz ve edeple arındıkça amellerin bütününe istikamet kazandırır; iç ile dış arasındaki süreklilik bozulduğunda ise ahlâkî çürüme yalnız bireysel düzeyde kalmaz, inanç ve toplumsal ilişkilere de sirayet eder. Bu nedenle Kur'ânî öğreti ve Sünnet, kalbin safiyeti ile davranışın edebîni aynı bütünün iki yüzü olarak ele alır; samimiyet (ihlâs), takvâ ve nezâket bu bütünlüğün hem ölçüsü hem de sonucudur.

Öte yandan, İslâm ahlâk geleneğinde yer alan Abdullah b. Hubeyk'in (öl. ?) tespiti de dikkat çekicidir. Ona göre insanı felakete sürükleyen dört temel unsur vardır: göz, dil, kalp ve hevâ. Müslüman birey, harama yönelmemek için gözünü, gerçeğe aykırı söz söylememek için dilini, kin ve kibirden uzak durmak için kalbini ve nefsin isteklerine esir olmamak için hevâsını kontrol altında tutmalıdır.^[78] Bu dört unsur, kalbî arınmanın hem önündeki engeller hem de onun korunmasında temel stratejiler olarak görülmelidir.^[79]

Tasavvuf düşüncesi, insanın mânevî tekâmülünü kalp merkezli bir perspektifle değerlendirmiştir. Bu yaklaşımda kalp, sadece duyguların mekânı ya da ahlâkî bir yönelim noktası değil; aynı zamanda hakikate ulaşmanın, ilâhî marifete ermenin ve kulluk bilincini kemale erdirmenin asli merkezi olarak konumlandırılmıştır. Bu çerçevede Abderî, Ebû Abdillâh el-Hâris el-Muhâsibî, Abdülkâdir Geylânî (öl. 561/1166) ve Gazzâlî gibi sûfî düşüncenin önde gelen temsilcileri, kalbin mahiyetini, işlevlerini ve karşı karşıya olduğu mânevî tehditleri ayrıntılı şekilde ele almışlardır. Onların ortaya koyduğu bu derinlikli yaklaşımlar, kalbin arınma sürecine dair temel ilkeleri gün yüzüne çıkarır.

[71] el-Hac, *Diyanet İşleri Başkanlığı Meali*, (Erişim: 7 Mayıs 2025), 22/53.

[72] el-Bakara, *Diyanet İşleri Başkanlığı Meali*, (Erişim: 8 Mayıs 2025), 2/10.

[73] Âl-i İmrân, *Diyanet İşleri Başkanlığı Meali*, (Erişim: 8 Mayıs 2025), 3/154.

[74] Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûm'id-Dîn*, 1/2/242.

[75] el-Ahzâb, *Diyanet İşleri Başkanlığı Meali*, (Erişim: 9 Mayıs 2025), 33/53.

[76] el-Hucurât, *Diyanet İşleri Başkanlığı Meali*, (Erişim: 10 Mayıs 2025), 49/3.

[77] Buhârî, *el-Câmi'u's-sağîh*, İmân, 39.

[78] Ebû'l-Kâsım Zeynülislâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik Kuşeyrî, *er-Risâle haz. Süleyman Uludağ* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 215.

[79] Şimşek, "Tasavvufta Kalbin Kirlenmesi Ve Temizlenmesi Konusu", 40-42.

Abderî'ye göre kalp, insanın bâtinî varoluşunun özünü teşkil eder. O, kalbi yalnızca niyetin doğduğu bir merkez değil; aynı zamanda davranışların kök saldığı ve ibadetlerin mânevî cevherinin şekillendiği bir alan olarak tanımlar.^[80] Bu yönüyle kalp, hem zâhirî eylemlerin anlam kazanmasında hem de bâtinî yönelişlerin Allah'a tahsis edilmesinde belirleyici rol oynar. Ancak bu işlev, kalbin saflığını ve ihlâsını korumasına bağlıdır. Zira riyâ, kibir, ucb (kendini beğenme) ve gösteriş gibi afetler, kalbi kirletir; bu da salih görünen amellerin içsel değerini kaybetmesine yol açar.^[81] Bu durum, sûfî literatürde "amelin içinin boşalması" şeklinde tarif edilen bir mânevî tehlikeyi beraberinde getirir. Bu yaklaşım, Muhâsibî'nin kalp merkezli tasavvuf anlayışıyla önemli ölçüde örtüşmektedir. Muhâsibî, kalbi ilâhî hakikatlerin tecellîgâhı olarak tanımlar ve onu sıradan bir duyu merkezi değil, hakikatin aydınlığına açılan bir iç kapı olarak görür. Ona göre kalbin kirlenmesi, sadece ahlâkî bir düşüşü değil; aynı zamanda kulluk şuurunun ve murâkabe bilincinin zaafa uğramasını ifade eder. Bu nedenle Muhâsibî, kalbin arınmasının sürekli bir muhâsebe ve murâkabe disipliniyle gerçekleşeceğini vurgular. Kalp, Allah'ın sürekli gözetimi altında bulunduğu bilinciyle kontrol altında tutulmadıkça, şeytanın ve nefsin yönlendirmelerine açık hâl gelir.^[82]

İbnü'l-Hâc'ın dikkat çektiği bir başka temel mesele de, kalbin dünya sevgisiyle perdelenmesidir. Ona göre, kalp Allah sevgisiyle dolmadığı sürece, dünyevî arzular kalpte yer etmeye devam eder. Bu durum, gerçek tövbenin gerçekleşmesini engelleyen en önemli unsurlardan biridir.^[83] Bu bakış, Abdülkâdir Geylânî'nin tasavvuf anlayışında da temel bir ilkeye tekabül eder. Geylânî, kalbin Allah'ın nazarına mazhar olabilmesi için, içinde Allah'tan başka hiçbir şeye yer bırakılmaması gerektiğini ifade eder. Gaflet, onun düşüncesinde kalbin kararmasına ve mânevî hayattan kopmasına sebep olur. Bu nedenle zikir, Geylânî'ye göre kalbin hem gıdası hem de en güçlü koruyucusudur; zikirle canlı tutulan bir kalp, şeytanın vesveselerine karşı muhkem bir kale hükmündedir.^[84]

Gazzâlî ise kalbi "latîf bir cevher" olarak tanımlar. O, kalbi mânevî hastalıklardan arındırılmadıkça hakikatle buluşamayan bir ayna gibi değerlendirir. Gazzâlî'ye göre her günah kalpte siyah bir iz bırakır; gaflet ve dünya sevgisi ise bu izlerin çoğalmasına ve kalbin karararak hakikati algılayamaz hâl gelmesine neden olur.^[85] Onun şu ifadesi, İbnü'l-Hâc'ın dünya sevgisine dair uyarılarını tamamlayıcı niteliktedir:^[86] "Kalp, Allah ile dolmadığı zaman mutlaka başka bir şeyle dolar"^[87]. Bu tespitten hareketle, kalbin boş bırakılmaması ve sürekli murâkabe, zikir ve ibadetle beslenmesi gerektiği fikri hem Gazzâlî'nin hem de İbnü'l-Hâc'ın ortak kanaatidir.

İbnü'l-Hâc, ayrıca kalpteki riyâ, tanınma arzusu ve halkın övgüsünden haz alma gibi eğilimleri de kalbin mânevî ölümüne yol açan tehlikeler arasında sayar. Ona göre geçmişteki ibadetlerle gururlanmak veya halkın nazarında değer kazanma arzusu, kişinin içtenliğini zedeler ve bâtinî hayatını ifsâd eder.^[88] Bu yaklaşım, Muhâsibî'nin riyâyı kalbi kirleten en tehlikeli afetlerden biri olarak görmesiyle doğrudan örtüşür.^[89] Geylânî de zikirden uzak bir kalbin, şeytanın oyun alanına döndüğünü vurgularken;^[90] İbnü'l-Hâc ise şekilci ibadetlerin içtenlikten uzaklaştığında bâtinin

[80] Abderî, *Kitâbu'l-Medhal*, 3/41, 45.

[81] Abderî, *Kitâbu'l-Medhal*, 3/57, 138.

[82] Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî el-Anezî Muhâsibî, *e-Riâye li-Hukûkillâh* çev. Şahin Filiz, Hülya Küçük, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1998), 90-92.

[83] Abderî, *Kitâbu'l-Medhal*, 3/37, 138, 145.

[84] Muhyiddin Ebu Muhammed Abdülkâdir Geylânî, *Fethu'r Rabbânî*, çev. Osman Güman, (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2019), 168.

[85] Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûm'id-Dîn*, 3/152.

[86] Abderî, *Kitâbu'l-Medhal*, 3/63.

[87] Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûm'id-Dîn*, 3/153.

[88] Abderî, *Kitâbu'l-Medhal*, 3/41, 43.

[89] Muhâsibî, *e-Riâye li-Hukûkillâh*, 90-92.

[90] Muhyiddin Ebu Muhammed Abdülkâdir Geylânî, *Günyet'üd Tâlibin*, trc. Abdulkadir Akçiçek, (İstanbul: Sağlam Yayınevi, 1997), 285.

zâhire feda edildiğini ve ihlâsın kaybolduğunu belirtir. Böylece kalp, sadece amelî değil; niyet merkezli bir varlık alanı olarak sûfî düşüncede merkezi bir konuma yerleştirilir.^[91]

İbnü'l-Hâc el-Abderî, İslam ahlâk ve tasavvuf düşüncesinde kalbi, yalnızca biyolojik bir organ değil; insanın imanının, ahlâkının ve eylemlerinin merkezi olarak tanımlar. Ona göre kalp, bedenın sultanıdır: Bütün azalar ve dil, kalbin hâline tabi olur. Dolayısıyla kalp doğru yolda ise, bedenın diğer organları ve dil de doğruluk üzere olur; kalp bozulduğunda ise, tüm ameller ve toplumsal ilişkiler bu bozulmadan nasibini alır. Bu temel ilke, Abderî'nin toplumsal çözülmeye dair teşhisinde de ana eksenı oluşturur. Abderî, kalbin doğru olması ile düşünce, anlayış, ilim ve niyetin de sahih olacağını ifade eder. Bir kalp safiyetini yitirdiğinde, ferde ait tüm niyet ve düşünceler bulanıklaşır; bu bulanıklık, yalan, hile, nifak ve riyâ gibi ahlâkî bozukluklara yol açar. Kalpteki bu yozlaşma, yalnızca bireyin manevî hayatını değil, bireyler arası güveni, adaleti ve toplumsal dayanışmayı da aşındırır. Bu bağlamda Abderî, kalbin yozlaşmasını toplumsal ahlâkın kökünden çürümesi olarak yorumlar.

Abderî'nin bu yaklaşımı, yüzeyde dinin ve ibadetlerin görünürde artmasına rağmen, özün zayıflaması problemine de işaret eder. Ona göre şekilcilik ve riyâ, kalbin fesadıyla doğrudan ilişkilidir. Bireyler arınmamış kalplerle ibadet ettiklerinde, bu ameller topluma hakikî bir ahlâk ve adalet kazandırmak yerine, aksine toplumda ikiyüzlülüğün, istismarın ve sahte dindarlığın yayılmasına zemin hazırlar. Böyle bir ortamda ise toplumsal kurumlar işlemez hâle gelir, adalet yozlaşır ve bireyler arası bağ zayıflar.

Abderî'ye göre, kalbin fesadını önlemenin yolu, öncelikle kalbi riyâdan, dünyevî hırslardan ve menfaat kaygılarından arındırmak; ardından kalbi sürekli murakabe, zikir ve iç muhâsebe ile canlı tutmaktır. O, kalbi tezkiye etmeden toplumda kalıcı bir ıslah ve düzenin tesis edilemeyeceğini vurgular. Bu nedenle Abderî, toplumsal ıslahın yüzeysel düzenlemelerle değil, bireylerin iç dünyasındaki dönüşümle başlayacağını savunur.

Bu bütünlükçü yaklaşım, Abderî'nin düşünce dünyasında kalbin toplumsal düzenin hem kaynağı hem de teminatı olduğunu gösterir. Ona göre kalbin sağlığı, yalnızca bireyin değil, aileden mahalleye, mahalleden devlete kadar uzanan tüm sosyal yapının selâmeti için belirleyici bir rol oynar. Kalpler fesada uğradığında, toplumun en sağlam kurumları bile yozlaşmaya ve işlevsizliğe sürüklenir. Bu yüzden Abderî'nin ifadesiyle, toplumların gerçek kurtuluşu ve dirilişi, kalplerin arınmasıyla başlar.

Sonuç olarak, İbnü'l-Hâc el-Abderî, kalbi ferdî bir mesele olmaktan çıkararak toplumsal bozulmanın anahtar değişkeni olarak konumlandırır.^[92]

Bu yaklaşım, yalnızca Abderî'nin yaşadığı dönemin toplumsal yapısını anlamakla sınırlı kalmaz; günümüz toplumları için de güncelliğini ve geçerliliğini korumaktadır. Bireysel ahlâkın bozulmasının, toplumsal düzeni zayıflatan en temel etkenlerden biri olduğu gerçeğini güçlü bir şekilde hatırlatan Abderî, kalp merkezli bir dönüşümün, modern çağın karmaşık sosyo-kültürel sorunlarına karşı da sahih bir çözüm zemini sunduğunu ortaya koyar.

Kalbin tezkiyesine dayalı bu yaklaşım, sadece bireysel bir ahlâk telkini değil; aynı zamanda adalet, güven, dayanışma ve toplumsal barışın yeniden tesisi için köklü bir manevî programdır. Nitekim günümüzde de biçimsel dindarlığın öne çıktığı, ancak samimiyet, merhamet ve adalet gibi temel değerlerin giderek zayıfladığı toplumsal yapılarda, Abderî'nin kalpten başlatılması gereken bir ıslah fikri son derece anlamlı ve ufuk açıcıcıdır.

[91] Abderî, *Kitâbu'l-Medhal*, 3/123.

[92] Abderî, *Kitâbu'l-Medhal*, 3/63-76.

Dolayısıyla Abderî'nin "kalpten topluma" şeklinde özetlenebilecek bu bütüncül düşüncesi, sadece tarihsel bir öğreti değil, çağımız insanı için de ahlâkî yenilenme, sosyal adalet ve iç huzur arayışında rehber niteliği taşımaktadır. Bu bakımdan Abderî'nin fikir dünyası, dün olduğu gibi bugün de toplumsal düzenin gerçek ve kalıcı bir temele oturtulması için önemli bir teorik ve pratik kaynak olarak varlığını sürdürmektedir.

İbnü'l-Hâc el-Abderî ve Frager, farklı çağ ve coğrafyalarda yaşamış olmalarına rağmen, kalbin kirlenmesi meselesini insanın mânevî sağlığı açısından en temel tehditlerden biri olarak değerlendirirler. Her iki düşünür de kalbi, insanın en derin hakikatini barındıran ilahi bir merkez olarak gördüklerinden, kalbin safiyetinin korunmasını kişisel ve toplumsal erdemin ön şartı kabul ederler.

Abderî'ye göre kalbin kirlenmesi, esasen nefsin bencil arzularına boyun eğmekten ve dünya sevgisine meyletmekten kaynaklanır. Nefis, kalbe arzular, kıskançlık, kibir ve tamah gibi mânevî kirler taşır; bu kirler zamanla kalbi karartır, onun nurunu söndürür ve insanı hakikatten kopararak gaflete sürükler. Abderî, kalbin bu şekilde katılaşmasının mânevî bir ölüm anlamına geldiğini, böyle bir kalbin artık ilahi nurdan ve hikmetten nasipsiz kalacağını vurgular. Bu yüzden, onun anlayışında kalbin korunması ancak sürekli tefekkür, zikir, nefis muhâsebesi ve iç arınmayla mümkündür.^[93]

Frager ise kalbin kirlenmesini daha modern bir dile taşır; kalbin kararması, modern insanın aşırı akılcılık, maddiyatçılık ve yüzeysel arzular peşinde koşması sonucu iç dünyasında oluşan duygusal donukluk ve mânevî kopuklukla ilişkilendirilir. Ona göre kalp, bencil çıkar, kin, nefret ve samimiyetsizlik gibi olumsuz eğilimlerle kirlenir; bu kirlenme, kalbi rehberlikten uzaklaştırır ve insanı mekanik bir akıl hapishanesine hapseder. Kalbi kirlenen birey, başkalarına karşı duyar-sızlaşır, kendine karşı yabancılaşır ve varoluşun derin anlamını yitirir.^[94] Her iki düşünür, kalbin kirlenmesine karşı benzer bir çare sunar: Arınma. Abderî, bunu nefis terbiyesi, riyazet, zikir ve tefekkürle somutlaştırırken^[95], Frager sevgiyi, içtenliği, mânevî disiplinleri ve içsel farkındalığı ön plana çıkarır. Her ikisine göre de kalp, kötü söz ve davranışlardan doğrudan etkilenir; nezaket, şefkat ve sevgi kalbi yumuşatıp saflaştırırken, öfke, hırs ve bencillik kalbi katılaştırır ve karartır.^[96]

Özetle, Frager ve Abderî'nin kalbin kirlenmesine dair düşünceleri, bir yandan insanın nefsi zaafının kalbe sirayet ederek mânevî körlük ve donukluk oluşturduğunu, diğer yandan kalbin safiyetini korumanın kişisel erdem, içsel huzur ve hakikate yaklaşım için zorunlu olduğunu güçlü bir şekilde ortaya koyar. Bu bağlamda, her iki düşünürün mirası, çağdaş insan için kalbin daima arındırılması gereken canlı bir mânevî merkez olduğunu hatırlatır; kalbi korumak, insanı korumaktır.^[97]

Ezcümle Abderî'nin kalp merkezli düşüncesi, Muhâsibî, Abdülkâdir Geylânî ve Gazzâlî gibi sûfî geleneğin önde gelen temsilcileriyle derin bir kavramsal bütünlük arz eder. Muhâsibî kalbi ilâhî hakikatlerin tecellîgâhı olarak tanımlar ve sürekli murâkabe ve muhâsebe ile arındırılması gerektiğini vurgular. Geylânî, kalbin Allah'tan başka sevgilere kapalı tutulmasını ve gafletin zikirle bertaraf edilmesini öğütler. Gazzâlî ise kalbi "latîf bir cevher" olarak niteler; her günahın kalpte siyah bir iz bıraktığını ve gafletin bu izleri çoğaltarak kalbi kararttığını ifade eder.

Bu bağlamda Abderî, riyâ, kibir, ucb ve dünya sevgisinin kalbi kirleterek amellerin içini boşaltacağını belirtir. Ona göre kalbin safiyeti korunmadıkça zâhirî ibadetlerin hakikatle bağının

[93] Abderî, *Kitâbu'l-Medhal*, 3/58.

[94] Frager, *Sûfî Psikolojisinde Gelişim, Denge ve Uyum*, 45-68.

[95] Abderî, *Kitâbu'l-Medhal*, 3/55.

[96] Frager, *Sûfî Psikolojisinde Gelişim, Denge ve Uyum*, 45-68.

[97] Abderî, *Kitâbu'l-Medhal*, 3/47-63; Frager, *Sûfî Psikolojisinde Gelişim, Denge ve Uyum*, 45-68.

kalmayacağı açıktır. Frager gibi çağdaş mânevîyat araştırmacıları da kalbin kirlenmesini, modern bireyin aşırı akılcılık ve maddiyatçılıkla duygusal donukluğa sürüklenmesi olarak yorumlayarak benzer bir perspektif sunar.

Sonuç olarak Abderî, Muhâsibî, Geylânî, Gazzâlî ve Frager'in ortak tespitleri, kalbin korunmasının kişisel erdem, iç huzur ve toplumsal düzen için vazgeçilmez olduğunu gösterir. Kalbi korumak, insanı korumaktır; insanı korumak ise toplumun mânevî varlığını muhafaza etmektir.

3. Kalbin Temizlenmesi

Tasavvufî düşüncede kalbi temizlemek, insanın içsel terbiyesinin ve mânevî yükselişinin ilk ve en zaruri adımıdır. Kur'ân-ı Kerîm'de *"O gün, ne mal fayda verir ne de evlat. Ancak Allah'a selîm bir kalple gelen müstesna"*^[98] buyrulur, kalbin saf ve selîm olması âhiret saadetinin anahtarı olarak sunulur. Bu ilâhî beyan, tasavvufî bakışta kalbin sadece duygusal bir merkez değil; niyetin şekillendiği, iradenin beslendiği ve hakikatin yansıdığı mânevî bir mihver olduğunu teyit eder. Zira Peygamber Efendimiz (s.a.v) de kalbin insan davranışlarının merkezî belirleyicisi olduğunu şu hadisiyle açıkça ortaya koymuştur: *"Dikkat edin! Vücutta bir et parçası vardır. O iyi olursa bütün beden iyi olur; o bozulursa bütün beden bozulur. İşte o, kalptir"*^[99] Bu bağlamda kalbin kirlenmesi, sadece bireyin ahlâkî zaafılarını değil; aynı zamanda onun Allah ile kurduğu irtibatı zedeler. Kalpte biriken kin, kibir, riya ve benlik tutkusu; Kur'ân'ın *"Hayır! Bilakis onların kalpleri, kazandıkları (günahlar) ile paslanmıştı"*^[100] âyetiyle işaret ettiği üzere, mânevî paslanmalara yol açar. Bu kirlenme hali, sûfilere göre sadece dışsal ibadetleri etkisiz kılmakla kalmaz, aynı zamanda kulluğun özünü ve ihlâsını da görünmez kılar. Çünkü tasavvufta ihlâs, yalnızca Allah için yapılan ve kalpteki her türlü dünyevî beklentiden arındırılmış bir hâl olarak tanımlanır.

Dolayısıyla kalbi temizlemek, yüzeysel bir duygu arınmasından ibaret değildir. Bu süreç; nefsi murakabe altında tutmayı, niyeti sürekli kontrol etmeyi ve kalpteki mânevî hastalıkları tespit ederek onları bertaraf etmeyi gerektiren derinlikli bir seyr u sülûk sürecidir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v), *"İyi bilin ki Allah sizin suretlerinize ve mallarınıza bakmaz; fakat kalplerinize ve amellerinize bakar"*^[101] buyurarak, ilâhî nazarın yöneldiği yerin kalp olduğunu vurgular.

Temizlenmiş bir kalp, yalnızca ilâhî feyze ve rahmete açık hâle gelmekle kalmaz; aynı zamanda insanın varoluşunu daha tutarlı, daha içten ve daha sahih bir zemine oturtur. Bu, tasavvufun temel gayelerinden biri olan "nefsin tezkiyesi" ile birebir örtüşür. Zira Allah Teâlâ *"Nefsini temizleyen kurtuluşa ermiştir"*^[102] buyurmakta; kurtuluşun, kalp ve nefsin arınmasına bağlı olduğunu bildirmektedir. Sonuç olarak, kalbi temizlemek sûfî düşüncede yalnızca bir arınma değil, aynı zamanda ilâhî hakikate yönelişin ön şartı ve hakikî insan olmanın asli kapısıdır.

Tasavvufî gelenekte kalbin temizlenmesi (tasfiyetü'l-kalb), sâlikin mânevî yolculuğunun başlangıcı değil; aynı zamanda nihai gayesi olarak da kabul edilir. Abderî bu bağlamda kalbin tasfiyesini, yalnızca bir ahlâkî temizlik değil; kulun Allah'a yönelişinde köklü bir dönüşüm süreci olarak ele alır. Ona göre kalp, dünya ile ilişkisini kestiğinde, gerçek anlamda Allah'a yönelmiş olur ve bu yöneliş marifet ile kemâle erer.^[103] Bu yaklaşım, Ebû Saîd el-Harrâz'ın (öl. 268/881) *"hakikî yakınlık, kalbin Allah'tan başkasıyla meşguliyetini terk etmesidir"*^[104] ilkesine paralel bir

[98] eş-Şuarâ, *Diyanet İşleri Başkanlığı Meali*, (Erişim: 10 Mayıs 2025), 26/88–89.

[99] Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil Buhârî, *el-Câmi'u's-saîh*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), İmân, 39.

[100] el-Mutaffîfîn, 83/14.

[101] Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim, *el-Câmi'u's-Saîh* (Kahire: Dâru Suâdu's-sabah, 1955), Birr, 33.

[102] eş-Şems, *Diyanet İşleri Başkanlığı Meali*, (Erişim: 11 Mayıs 2025), 91/9.

[103] Abderî, *Kitâbu'l-Medhal*, 3/39.

[104] Ebû Hâmid Ferîdüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbrâhîm-i Nisâbü'rî Attâr, *Tezkiretü'l-Evliya*, trc. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2008), 482.

çizgide yer alır. Harrâz gibi Abderî de kalbi, Allah'a vuslatın anahtarı olarak görür ve bu yolculuğun önündeki en büyük engelin dünya sevgisi olduğunu vurgular.^[105]

İbnü'l-Hâc'ın düşüncesinde niyet, kalp tasfiyesinin merkezinde yer alır. Eğer niyet ihlâstan uzaksa, kalp riyâ, kibir ve ucb gibi mânevî afetlerin etkisi altına girer.^[106] Bu bakış, Gazzâlî'nin kalbî hastalıkların mahiyetine dair analizleriyle birebir örtüşür. Gazzâlî, kalpte kök salan kötü huyların zamanla fark edilemez hâle geldiğini ve kişinin bu hastalıklarla yaşamayı olağanlaştırdığını ifade eder. Abderî ise bu sürecin daha da derin bir boyutuna işaret ederek, içten bozulmuş bir kalbin, zâhirdeki amelleri dahi şekilcilikten öteye geçiremeyeceğini savunur. Bu yaklaşım, hem bireysel ihsân bilincini hem de içsel tutarlılığı esas alan bir tezkiye anlayışını temellendirir.^[107]

Mevlânâ'nın gönül tasavvuruyla da benzerlik arz eden bu yaklaşımda, kalbin arınması sadece kötü huyların terkinini değil, aynı zamanda hakikatin tecellisine hazır hâle gelmesini ifade eder. Mevlânâ'ya göre kalp, hakikatin yansıdığı bir aynadır; ancak bu ayna, ancak pasından temizlenirse yansıtma yetisini kazanır.^[108] İbnü'l-Hâc, bu aynanın parlatılmasını zikir ve halvet ile mümkün görür. Ona göre zikir, kalbi nefsin baskısından kurtaran bir nefes gibidir. Zikirle sükûnet bulan kalp, Allah'ın huzuruna daha layık bir vasfa kavuşur.^[109] Bu yönüyle Abderî'nin zikre yüklediği anlam, Hücvîrî'nin "zâhirî temizlik yetmez, bâtın da mâsivâdan temizlenmelidir"^[110] anlayışıyla da örtüşür.

İbn Arabî'nin metafizik düşüncesinde yer alan "dünya bir ayna, insan da onun yansımasıdır" anlayışı, tasavvufî epistemolojinin merkezinde yer alır. Ona göre insanın kendine özgü aynası ise kalbidir. Nasıl ki bir aynanın üzerindeki pas, görüntüyü bozarak yansıtma kabiliyetini zayıflatıyorsa; kalp de mânevî kirlerden arınmadığı sürece hakikati sağlıklı biçimde yansıtamaz. Bu noktada İbn Arabî'nin düşüncesiyle şekillenen sûfî gelenek, kalbin mâsivâdan (yani Allah'tan başka her şeyden) arınmasını, ilâhî tecellilere açık bir hâle gelmesinin zorunlu şartı olarak görür. Kalbin tezkiyesi, yalnızca bireysel ahlâkî bir arınma değil; aynı zamanda Hakk'ın hakikatlerinin tecellî edebileceği saf bir zemin oluşturma çabasıdır.^[111] Bu yaklaşım, İbnü'l-Hâc el-Abderî'nin kalp tasfiyesi konusundaki vurgularıyla doğrudan örtüşür. Abderî, kalbi arındırmadan yapılan tövbenin, yalnızca şekilsel ve yüzeysel bir eylem olacağını; hakiki bir dönüşümün ise ancak kalpte başlayan bir arınma süreciyle mümkün olabileceğini savunur. Ona göre tövbe, dilde değil; kalpte başlayarak tüm benliği kapsayan içsel bir dönüşüme yol açmalıdır.^[112] İbn Arabî'nin tecellî ve yansıma metaforu ile Abderî'nin kalp tezkiyesine verdiği bu önem birlikte değerlendirildiğinde, kalbin "ilâhî feyzin yansıma zemini" olduğu fikri ortaya çıkar. Dolayısıyla tasavvufî eğitimde kalbin saflaştırılması, mânevî idrakin ve marifetullahın gerçekleşmesi için vazgeçilmez bir ön koşul olarak kabul edilir.^[113]

İbnü'l-Hâc'ın kalbi temizleme tasavvurunda dikkate değer bir başka unsur ise halvet pratiğidir. Halvet, dünyevî meşguliyetlerden sıyrılarak kalbin saflaşmasına imkân tanıyan bir arınma ortamıdır. Ancak bu ortam, nefsin oyunlarına da açık bir alandır. Bu nedenle Abderî, halvetin kalbi yumuşatacak ve huşû verecek bir zemine dönüşmesi gerektiğini; aksi takdirde bunun dahi riya aracı olabileceğini belirtir.^[114] Bu görüş, İskenderî'nin "kalbin selâmeti, nefsin ona tabi kılınmasıyla

[105] Abderî, *Kitâbu'l-Medhal*, 3/63.

[106] Abderî, *Kitâbu'l-Medhal*, 3/63.

[107] Gazzâlî, *İhyâu Ulûm'id-Dîn*, 152-153.

[108] Kerim Kara, "Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde Kalp-Gönül", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 6/14 (2005), 8.

[109] Abderî, *Kitâbu'l-Medhal*, 3/45-63.

[110] Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 354; Şimşek, "Tasavvufta Kalbin Kirlenmesi ve Temizlenmesi Konusu", 11.

[111] Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, trc. Ahmed Avni Konuk, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020), 271; Lamia Levent Abul, "İbn Atâullah El-İskenderî'nin Hikem-i Atâiyye Adlı Eserinde Kalbin Dönüşümü", *Diyanet İlmî Dergisi*, 59/3 (2023), 10.

[112] Abderî, *Kitâbu'l-Medhal*, 3/79.

[113] Abderî, *Kitâbu'l-Medhal*, 3/56-57.

[114] Abderî, *Kitâbu'l-Medhal*, 3/79-81.

mümkündür” anlayışıyla birleşir. İskenderî’ye göre kalbi nefse teslim etmek, mânevî bir felakettir; kalbin gerçek anlamda murakabe kazanabilmesi için nefsin onun kontrolüne alınması gerekir.^[115] İbnü’l-Hâc da bu doğrultuda, kalbin marifet ve ihlâsla yüceltilmesinin ancak nefsi disipline etmekle mümkün olduğunu vurgular.^[116]

İbnü’l-Hâc el-Abderî ve Roger, kalbin temizlenmesine dair yaklaşımlarında farklı düşünce geleneklerinden beslenmekle birlikte, insanın mânevî dirilişi için kalbin safiyetini temel şart olarak görmeleri bakımından dikkate değer bir paralellik sergilerler. Her iki düşünür, kalbi insan varoluşunun yalnızca fizyolojik bir parçası değil, hakikate ulaşmanın, içsel aydınlanmanın ve ahlaki bütünlüğün merkezi olarak konumlandırır.^[117]

Abderî, kalbin temizlenmesini, klasik tasavvuf mirasında kökleşmiş bir yöntemler bütünlüğü içinde ele alır. Ona göre kalp, nefisten taşan bencil arzular, dünya sevgisi ve kötü huylarla kirlenir; bu mânevî kirlenme, kalbin hakikati yansıtan ayna işlevini bozarak onu karartır ve katılaştırır. Bu sebeple Abderî, kalbin safiyetini korumayı sürekli zikir, murakabe, nefis muhâsebesi ve ahlaki arınma pratikleriyle ilişkilendirir. Kalbin temizlenmesi, böylece yalnızca bireysel bir mânevî temizlik değil, aynı zamanda Allah’a yakınlaşmanın ve kulluğun asli unsuru haline gelir.^[118]

Roger ise bu anlayışı modern bir bağlama taşır. O, kalbin kirlenmesini modern insanın aşırı akılcılık, mekanik düşünce ve yüzeysel çıkarıcılık eğilimleriyle ilişkilendirir. Roger’a göre, kalp sevgisizlik, empati yoksunluğu, samimiyetsizlik ve bencillikle kirlenir; bu durum, bireyin iç dünyasında duygusal donukluğa, mânevî köksüzlüğe ve varoluşsal boşluğa yol açar. Bu nedenle Roger, kalbin temizlenmesini çağdaş insan için bir içsel terapi ve mânevî uyanış süreci olarak tanımlar; sevgi, içtenlik, sadelik ve şefkat bu sürecin ana unsurlarıdır.^[119]

Her iki düşünür de kalbin arınmasının hem bireysel hem de toplumsal barış ve erdem için vazgeçilmez olduğu konusunda mutabıktır. Her ikisi de kötü söz ve davranışların kalbi doğrudan katılaştıracağını, buna karşın sevgi, nezaket ve zikir gibi mânevî pratiklerin kalbi yumuşatarak saflaştıracığını vurgular. Abderî’nin vurgusu daha çok nefis terbiyesi ve tasavvufî seyr ü sülûk geleneğine dayanırken, Roger bu süreci modern psikolojik ihtiyaçlara uygun bir içsel dönüşüm ve bilinçlenme faaliyeti olarak ele alır.^[120]

Özetle, Abderî’nin köklü tasavvuf geleneğiyle şekillenen katmanlı kalp tasavvuru ve zikir merkezli temizlik anlayışı ile Roger’ın aklı aşarak sevgi, samimiyet ve empati yoluyla iç dünyayı arındırmayı hedefleyen yaklaşımı, kalbin safiyetini korumanın zamandan ve mekândan bağımsız bir insani gereklilik olduğunu ortaya koyar. Her iki bakış, çağlar arası bir mânevî köprü işlevi görerek, kalbin temizlenmesini insanın hem dünyevi hem aşkın boyutunu inşa eden vazgeçilmez bir iç disiplin olarak sunar.^[121]

Ezcümle, İbnü’l-Hâc el-Abderî’nin kalbin temizlenmesine dair görüşleri, tasavvufî mirasta yer alan büyük sûfîlerin düşünceleriyle güçlü bir iç tutarlılık sergiler. Onun kalp anlayışı, hem Mevlânâ’nın ayna metaforuyla, hem Gazzâlî’nin ahlâkî arınma kuramıyla, hem de İbn Arabî ve İskenderî’nin derinlikli mârifet perspektifleriyle kesişir. Abderî’nin bu çok boyutlu yaklaşımı, kalp tasfiyesini sadece bireysel bir arınma değil; hakikate yönelişin ve kulluğun özü olarak konumlandıran bir irfan çizgisinin temsilidir.

[115] Levent Abul, “İbn Atâullah El-İskenderî’nin Hikem-i Atâiyye Adlı Eserinde Kalbin Dönüşümü”, 13.

[116] Abderî, *Kitâbu’l-Medhal*, 3/145, 149.

[117] Abderî, *Kitâbu’l-Medhal*, 3/57; Frager, *Sûfî Psikolojisinde Gelişim, Denge ve Uyum*, 45-68.

[118] Abderî, *Kitâbu’l-Medhal*, 3/48, 71, 95, 164.

[119] Frager, *Sûfî Psikolojisinde Gelişim, Denge ve Uyum*, 45-68.

[120] Abderî, *Kitâbu’l-Medhal*, 3/60-63; Frager, *Sûfî Psikolojisinde Gelişim, Denge ve Uyum*, 45-68.

[121] Abderî, *Kitâbu’l-Medhal*, 3/63-93; Frager, *Sûfî Psikolojisinde Gelişim, Denge ve Uyum*, 45-68.

Sonuç

1. Bu çalışma, İbnü'l-Hâc el-Abderî'nin kalp tasavvurunu, sırf bireysel tezkiye programı olarak değil, toplumsal ahlâkın ve sosyal düzenin yeniden inşasında kurucu bir eksen olarak konumlandırdığını ortaya koymaktadır. Karşılaştırmalı literatür incelemesi, kalp merkezli yaklaşımların önemli bir kısmında toplumsal boyutun ya zımnen bırakıldığını ya da tali bir düzlemde ele alındığını göstermektedir; bu bulgu, Abderî'nin teklifini belirgin biçimde ayırıştırır. Ona göre kalp, niyetin, ibadetin ve ahlâkî fiilin varoluşsal merkezidir; bu merkezin tasfiyesi, ibadetlerin ruhunu muhafaza eder, ahlâkî tutarlılığı temin eder ve kamusal alanda güven, adalet ve sorumluluk gibi değerlerin tahkimini mümkün kılar.

Abderî'nin yaklaşımında din, yalnızca bireysel tecrübeye indirgenmeyen; kurumsal ve toplumsal katmanları bulunan bütüncül bir yapıdır. Bu nedenle bireyin kalbine yaptığı her yatırım, kaçınılmaz olarak toplumsal düzleme yansır ve değerler iklimini normatif açıdan güçlendirir. Kalbin fesada uğraması ise etkisini yalnızca bireyde göstermez; aileden mahalleye, oradan siyasî-idârî yapılara kadar tüm sosyal örgütlenmeler bu yozlaşmadan payını alır. Başka bir deyişle, kalpte başlayan çözülme, birey-toplum ilişkisinde bir ahlâkî kırılma üretir; bu kırılma, sosyal adaletin zedelenmesi ve karşılıklı güvenin aşınması şeklinde somutlaşır. Bu çerçevede kalbin ıslahı, Abderî'nin nazarında, bireysel bir tasavvufî yöntem olmanın ötesine geçerek toplumsal istikrarın asli şartına dönüşür. İçsel arınma ile kamusal düzen arasındaki bu nedensel bağ, hem ahlâkın tutarlılığını hem de kurumların işleyişini teminat altına alır. Böylece Abderî, kalp eksenli bir ahlâk teorisini, toplumsal düzenin etik altyapısını inşa eden bir çerçeveye yükseltir; çalışmanın temel tezi de bu kurucu ilişkiselliğin tespiti ve sistematikleştirilmesidir.

2. Kalbin kirlenmesi ise İbnü'l-Hâc'a göre sadece bireysel bir mânevî çöküşe değil; aynı zamanda toplumsal çözülmeye yol açmaktadır. Dünya sevgisi, riyâ, kibir, ucb ve gaflet gibi mânevî hastalıklar bireyin kalbini kararttığında, bu durum sosyal hayata ikiyüzlülük, gösteriş ve ahlâkî erozyon olarak yansır. Toplumda samimiyetin yerini şekilcilik aldığı, bireyler arasındaki güven duygusu zedelenir ve sosyal yapının temel değerleri aşınır. Bu açıdan kalbin fesadı, toplumsal bozulmanın anahtarı olarak değerlendirilmiştir.

3. Çalışmada ulaşılan bir diğer sonuç, İbnü'l-Hâc'ın kalbi sadece ahlâkî değerlerin üretildiği bir merkez olarak değil; aynı zamanda marifet (mânevî bilgi), yakîn (kesin inanç) ve ilahî tecellîlerin mahalli olan metafizik bir merkez olarak tanımladığıdır. Kalp, hakikatin algılandığı, ilahî sırların zuhur ettiği ve kulun Rabbi ile irtibat kurduğu varlık alanıdır. Bu yaklaşım, tasavvufun epistemolojik temelini de kalp merkezli bir yapıda yeniden inşa ettiğini göstermektedir.

4. Araştırmanın sonucuna göre, İbnü'l-Hâc'ın önerdiği kalp terbiyesi yöntemleri (murakabe, muhâsebe, halvet, zikir, ihlâs) yalnızca bireysel nefis terbiyesi için değil; toplumsal ahlâkın korunması için de işlevsel bir model sunmaktadır. Kalp terbiyesiyle başlayan içsel dönüşüm, bireyin davranışlarına, ilişkilerine ve toplumun genel ahlâkına yansımakta; böylece bireysel ıslah toplumsal düzeyde bir ahlâkî inşaya dönüşmektedir.

5. İbnü'l-Hâc el-Abderî'nin kalp tasavvuru, sûfî geleneğin ortak çizgisi içinde yer alır ve çağdaş mânevî krizlere karşı etkili bir imkân sunar. Akılcılık ve yüzeyselliğin derinleştirdiği mânevî boşluk karşısında önerdiği kalp-merkezli arınma yaklaşımı, bireyin içsel farkındalığını canlandırarak mânevî bütünlüğünü yeniden kurmasına yardımcı olur. Bu yönüyle Abderî'nin düşüncesi, klasik tasavvuf mirasıyla uyumlu biçimde, modern bireyin ihtiyaçlarına da hitap eden evrensel bir yöneliş olarak değerlendirilebilir.

6. İbnü'l-Hâc el-Abderî, Kur'an'ın işaret ettiği ve klasik tasavvuf literatüründe geniş kabul gören ilkeye dayanarak "kalpten topluma" diye kavramsallaştırılabilecek bütüncül bir dönüşüm

paradigması ortaya koyar. Kalbin tasfiyesiyle niyet sahihleşir, amel ihlâsla icra edilir ve birey Rabbine yönelen içsel istikametini toplumsal hayatta güvenilirlik, fazilet ve adalet olarak görünür kılar; böylece kalp, yalnızca ferdî kemâlin değil, toplumsal ihyânın da kilit mertebesi hâline gelir. Bu çerçevede kalp-merkezli tasavvuf anlayışı, modern mânevî buhranlara karşı sırf bireysel bir terapi değil, kamusal düzlemde ahlâkî tutarlılığı ve toplumsal güveni tahkim eden onarıcı bir “sosyal rehabilitasyon” süreci olarak değerlendirilmelidir.

7. Genel olarak değerlendirildiğinde, bu çalışma, İbnü'l-Hâc el-Abderî'de kalbin yalnızca bireysel irfanla sınırlı görülmediğini; bilgi, ahlâk ve toplumsal düzenle ilişkili çok katmanlı bir eksen olarak ele alındığını ortaya koymaktadır. Kalbin hem bilginin tahakkuku hem de ahlâkî yönelimin oluşumu bakımından merkezî bir konuma yerleştirilmesi, bireysel arınma ile toplumsal iyileşme arasındaki ilişkinin kalp terbiyesi üzerinden kurulabileceğine işaret eder. Bu çerçevede, Abderî'nin yaklaşımı klasik sûfî literatürle süreklilik arz eden ve güncel mânevî ilgilerle temas kurulmasına imkân tanıyan bir yorum olarak değerlendirilebilir.

Kaynakça

- Abderî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Abderî el-Fâsî. *Kitâbu'l-Medhal*. Kahire: Matbaa-i âmire, ts.
- Attâr, Ebû Hâmid Ferîdüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbrâhîm-i Nîsâbü'rî. *Tezkiretü'l-Evliya trc. Süleyman Uludağ*. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2008.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi'ü's-sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Cîlî, Abdülkerîm. *İnsân-ı Kâmil*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Erzurûmî, İbrahim Hakki. *Mârifetnâme*. İstanbul: Âlem Yayıncılık, 2012.
- Frager, Robert. *Sûfî Psikolojisinde Gelişim, Denge ve Uyum (Kalp, Nefs ve Ruh) çev. İbrahim Kapalıkkaya*. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2003.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *İhyâ-u Ulûm'id-Dîn, trc. Abdullah Aydın*. İstanbul: Ayfa Basın, 2020.
- Geylânî, Muhyiddin Ebu Muhammed Abdulkâdir. *Fethu'r Rabbânî Çev. Osman Güman*. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2019.
- Geylânî, Muhyiddin Ebu Muhammed Abdulkâdir. *Günyet'üd Tâlibin (Hakkı Arayanların Kitabı) Trc. Abdulkadir Akçiçek*. İstanbul: Sağlam Yayınevi, 1997.
- Gowins, Phillip. *The Sovereign Soul*. New York: New Paradigm Books, 2006.
- Hücvîrî, Ebû'l-Hasen Alî b. Osmân b. Ebî Alî el-Cüllâbî. *Keşfü'l-Mahcûb haz. Süleyman Uludağ*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 4. Basım, 2014.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye çev. Ekrem Demirli*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Fusûsü'l-Hikem, Trc. Ahmed Avni Konuk*. 4 Cilt. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 8. Basım, 2020.
- İmâm-ı Rabbânî, Ebû'l-Berekât Ahmed b. Abdilehad b. Zeynilâbidîn el-Fârûkî es-Sirhindî. *Mektûbât trc. Hüseyin Hilmi Işık*. İstanbul: Hakikat Kitâbevi Yayınları, 2014.
- İskenderî, İbn Atâullah. *Hikemü'l-Atâiyye Trc. ve Şrh. Yahya Pakış*. İstanbul: Semerkand, 2015.
- Kara, Kerim. "Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde Kalp-Gönül". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 6/14 (2005).
- Kuşeyrî, Ebû'l-Kâsım Zeynülsîlâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik. *er-Risâle haz. Süleyman Uludağ*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 8. Basım, 2016.
- Levent Abul, Lamia. "İbn Atâullah El-İskenderî'nin Hikem-İ Atâiyye Adlı Eserinde Kalbin Dönüşümü". *Diyanet İlmî Dergisi* 59/3 (2023).
- Mekkî, Tâlib Muhammed b. Alî b. Atıyye. *Ėütü'l-Kulûb, (Kalplerin Azığı), Trc. Yakup Çiçek, Dilaver Selvi*. 4 Cilt. İstanbul: Semerkand, 9. Basım, 2020.
- Muhâsibî, Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî el-Anezî. *e-Riâye li-Hukûkillâh çev. Şahin Filiz, Hülya Küçük*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. *el-Câmi'ü's-Sahîh*. Kahire: Dâru Suâdu's-sabah, 1955.
- Şefik, Can. *Mevlânâ- Hayatı Şahsiyeti Fikirleri*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1995.
- Şimşek, Halil İbrahim. "Tasavvufta Kalbin Kirlenmesi Ve Temizlenmesi Konusu". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/28 (2015).

Tirmizî, Muhammed b. Ali el-Hakîm et-. *Beyânü'l-fark beyne's-sadr ve'l-kalb ve'l-fuad ve'l-lüb, tahk.: Ahmed Abdurrahim es-Sayih*. Kahire: Merkezü'l-Kitab li'n-Neşr, ts.

Tirmizî, Muhammed b. Ali el-Hakîm et-. *Kalbin Anlamı çev. Ekrem Demirli*. İstanbul: Sufî Kitap, 2023.

Uludağ, Süleyman. "Kalp". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 24. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Yalçın, Elif. *Mesnevî'de Kalb/Gönül*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.



Şii/İmâmî Gelenekte Ahkâmü'l-Kur'ân Literatürü

Vehbi Cansız

<https://orcid.org/0000-0002-4592-9820>

Öğr. Gör., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kur'anı Kerim
Okuma ve Kiraat İlmi Anabilim Dalı, Rize, Türkiye

<https://ror.org/0468j1635>

vehbi.cansiz@erdogan.edu.tr

Ersin Çelik

[Orcid: 0000-0002-1821-7772](https://orcid.org/0000-0002-1821-7772)

Dr. Öğr. Üyesi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü,
Tefsir Anabilim Dalı, Rize, Türkiye

<https://ror.org/0468j1635>

ersin.celik@erdogan.edu.tr

Atıf Bilgisi:	Cansız, Vehbi-Çelik, Ersin. "Şii/İmâmî Gelenekte Ahkâmü'l-Kur'ân Literatürü". <i>İslami İlimler Dergisi</i> 41 (Kasım 2025), 275-296. https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1717612 .	
Makale Türü:	Araştırma Makalesi	
Etik Beyan:	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve çalışmanın Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsünde Dr. Öğr. Üyesi Ersin Çelik danışmanlığında devam eden "Şii Tefsir Geleneğinde Ahkâmü'l-Kur'ân" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlandığı beyan olunur.	
Etik Kurul İzni:	Araştırma için herhangi bir etik onay veya bilgilendirilmiş onam gerekmemektedir.	
Geliş Tarihi:	11 Haziran 2025	
Kabul Tarihi:	13 Kasım 2025	
Yayın Tarihi:	30 Kasım 2025	
Hakem Sayısı:	Bir İç Hakem – En Az İki Dış Hakem	
Değerlendirme:	Çift Taraflı Kör Hakemlik	
Benzerlik Taraması:	Yapıldı - intihal.net	
Çıkar Çatışması:	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.	
Finansman:	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.	
Etik Bildirim:	dergiislamiilimler@gmail.com	
Yazar Katkıları:	Çalışmanın Tasarlanması	Yazar-1 (%70) - Yazar-2 (%30)
	Veri Toplanması	Yazar-1 (%70) - Yazar-2 (%30)
	Veri Analizi	Yazar-1 (%70) - Yazar-2 (%30)
	Makalenin Yazımı	Yazar-1 (%70) - Yazar-2 (%30)
	Makale Gönderimi ve Revizyonu	Yazar-1 (%70) - Yazar-2 (%30)
Lisans:	CC BY-NC 4.0	

Öz: Tefsir eserlerinin bir kısmını, Kur'an'ın ahkâm boyutunu ele alan çalışmalar oluşturmaktadır. Öte yandan bu türden eserlerin günümüze ulaşan en erken tarihli tefsir eserlerinin arasında yer alması, tefsir geleneğindeki konumuna dair önemli bir hususa işaret etmektedir. Nitekim Mukâtil b. Süleymân'ın (öl. 150/767) *Tefsîr-u Hamsimie Âyeh* adlı eseri, aynı müellifin *et-Tefsîru'l-Kebîr* adlı genel Kur'an tefsiriyle birlikte günümüze ulaşan en erken tarihli iki eserden birisidir. Tarihsel süreç içerisinde genel Kur'an tefsirleri yanında her mezhebin fıkıh birikiminin Kur'an'dan istinbat boyutunu gösteren fikhî tefsirlerin de telif edildiği görülmektedir. Dolayısıyla Sünnî dört mezhebin fıkıh sistematiğine göre telif edilen ahkâmü'l-Kur'ân eserleri gibi Şii geleneğe de İmâmîyye ve Zeydiyye firkalarına dair ahkâm eserleri telif edilmiştir. Hatta İmâmî âlimler, tarihsel süreç içerisinde bu alanda ilk eser telif edenlerin Şiîler olduğunu iddia etmekte ve ahkâmü'l-Kur'an'a dair geniş bir literatürden söz etmektedirler. Ancak Şii/İmâmî geleneğe ahkâmü'l-Kur'ân türünde günümüze ulaşan ilk eserin hicrî altıncı asırda yaşamış Kutbüddîn er-Râvendî'nin (öl. 573/1178) *Fıkhu'l-Kur'ân*'ı olması ve bu konuda ilk eser veren Şii olarak takdim edilen el-Kelbî'nin (öl. 147/763) mezhebî durumundaki kapalılık bu iddiayı kuşku hale getirmektedir. Bu çalışmanın amacı, Şii ahkâmü'l-Kur'ân geleneğine bütüncül bir perspektiften yaklaşarak Şii ahkâm tefsirleri üzerine yapılacak çalışmalar için sağlıklı bir zemin oluşturmaktır. Bu bağlamda doküman analizi yöntemiyle Şii geleneğe ahkâm âyetlerinin sayısı, ahkâmü'l-Kur'ân geleneğinin başlangıcı, bu alanda yazılmış eserler, birbirlerine olan etkisi gibi hususlara değinilmektedir. Sonuçta günümüze ulaşan ilk Şii ahkâm tefsirinin Râvendî'nin *Fıkhu'l-Kur'ân*'ı olduğu dikkate alındığında ahkâm tefsir geleneğinin Şia'da Sünnî geleneğin aksine geç bir dönemde başladığı görülmektedir. Ancak buna rağmen Şii/İmâmî geleneğe yazılan ahkâm tefsirlerinin sayısının oransal olarak Sünnî gelenekten daha fazla olduğu bile söylenebilir. Öte yandan Şii geleneğe ahkâm tefsirleri üzerine yazılan bir şerh-hâşiye geleneğinin oluşması da dikkat çekmektedir. Zira Sünnî geleneğe klasik dönemde ahkâm tefsirleri özelinde bir şerh-hâşiye faaliyetinden söz etmek mümkün değildir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Şia, İmâmîyye, Ahkâmü'l-Kur'ân, Fıkhu'l-Kur'ân, er-Râvendî.



Ahkam al- Qur'ān Literature in the Shī'a/Imāmī Tradition

Vehbi Cansız

<https://orcid.org/0000-0002-4592-9820>

Assistant Lecturer, Recep Tayyip Erdogan University,
Faculty of Theology, Department of Qur'anic Recitation
and Qirā'āt Studies, Rize, Türkiye

<https://ror.org/0468j1635>

vehbi.cansiz@erdogan.edu.tr

Ersin Çelik

<https://orcid.org/0000-0002-1821-7772>

Assist. Prof., Recep Tayyip Erdogan University,
Faculty of Theology, Department of Tafsir,
Rize, Türkiye

<https://ror.org/0468j1635>

ersin.celik@erdogan.edu.tr

Citation:	Cansız, Vehbi-Çelik, Ersin. "Ahkam al- Qur'ān Literature in the Shī'a/Imāmī Tradition". <i>İslami İlimler Dergisi</i> 41 (November 2025), 275-296. https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1717612 .	
Article Type:	Research Article	
Ethical Statement	It is hereby declared that scientific and ethical principles were observed during the preparation of this study, that all consulted works are cited in the bibliography, and that the study was prepared on the basis of the ongoing doctoral dissertation titled 'Aḥkām al-Qur'ān in the Shī'i Tafsīr Tradition', which is being conducted under the supervision of Assistant Professor Dr. Ersin Çelik at the Institute of Graduate Studies of Recep Tayyip Erdoğan University.	
Ethics committee approval:	The research does not need any ethical approvals or informed consent.	
Date of submission:	11 June 2025	
Date of acceptance:	13 November 2025	
Date of publication:	30 November 2025	
Reviewers:	One Internal & At Least Two External	
Review:	Double-blind	
Plagiarism checks:	Yes - intihal.net	
Conflicts of Interest:	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest	
Grant Support:	No funds, grants, or other support was received.	
Complaints:	dergiislamiilimler@gmail.com	
Author Contributions:	Conceiving the Study	Author-1 (%70) - Author-2 (%30)
	Data Collection	Author-1 (%70) - Author-2 (%30)
	Data Analysis	Author-1 (%70) - Author-2 (%30)
	Writingup	Author-1 (%70) - Author-2 (%30)
	Submission and Revision	Author-1 (%70) - Author-2 (%30)
License:	CC BY-NC 4.0	

Abstract: Some of the exegetical works focus on the legal dimensions of the Qur'ān. On the other hand, Exegetical works focused on the legal dimensions of the Qur'ān (*Aḥkām al-Qur'ān*) hold a significant position in the *tafsīr* tradition. The antiquity of the genre is evidenced by the fact that Muqātil b. Sulaimān's (d. 150/767) work *Tafsīr Khams Mi'a Āya*, a proto-example of this genre, is one of the earliest exegetical works to survive, alongside his general commentary, *al-Tafsīr al-Kabīr*. Subsequently, in the historical process, a distinct genre of jurisprudential exegesis developed, compiled to demonstrate the Qur'ānic foundations of each school of thought. Accordingly, while the Sunnī tradition produced Aḥkām al-Qur'ān works in line with the legal frameworks of the four schools, the Shī'i tradition likewise witnessed the compilation of similar works by both the Imāmī and Zaydī branches. In fact, Imāmī scholars have claimed that Shī'īs were the first to compose works in this genre, pointing to a vast body of literature on Aḥkām al-Qur'ān. However, the claim is challenged by the fact that the earliest extant Shī'i work of this kind is *Fiqh al-Qur'ān* by Quṭb al-Dīn al-Rāwandī (d. 573/1178), dating only to the sixth Islamic century, and that the sectarian affiliation of al-Kalbī (d. 147/763), often presented as the earliest Shī'i contributor to this genre, remains ambiguous. The aim of this study is to provide a comprehensive perspective on the Shī'i Aḥkām al-Qur'ān tradition, thereby laying a sound foundation for future research. Using document analysis, this study explores such issues as the number of legal verses in Shī'i thought, the origins of the Aḥkām al-Qur'ān tradition, the major works written in this field, and their mutual influences. The findings indicate that the first extant Shī'i legal exegesis is indeed al-Rāwandī's *Fiqh al-Qur'ān*, suggesting that the development of this exegetical genre within Shī'a tradition occurred relatively later than in Sunnī tradition. Nevertheless, this study argues that the overall number of legal exegetical works produced within the Shī'i/Imāmī milieu proportionally exceeds those of the Sunnī tradition. Furthermore, the emergence of a distinctive commentary-supercommentary (*sharḥ-hāshiya*) tradition on legal exegesis within the Shī'i context is noteworthy, a phenomenon not found in the classical Sunnī tradition's legal exegesis.

Key Words: Tafsīr, Shī'a, Imāmiyya, Aḥkām al-Qur'ān, Fiqh al-Qur'ān, al-Rāwandī.

Giriş

İslâm geleneğinde Kur'an'ın cem'inden okunmasına, i'câzından yeminlerine kadar hemen her meseleyle ilgili kayda değer bir literatürün oluştuğu görülmektedir. Bunlar içerisinde Kur'an'ın fikhî boyutunu ele alan ahkâmü'l-Kur'ân geleneğinin çok daha erken dönemde oluştuğu söylenebilir.^[1] Günümüze ulaşan en erken tarihli iki tefsir eserinden birisinin fikhî tefsir olması bunun için yeterli bir delildir.

Şîî/İmâmîyye mezhebi, itikâdî ve fikhî açıdan kendisini Sünnîliğin karşısına konumlandığından tarihsel süreç içerisinde onların da fikhî tefsir alanında bir yazım geleneği oluşmuştur. Ancak özellikle ülkemizde Şîî ahkâmü'l-Kur'ân yazım geleneğinin oluşumu, gelişimi, birbirlerine etkisi, hatta bu konudaki literatür hakkında kapsamlı bir çalışma yapılmış değildir. Mevlüt Güngör'ün (öl. 2013) *Kur'ân Tefsirinde Fikhî Tefsir Hareketi ve İlk Fikhî Tefsir* başlıklı çalışması bazı Şîî fikhî tefsir eserleri ve müelliflerinin de ismine yer vermektedir. Öte yandan alandaki ilk çalışma olması hasebiyle bu eserin, Şîî ahkâmü'l-Kur'ân geleneği bir yana Sünnî gelenek hakkında dahi bütüncül bir perspektif sunduğu söylenemez. Son dönemde klasik ve çağdaş birçok Şîî tefsir üzerine akademik çalışma yapılmasına rağmen Şîî ahkâmü'l-Kur'ân geleneğinin genel olarak ihmal edildiği görülmektedir. Kıraat alanında yapılan çalışmalar bir kenara bırakıldığında^[2] Şîî ahkâmü'l-Kur'ân alanında iki çalışma dikkat çekmektedir. Bunlardan biri, Seyfullah Efe'nin *Kutbüddîn Râvendî ve Fıkhu'l-Kur'ân Ahkam Tefsiri Geleneğinde Şîî Çizgi* başlıklı çalışmasıdır. Ancak bu çalışma da günümüze ulaşan ilk Şîî fikhî tefsir olan Râvendî'nin *Fıkhu'l-Kur'ân*'na odaklanmakta fakat yukarıda sözünü ettiğimiz hususlara açık ve sistematik biçimde değinmemektedir. Her ne kadar Râvendî'nin tefsirinin büyük ölçüde Tûsî'nin (öl. 460/1067) *et-Tibyân*'ındaki ahkâm âyetlerinin yorumlarından etkilendiğine dair bazı temaslar bulunsa da bu tespit doğrudan ve ayrıntılı bir şekilde işlenmemektedir. Ayrıca Râvendî'nin tefsirinin ortaya çıktığı ilmî bağlam, literatürdeki yeri ve sonraki Şîî tefsir geleneğine etkileri konularında da kapsamlı değerlendirmelere yer verilmemektedir.^[3] İkinci çalışma ise İhsan Bölükbaşı tarafından 2023 yılında hazırlanan *Erdebîlî'nin Zübdetül-Beyan Adlı Eserinde Tefsir Yöntemi* başlıklı yüksek lisans çalışmasıdır. Söz konusu çalışma da aynı Efe'nin çalışması gibi bahsi geçen müellifin yöntemine odaklanan bir araştırmadır.^[4] Sonuç olarak bu makalenin amacı, doküman analizi yöntemiyle^[5] Şîî ahkâmü'l-Kur'ân eserlerine dair kapsamlı bir envanter ortaya koymak ve bütüncül bakış açısıyla bundan sonra söz konusu alana dair yapılacak çalışmalara sağlıklı bir zemin oluşturmaktır.

1. Şîî Gelenekte Kur'an'ın Fikhî Yönü ve Ahkâm Âyetlerinin Sayısı

Kur'ân, kendisini bir hüküm kitabı olarak nitelemekte^[6] ve insanlar arasındaki ihtilaflara çözüm üretecek hükümleri beyan ve tatbik etmesi için Hz. Peygamber'e indirildiği de doğrudan ya da dolaylı olarak birçok âyette vurgulanmaktadır.^[7] Hz. Peygamber sonrası dönemde ise karşılaşılan

[1] Mevlüt Güngör, *Kur'ân Tefsirinde Fikhî Tefsir Hareketi ve İlk Fikhî Tefsir* (Ankara: Kur'ân Kitaplığı, 1996), 30-77.

[2] Kıraat alanındaki konu bulma zorluğu araştırmacıları ahkâm tefsirlerinde kıraat meselesini araştırmaya kadar götürdüğü görülmektedir. Şîî ahkâm tefsirleri üzerine yapılan kıraat çalışmaları için bk. Hamit Avşar Karaca, *Es-Suyûrî'nin Kenzû'l-İrfân'ında Kıraatlar ve Anlama Etkisi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Sefa Polat, *Kutbüddîn er-Râvendî'nin Fıkhu'l-Kur'ân Adlı Eserinde Kıraat-Yorum İlişkisi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022).

[3] Detaylı bilgi için bk. Seyfullah Efe, *Kutbüddîn Râvendî ve Fıkhu'l-Kur'ân Ahkam Tefsiri Geleneğinde Şîî Çizgi* (Antalya: Otorite Yayınları, 2024).

[4] Detaylı bilgi için bk. İhsan Bölükbaşı, *Erdebîlî'nin Zübdetül-Beyan Adlı Eserinde Tefsir Yöntemi* (İzmir: Ege Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2023).

[5] Bilgen Kırıl, "Nitel Bir Veri Analizi Yöntemi Olarak Doküman Analizi", *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15 (2020), 173-178.

[6] er-Ra'd 13/37.

[7] en-Nisâ 4/105, el-Mâide 5/48, el-İsrâ 17/9.

itikâdî ya da amelî her türlü probleme, Sünnîlerde olduğu gibi Şîî/İmâmî gelenekte de yine Kur'an âyetleri üzerinden çözüm aranmaktadır.^[8] İtikadi farklılıkların yanı sıra, müt'a nikâhı, humus, abdestte ayakların yıkanması, kadınlarla ters ilişki, Ehl-i kitap kadınlarla evlilik gibi amelî konularda da Şîa'nın Ehl-i sünnet'in geneline muhalif bir yol tercih ettiği görülmektedir. Dolayısıyla aynı kaynaktan beslenmelerine rağmen bu kadar farklı fikhî yorumların benimsendiği bir mezhebin Kur'an'ın fikhî boyutuna nasıl yaklaşıtları merak uyandırmaktadır.

Şîî âlimler, insanın amelî konularla ilgili takip etmesi gereken yolu çizen fikhî âyetlerin, Kur'an'ın dörtte birine tekabül ettiğini ifade etmektedir.^[9] Fakat buna rağmen Şîî müfessirlerin Kur'an'da hangi âyetlerin ahkâm âyeti olduğunun tespiti noktasında farklı yaklaşımlar sergilediği görülmektedir. Bu bağlamda bazı âlimler açıkça fikhî hükümleri beyan eden âyetleri ahkâm âyeti olarak kabul ederken, bazıları dolaylı yoldan bir hüküm çıkarılabilecek âyetleri de bu kapsama etmektedir.^[10] Burada alimlerin fikhî öncelikleri ve yöntemleri, bu âyetlerin kapsamını belirleme süreçlerinde etkili olmaktadır. Yine fıkıh usulünün delillerinin dayandırıldığı âyetler de bazı alimlerce ahkâm âyeti sayılmaktadır.^[11] Sonuç olarak ahkâm âyetlerinin tespitine ilişkin yapılan değerlendirmeler ve öne çıkan kriterler ilgili alimin istitâatına göre değişiklik arz etse de genel hatlarıyla bir yönüyle de olsa fıkıhla ilişkilendirilen âyetler ahkâm âyeti olarak kabul edilmektedir. Tespitin tevkîfî olmayışı da ahkâm âyetlerinin sayısında ihtilaflı sonuçların ortaya çıkmasına sebebiyet vermektedir.

Ahkâm âyetlerinin sayısına dair yapılan araştırmalarda üç ana görüş öne çıkmaktadır: "beş yüz", "beş yüzden az" ve "beş yüzden fazla". Bu konuda hem müstakil fikhî tefsirlerde hem Kur'an'ın tamamını kapsayan geniş hacimli tefsirlerde hem de çeşitli araştırmalarda özellikle "beş yüz" sayısı dikkat çekmektedir. Bu sayının birçok âlim tarafından benimsenmesinde, Mukâtil b. Süleymân'a nispet edilen ve *Tefsîru hamsimî'e âye fi'l-ahkâm* adıyla bilinen eserin önemli bir rol oynadığı ifade edilmektedir. Nitekim Mukâtil'den sonraki bazı âlimlerin de kaleme aldıkları eserlerin adında "خمسمائة آية / beş yüz âyet" ifadesine yer verdikleri aktarılmaktadır.^[12] Bu sayının meşhur olmasına eserlere isim olarak tercih edilmesinin de etkisi olduğu düşünülebilir. Zira âyet sayısının beş yüz olduğu konusundaki itirazlar da dikkat çekmektedir.

Şîî araştırmacılar, ahkâm âyetlerinin sayısının beş yüz olduğu iddiasına itirazın, erken dönem (ilk altı asır) sonrası alimlerde dikkat çektiğini söylemektedirler. Âyetlerin konularına göre tasnifinin, müfessirlerin meseleye yaklaşımlarına göre değiştiğini belirten araştırmacılar, ahkâm âyetlerinin beş yüz olduğu iddiasına yapılan itirazları iki şekilde tasnif etmektedirler. Bu itirazlardan biri, toplam sayının beş yüzden az olduğu yönündedir. Bu bağlamda Şîî alimlerin yanında Sünnî

[8] Muhammed Abdülazim ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'an*, thk. Fevvez Ahmed Zümerli (Kuveyt: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1995), 1/200-204; Muhammed Hâdî Ma'rîfet, *et-Temhîd fi ulûmi'l-Kur'an* (Kum: Müessesetü't-Temhîd, 2011), 1/162-166; Mustafa Hocaoglu, *Usûl Açısından Ahkâm Tefsiri* (Kahramanmaraş: SAMER Yayınları, 2019), 13; Ersin Çelik, *Şîa'da Kur'an İlimleri - Muhammed Hâdî Ma'rîfet Örneği* (Ankara: Fecr Yayınları, 2021), 244-246.

[9] Muhammed Ali Ayâzî, *Fıkhu'l-Kur'an el-mebâdi-i'n-nazariyye li dirâset-i âyâtî'l-ahkâm*, çev. Ali Muhsin (Beyrut: Merkez-ü'l-Hazâra li Tenmiyeti'l-Fikri'l-İslâmî, 2013), 220.

[10] Ebu't-Tayyib Sıddık Hasan Hân, *Neylül-merâm min tefsîr-i âyâtî'l-ahkâm*, thk. Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 9-10; Bâkır el-İrânî, *Durûs temhîdiyye fi tefsîr-i âyâtî'l-ahkâm mine'l-Kur'an*, thk. Ali es-Sâbûnî (Beyrut: Dâru'l-evliyâ, 2004), 1/15-17.

[11] Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan et-Tûsî, *el-'Udde fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Rızâ el-Ensârî (Kum: Merkez-i Tahkîkât-ı Ulûm-i İslâmî, 2011), 2/597.

[12] Yapılan çalışmalarda isminde "hamsimie âye" ifadesinin yer aldığı eserler, Şîî müfessirlere isnat edilmektedir. Bu bağlamda Behlevî'nin *Tefsîr-u hamsimie aye*, Mütevvac el-Bahrânî'nin *Şifâü'l-alîl fi şerh-i hamsimie âye mine't-tenzîl ve en-Nihâye fi tefsîr-i hamsimie aye*, Muhammed b. Mütevvac el-Bahrânî'nin ise *Minhâcü'l-hidâye fî beyân-i hamsimie âye* isimlerinde eserleri bulunduğu söylenmekte; lakin söz konusu eserlerin günümüze ulaşmadığı görülmektedir. bk. Hasan Hân, *Neylül-merâm*, 8; el-İrânî, *Durûs temhîdiyye*, 1/19-20; Muhammed Fâkir Meybudî, "Fıkhu'l-Kur'an-ı Şîa der bister-i târih", *Fasılname-i Şîa şinâsî* 17 (2007), 44; Hâlid el-Ğafûrî, "Dirâse mukârene havle aded-i âyâtî'l-ahkâm", *el-Misbâh* 2 (2010), 192-193; Ayâzî, *Fıkhu'l-Kur'an*, 216; Câfer es-Sübhanî, *Eltâfu'r-Rahmân fi fıkhu'l-Kur'an* (Kum: Müesseset-ü İmâm es-Sâdık, 2018), 1/10-11.

alimlerin tespitlerine^[13] de yer verilmektedir.^[14] Ezher şeyhlerinden Mahmûd Şeltût (1893-1963), ahkâm âyetleriyle ilgili yaptığı değerlendirmede; ibadetlerle ilgili yüz kırk, nikâh ve talâk gibi aile hukukuna dair yetmiş, alışveriş ve mâlî uygulamalarla ilgili yetmiş yakın, ceza hukukuyla ilgili otuz, sosyal adaleti ve toplumsal düzeni sağlamaya ilişkin otuz olmak üzere toplam üç yüz kırk civarı âyetin nazil olduğunu zikretmektedir. Fakat ona göre bu sayı meselelere yaklaşımları açısından alimler arasında ihtilaf olması sebebiyle kesinlik arz etmemektedir.^[15]

Günümüze ulaşan ilk Şîî fikhî tefsirlerden *Kenzü'l-irfân*'ı telif eden es-Süyûrî (öl. 826/1422), mükerrerler çıkarıldığında ahkâm âyetlerinin sayısının beş yüze ulaşmasının mümkün olmadığını söylemektedir.^[16] Eserinde daha çok, fikhî konuyla ilgili olduğu net olarak anlaşılan âyetleri ele aldığını ifade eden^[17] es-Süyûrî'nin, toplamda dört yüz yirmi âyeti tefsir ettiği belirtilmektedir.^[18] Safevî dönemi alimlerinden el-Erdebilî (öl. 993/1585) de ahkâm âyetlerinin sayısını beş yüzden az kabul edenlerden birisidir. Müfessir, *Zübdetü'l-beyan* isimli fikhî tefsirinde yaklaşık üç yüz yetmiş âyeti tefsir etmektedir.^[19] Ahkâm âyetlerinin sayısının beş yüzden az olduğuna dair birinci görüşün çağdaş dönemde de temsil edildiği görülmektedir. Nitekim günümüz Şîî müelliflerinden Seyyid Mahmûd el-Mûsevî (öl. 1345/1926), tefsirinin girişinde ahkâm âyetlerinin sayısının, ayrı başlıklar altında ele alınması halinde üç yüz kırk sekiz; aynı başlık altındakiler dikkate alındığında ise ancak dört yüz altmış yedi olacağını söylemektedir.^[20]

Ahkâm âyetlerinin sayısına ilişkin bir diğer kabul de sayının beş yüzden fazla olduğudur. Konuyla ilgili yapılan çalışmalarda farklı sonuçlar göze çarpmaktadır. Diğerlerinin aksine, âyet sayılarının fazla olduğunu savunanların meseleye daha geniş açıdan yaklaştıklarını ifade etmek gerekmektedir. Zira yukarıda zikredilen sayılar için genelde daha dar çerçeve ve âyetin açıkça fikhî bir meseleyi içermesi dikkate alınırken bu kısımda, doğrudan fikhî mesele içeren âyetlerin yanında, fıkıh usulü, edille-i şer'iyye, bazı kıssa ve meseller gibi konuları ihtiva eden âyetler de dikkate alınmaktadır.^[21] Ayrıca mesele Kur'an'da fikhî konuların kimi zaman tek bir âyette kimi zaman da birçok âyette zikredilerek tafsilatlı bir şekilde anlatılması üzerinden gerekçelendirilmektedir. Bu bağlamda "zikir, tesbih, nefis tezkiyesi, helal ve temiz rızık"^[22] gibi konuların farklı sûrelerde ve âyetlerde ele alındığına; "abdest, hırsızlık haddi ve borçlanma esasları"^[23] gibi konularla ilgili de tek bir âyet bulunduğuna işaret edilmektedir.^[24] Öte yandan yine bu gerekçelerle birlikte ahkâm âyetlerinin sayısının dokuz yüz, bin yüz ve iki bin olduğunu kabul eden hatta bu konuda bir sınırlandırmanın mümkün ve doğru olmayacağını savunan alimler^[25] zikredilmektedir.^[26]

[13] Konuyla ilgili olarak Sünnî alimlerden üç yüz, üç yüz civarı, iki yüz seksen beş, iki yüz kırk ve yüz elli gibi sayılar aktarılmaktadır. bk. Meybudî, "Fıkhu'l-Kur'ân-ı Şîa der bister-i târih", 44; el-Ğafûrî, "Dirâse mukârene havle aded-i âyâtî'l-ahkâm", 194-195.

[14] Meybudî, "Fıkhu'l-Kur'ân-ı Şîa der bister-i târih", 44; el-Ğafûrî, "Dirâse mukârene havle aded-i âyâtî'l-ahkâm", 194.

[15] Mahmûd Şeltût, *el-İslâm akîde ve şer'ia* (Kahire: Daru's-Şuruk, 2001), 481; el-Ğafûrî, "Dirâse mukârene havle aded-i âyâtî'l-ahkâm", 194.

[16] Cemâlüddîn Mikdâd b. Abdillâh es-Süyûrî, *Kenzü'l-irfân fî fikhî'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Bâkır Şerifzâde (Tahran: Mek-tebetü'l-Murtazaviyye, 1994), 1/5.

[17] es-Süyûrî, *Kenzü'l-irfân fî fikhî'l-Kur'ân*, 1/5.

[18] el-Ğafûrî, "Dirâse mukârene havle aded-i âyâtî'l-ahkâm", 194; Ayâzî, *Fıkhu'l-Kur'ân*, 219-221.

[19] el-Ğafûrî, "Dirâse mukârene havle aded-i âyâtî'l-ahkâm", 195; Ayâzî, *Fıkhu'l-Kur'ân*, 1/221.

[20] Mahmut el-Mûsevî, *Cemâlü'l-hisân fî ahkâmî'l-Kur'ân* (Tahran: Matbaat-ü Emîr, 2005), 6; el-Ğafûrî, "Dirâse mukârene havle aded-i âyâtî'l-ahkâm", 193.

[21] el-İrânî, *Durûs temhîdiyye*, 1/17; Meybudî, "Fıkhu'l-Kur'ân-ı Şîa der bister-i târih", 43-44; el-Ğafûrî, "Dirâse mukârene havle aded-i âyâtî'l-ahkâm", 195-197; Ayâzî, *Fıkhu'l-Kur'ân*, 216; es-Sübhânî, *Eltâfu'r-Rahmân fî fikhî'l-Kur'ân*, 1/12-13.

[22] el-Ahzâb 33/41-42; en-Necm 53/32; el-Cum'a 62/10; el-Bakara 2/172.

[23] el-Mâide 5/6,38; el-Bakara 2/282.

[24] el-Ğafûrî, "Dirâse mukârene havle aded-i âyâtî'l-ahkâm", 196.

[25] Abdullah b. Mübârek, el-Kurtubî, ez-Zerkeşî, eş-Şevkânî.

[26] Meybudî, "Fıkhu'l-Kur'ân-ı Şîa der bister-i târih", 43-45; Hâlid b. Müsâid b. Muhammed er-Ruveytî, *et-Temehzüb dirâse nazariyye nakdiyye* (Riyad: Daru't-Tedmüriyye, 2013), 1/174-177.

Günümüze ulaşan ilk müstakil Şîî fikhî tefsir olan “*Fıkhu'l-Kur'ân*” isimli eserde Râvendî'nin, seksen beş sûreden toplam yedi yüz yirmi beş âyeti tefsir ettiği görülmektedir. Müfessirin tefsir ettiği âyet çeşitliliği dikkate alındığında yukarıda zikredilen sebeplerle tefsir edilen âyet sayısının attığı anlaşılmaktadır.^[27]

2. Şîî Fikhî Tefsir Geleneğinin Tarihi Seyri

Günümüze ulaşan ilk Şîî fikhî tefsirin yazıldığı VI. asırdan çağdaş döneme kadar şerh-hâşiye-lerle birlikte altmış aşkın ahkâm tefsiri yazılmıştır. Bu rakam, Şîî nüfusun bütün Müslümanlara oranı düşünüldüğünde hiç de azımsanmayacak bir rakamdır. Burada ilk fikhî tefsirin Şîa'ya ait olduğu iddiası ve genel tefsirlerde fikhî yorum ele alındıktan sonra söz konusu Şîî ahkâm tefsirleri kronolojik bir sıralamayla ele alınacaktır.

2.1. İlk Fikhî Tefsirin Şîa'ya Ait Olduğu İddiası

Ehl-i sünnet ve Şîa, tarih boyunca birbirine muhalif olan iki itikâdî ekoldür. Aralarındaki bu ihtilaf özellikle Şîa tarafında ciddi bir rekabet etme refleksine dönüşmüştür. Asırlar boyu Sünnîlerin yönetimi altında edilgen bir durumda varlığını sürdüren Şîa'da, Safevî Devleti'nin kurulmasıyla siyasi anlamda da güç elde ettikten sonra kendisini ispat etme çabası görülmektedir. Bu bağlamda Şîa'da çeşitli konularda “ilk biz yaptık” vurgusu öne çıkmaktadır. İlk dönem eserlerinde çok belirgin olmasa da modern dönem çalışmalarında bu durum daha net bir şekilde göze çarpmaktadır. Örneğin Şîa imamlardan gelen rivayetlerden^[28] hareketle kıraat farklılıklarının ravi kaynaklı olduğunu savunarak kıraatlere karşı tutum sergilemekte ve Sünnîlerin aksine kıraatlerde tevatürü kabul etmemektedir. Fakat buna rağmen Şîî alimlerce telif edilen eserlerde kıraat ilminin usul ve kaidelerine dair yapılan ilk çalışmaların Şîa'ya ait olduğu, hatta kıraat imamlarından dördünün^[29] Şîî olduğu ifade edilmektedir.^[30] Yine Cemel ve Sıffîn Savaşlarında Hz. Ali'nin yanında yer almasından hareketle Ebü'l-Esved ed-Düelî'nin (öl. 69/688); onun talebesi olması sebebiyle de Yahyâ b. Ya'mer'in (öl. 89/708 [?]) Şîî olduğunu ileri sürerek gerek nahiv gerekse kıraat alanında yaptıkları çalışmalar üzerinden Şîa'ya “ilklik” payesi verilmektedir.^[31] Halbuki Hz. Ali sevgisinin yanında Hz. Ebubekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'la ilgili Şîa'da var olan nefretin onlarda bulunmadığı ifade edilmektedir.^[32] Yaşadıkları dönem itibarıyla henüz teşekkül etmemiş bir mezhebe^[33] isnat edilmeleri sebebiyle, Şîî alimlerin bu tür iddiaları, teşekkülünden sonra geçmişe doğru Şîa'ya yönelik kimlik inşası çabası olduğu izlenimi vermektedir.

Bunlara ilave olarak, Şîa'nın kendisine ait özgün bir eserinin olmadığı yönündeki eleştirilere cevaben Hasan es-Sadr (öl. 1935) tarafından kaleme alınan *Te'sîsü's-Şîa* isimli eserde, sarf ilminden belagat ilmine, hadis ilminden fıkıh ve kelam ilimlerine ve ilgili ilimlerin usullerine varıncaya kadar toplam on dört ilim dalında yapılan ilk çalışmaların Şîî alimlere ait olduğu ifade edilmektedir.^[34]

[27] Kutbüddin Said b. Hibetullah er-Râvendî, *Fıkhu'l-Kur'ân*, thk. es-Seyyid Abbas Benî Hâşimî Bîdeglî (Kum: Müessesese-i Ferhengi-yi Hüneri-yi İmamet-i Ehl-i Beyt, 2016), 2/491-532.

[28] Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb b. İshâk el-Küleynî, *el-Kâfî*, thk. Ali Ekber el-Ğaffârî (Beyrut: Menşûrâtü'l-Fecr, 2007), 2/630.

[29] Ebû Bekr Âsım b. Ebi'n-Necûd Behdele el-Esedî el-Kûfî (öl. 127/745), **Ebû Amr** Zebbân b. el-Alâ' b. Ammâr el-Mâzinî el-Basrî (öl. 154/771), Ebû Umâre **Hamza** b. Habîb b. Umâre ez-Zeyyât et-Teymî el-Kûfî (öl. 156/773) ve Ebü'l-Hasen Alî b. Hamza b. Abdillâh **el-Kisâî** el-Kûfî (öl. 189/805).

[30] Ma'rifet, *et-Temhîd*, 2/228; Çelik, *Şîa'da Kur'ân İlimleri*, 153-158.

[31] Hasan es-Sadr, *Te'sîsü's-Şîa li ulûmî'l-İslâm* (Bağdat: Şeriketü'n-Neşr ve't-Tabâati'l-İrâkiyye, 1950), 40-43; Ma'rifet, *et-Temhîd*, 1/16-17.

[32] Tevfik Rüştü Topuzoğlu, “Ebü'l-Esved ed-Düelî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/311-312; Celal Kırca, “İbn Ya'mer”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/447-448.

[33] Mustafa Öz, “Şîa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/111-112.

[34] es-Sadr, *Te'sîsü's-Şîa*, 39, 139, 147, 167, 178, 184, 232, 278, 294, 298, 310, 316, 350, 404.

Yukarıda yer verilen örneklerle, konumuzla ilgili olarak, ilk fikhî tefsirin Şîa'ya ait olduğu iddiası da eklenebilir. Hz. Peygamber ve sahabe sonrası dönemde ilk fikhî tefsirin Şîî alimler tarafından telif edildiğini ısrarla savunan Şîa, bu bağlamda müstakil bir eser olarak “*Ahkâmü'l-Kur'ân*” isimli eseriyle Ebü'n-Nadr Muhammed b. Sâib b. Bişr el-Kelbî (öl. 147/763)^[35] isimli alimi zikretmektedir.^[36]

Çağdaş dönemde Şîî müelliflerin, Kelbî üzerinden fikhî tefsir geleneğinin ilk eserinin Şîîler tarafından yazıldığını iddia etmesi tartışmaya açık bir konudur. Zira Kelbî'nin hem Şîî olmasıyla hem de bahse konu eserle ilgili olarak şüphe arz eden durumlar dikkat çekmektedir. Örneğin bu eserden ilk olarak bahseden İbn Nedim (öl. 385/995 [?]) Kelbî'nin fikhî görüşleri genellikle İbn Abbas'tan aktardığını söylemekte ve onu Şîa'yla ilişkilendirmemektedir. Ancak Şîî araştırmacı Meybudî, bibliyografi müellifi Mar'aşî'nin (öl. 1990) İbn Nedim'in söz konusu iddiasına karşı çıktığını söylemektedir. Mar'aşî'ye göre Kelbî, her ne kadar İbn Abbas'tan bazı rivayetler aktarmış olsa da Muhammed el-Bâkır (öl. 114/733 [?]) ve Ca'fer es-Sâdık'ın (öl. 148/765) ashabından olması sebebiyle rivayetlerini ekseriyetle bu iki imamdan aktarmaktadır.^[37] Fakat Kelbî'den bahseden eserlerde, Mar'aşî'nin aksine, tefsiriyle ilgili rivayetlerin çoğunu İbn Abbas'tan (öl. 68/687-88) aktardığının altının çizildiği görülmektedir.^[38] Hal böyle olunca Mar'aşî'nin itirazından hareketle, iki imamın meclisinde bulunan bir Şîînin, eserinde ağırlıklı olarak imamlardan değil İbn Abbas'tan nakillere yer vermesi Şîa'ya mensubiyetiyle ilgili soru işaretleri oluşturmaktadır. Ayrıca Sünnî müelliflerin Kelbî ile ilgili ciddi eleştirilerine rastlanmakta; onun hadislerinin terk edilmesi konusunda icmâ olduğunu^[39] hatta tefsirine bakılmasının dahi caiz olmadığını savunan isimler bulunmaktadır.^[40] Tüm bu eleştirilere rağmen Sünnî alimlerin Kelbî'ye yönelik ciddi bir Şîî ithamında bulunduğu görülmemektedir. Bu da Kelbî'nin Şîa'ya mensubiyetiyle ilgili şüpheleri güçlendirmektedir.^[41]

Çağdaş müelliflerin aksine klasik Şîî müelliflerin fikhî tefsir eserlerinin ilk olarak Şîî alimler tarafından yazıldığına dair bir iddiasına rastlanmamaktadır. Hatta 6. yüzyılda yaşayan Râvendî'nin, günümüze ulaşan ilk Şîî fikhî tefsir olan “*Fıkhu'l-Kur'ân*” isimli eserini yazma gerekçesi olarak yaşadığı döneme kadar Şîa bünyesinde yazılan hiçbir fikhî tefsire rastlamadığını ifade etmesi de dikkat çekmektedir.^[42] Kendisinden sonraki dönemde Kelbî'nin tefsir rivayetlerine^[43] yer verilmeyle birlikte fikhî tefsirine atıfta bulunulmaması Râvendî'nin bu tespiti güçlendirmektedir.^[44]

[35] İsmail Cerrahoğlu, “Muhammed b. Sâib el-Kelbî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 22/205.

[36] Muhammed Muhsin b. Alî b. Muhammed Rızâ Âgâ Büzürg et-Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ tesânîfi's-Şî'a* (Beyrut: Daru'l-Edvâ, 1983), 4/311; el-İrânî, *Durûs temhîdiyye*, 1/33-34; Meybudî, “Fıkhu'l-Kur'ân-ı Şîa der bister-i târih”, 36; Hâlid Gafûrî el-Hasenî, *Medhal âmm li dirâset-i fikhî'l-Kur'ânî'l-mukâren* (Tahran: Merkezü'l-Mustafâ el-Âlemî, 2014), 128.

[37] Meybudî, “Fıkhu'l-Kur'ân-ı Şîa der bister-i târih”, 36.

[38] Muhammed b. İshâk en-Nedîm İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramazan (Beyrut: Daru'l-Marife, 1997), 58; Fadıl Cevâd el-Kâzımî, *Mesâlikü'l-efhâm ilâ âyâtî'l-ahkâm*, thk. Muhammed Bâkır Şerîfzâde (Tahran: Mektebetü'l-Murtazaviyye, ts.), 1/8; et-Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ tesânîfi's-Şî'a*, 4/311.

[39] Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâ'ir-ricâl*, thk. Beşşâr Avvad Mâruf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2010), 25/253.

[40] Cerrahoğlu, “el-Kelbî”, 22/206.

[41] Ayrıca mezhepler arası fikhî tefsir literatüründeki eser isimlerinin genellikle Sünnîler'de “*Ahkâmü'l-Kur'ân*”; Şîîlerde ise “*Fıkhu'l-Kur'ân*” veya “*Âyâtü'l-ahkâm*” şeklinde olduğu görülmektedir. İlgili eserler için bk. Güngör, *Fikhî Tefsir Hareketi*, 122-146. İbnü'n-Nedîm'de Kelbî ile ilgili zikredilen ahkâm tefsirinin isminin “*Ahkâmü'l-Kur'ân*” olması da bu bağlamda dikkat çekmektedir. bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 58.

[42] er-Râvendî, *Fıkhu'l-Kur'ân*, 1/60.

[43] Kelbî'nin, *Tefsiru'l-Kelbî* adında bir eseri bulunduğu ve birçok yazma nüshasının günümüze ulaştığı ifade edilmektedir. Cerrahoğlu, “el-Kelbî”, 22/206.

[44] Diğer delillerin yanında Kelbî'nin ahkâm tefsirinin varlığıyla ilgili şüphelerin izale edilememesi sebebiyle sonraki dönem tefsirlerinde Kelbî'ye yapılan atıfların kendisine nispet edilen ahkâm tefsirinden değil *Tefsiru'l-Kelbî* isimli eserinden olması daha doğru olacaktır.

Kelbî bir yana çağdaş Şîî alimlerinin Mukâtil b. Süleymân'ın dahi Şîî olduğuna dair iddialarının bulunması^[45] onların geriye doğru bir tarih inşası olarak okunabilir.^[46]

Şîî araştırmacılar Hâlid Gafûrî ise ilk müstakil fikhî tefsirle ilgili üç ismi tartışmaya açmaktadır. Bu isimlerden ilki Kelbî iken ikinci ismin Süyûtî'den (öl. 911/1505) nakille imam Şâfiî (öl. 204/819) olduğunu söylemektedir. Şâfiî'nin kitabına dair herhangi bir isim zikretmeyen Gafûrî, eserin^[47] günümüze ulaşmadığını, günümüzde Şâfiî'ye nispet edilen eserin de kendisine ait sözlerin Beyhakî (öl. 458/1066) tarafından derlenmesinden ibaret olduğuna vurgu yapmaktadır. Gafûrî, üçüncü isim olarak da Kâsım b. Asbağ el-Kurtubî'yi (öl. 340/951)^[48] zikretmektedir. O, fikhî tefsir alanında bahsi geçen bu üç isim arasında ölüm tarihleri üzerinden bir değerlendirme yaparak bu alandaki ilk çalışmayı yapanın Kelbî olduğunu ve böylece Şîa'nın fikhî tefsir hareketinin kurucusu olduğunu savunmaktadır.^[49]

Şîa'da fikhî tefsir oluşumuyla ilgili Mukâtil b. Süleymân'a da atıfta bulunmaktadır. Kelbî ile çağdaş olan Mukâtil'in, Muhammed Bâkır'ın ashabından olduğu öne sürülerek Şîa'ya mensubiyeti dillendirilmeye çalışılsa da Şîa'nın bazı temel meselelerinde aykırı görüşleri benimsediğinden dolayı mensubiyeti hakkında şerh düşülmektedir. Hatta Hûî'nin (1899-1992), Şîî alimleri zikrettiği *Mu'cem-ü ricâli'l-hadîs* isimli eserinde Mukâtil b. Süleymân'a yer vermediği de aktarılmaktadır.^[50] İlk dönemler için yukarıda temas edilenler dışında alana dair Şîî alimler tarafından telif edilen herhangi müstakil bir eser zikretmeyen Şîî araştırmacılar, o dönemde yazılan ve isimleri "*Âyâtü'l-ahkâm*" ve "*Fıkhu'l-Kur'ân*" gibi fikhî tefsir ismi olmayan bazı eserleri bu alana nispet etmektedirler. Onlara göre eserlerin ismi farklı olsa da ahkâma delalet eden âyetlerin tefsirini de içermeleri sebebiyle söz konusu eserler de fikhî tefsir hüviyetindedir.^[51]

Sonuç olarak yukarıda zikredilen fikhî tefsirlerin mevcudiyeti ve müelliflerinin Şîa'ya mensubiyeti ile ilgili şüpheler de dikkate alındığında, aslında ilk beş asırda müstakil bir ahkam tefsirinin kaleme alınmadığı anlaşılmaktadır. Buna mukabil, söz konusu dönemde ahkam âyetlerinin tefsiri Şîî müfessirler tarafından telif edilen ve Kur'an'ın tamamını kapsayan geniş hacimli tefsirlerde^[52] yapıldığı söylenebilir.

2.2. İlk Beş Asırda Fikhî Tefsir

Şîa, Hz. Peygamber ve sahabe dönemini de içine alan hicri ilk asırda fikhî tefsir alanında herhangi bir telife yönelmemelerini, Hz. Peygamber'in Kur'an'ı tefsir etmesine; irtihalinden sonraki süreçte de ondan gelen rivayetlerle ve masum imamların izahları ile Müslümanların ihtiyaçlarına cevap verilmesine bağlamaktadır.^[53] Hicri ikinci asır itibarıyla Şîî müfessirler tarafından ilk fikhî tefsir çalışmalarına başlandığına ve bu alanda yapılan çalışmalarda Şîa'ya mensup alimlerin

[45] Ersin Çelik, "Mukâtil b. Süleyman'ın Şîî/Zeydî İddiası ve Şîî Kaynaklardaki Mukâtil Rivayetleri", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/1 (2022), 464-466.

[46] Fikhî tefsir alanında ilk müstakil eser yazarının Kelbî olduğunu sadece Şîîler söylememekte; konuyla ilgili Sünnîler tarafından yapılan çalışmalarda da Şîî kaynaklara atıfla Kelbî'den bahsedilmektedir. Ancak söz konusu çalışmalarda temel konunun Şîa'daki fikhî tefsir ekolü olmaması ve farklı konular altında kısmi temasla yetinilmesi sebebiyle, mesele yukarıdaki şüpheli durumlardan bağımsız olarak bakıldığı anlaşılmaktadır. Güngör, *Fikhî Tefsir Hareketi*, 122; Hocaoglu, *Usûl Açısından Ahkâm Tefsiri*, 55; Çelik, *Şîa'da Kur'ân İlimleri*, 18-19.

[47] İmam Şâfiî'ye ait eserin ismi "Ahkâmü'l-Kur'ân" olarak zikredilmektedir. bk. İsmet Ersöz, "Ahkâmü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/552.

[48] Mehmet Görmez, "Kâsım b. Asbağ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/540-541.

[49] el-Hasenî, *Medhal âmm*, 127.

[50] Meybudî, "Fıkhu'l-Kur'ân-ı Şîa der bister-i târih", 36.

[51] Muhammed Cevâd el-Fâzıl en-Nikrânî, *Buhûs fî âyâtü'l-ahkâm - el-humus*, çev. Ali Fährü'l-İslâm (Suriye: Havzet-ü Fıkhi'l-Eimmeti'l-Ethâr, 2009), 20-21; el-Hasenî, *Medhal âmm*, 129.

[52] Bu tarz tefsirler ahkâm tefsiri hüviyetinde olmadığından dolayı müellif ve esere kısaca temas etmekle yetinilecektir.

[53] el-Hasenî, *Medhal âmm*, 126.

bayraktarlık yaptığına işaret etmektedirler. Ancak fikhî mezheplerin ilk iki hicri asrı kapsayan bu dönemde tam olarak teşekkül etmediği için söz konusu zaman dilimi içerisinde müstakil bir Şîî fikhından bahsetmenin doğru olmadığı kaldı ki Şîa'nın mezhepleşme sürecinin ilkin itikadî açıdan olduğu fikhî farklılıkların ise daha sonraları yaşandığı tespiti yapılmaktadır.^[54]

Şîî gelenekte ilk beş asırda Kelbî'nin *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ı dışında Ali b. Musa el-Kummî'nin (öl. 305/917) *Ayâtü'l-Ahkâm*, Ebü'l-Hasen Abbâd b. Abbâs et-Tâlekânî'nin (öl. 334/945) *Ayâtü'l-Ahkâm* ve onun oğlu Sâhib b. Abbâd'ın (ö 385/995) *Şerhu Ayâtü'l-Ahkâm* adlı fikhî tefsirlerinden söz edilmektedir. Ancak Kummî'nin eserinin günümüze ulaşmaması, baba-oğul Talekânî'lerin eserlerinin hem günümüze ulaşmayıp hem de müelliflerinin Mu'tezilî-Şîî arası bir çizgide^[55] olduğu yönündeki bilgiler, söz konusu dönemdeki fikhî tefsirler üzerinden bir değerlendirme yapmamıza imkân tanımamaktadır. Bu nedenle ilk beş asırda Şîî gelenekte fikhî tefsirin bu dönemde yazılan rivayet ve dirayet tefsirleri üzerinden ele alınması en doğru yöntem olarak gözükmektedir.

Günümüze ulaşan ilk Şîî rivayet tefsirleri hicrî 3. asırda yaşamış ahhârî^[56] alimlerden Kummî (öl. 290/903) ve Ayyâşî'nin (öl. 320/932 [?]) eserleridir. Büyük ölçüde imamlardan aktarılan nakillerden ibaret olan bu tefsirler, İmâmîyye fikhının geçirdiği değişim ve dönüşümü göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Zira Şîî fikhının büyük oranda oluştuğu ve Şîî fikh usulü eserlerinin yazıldığı hicrî beşinci asırda öne sürülen görüşlerin bu dönemde savunulmaması dikkat çekmektedir. Öncelikle söz konusu tefsirlerde fikhî yorumun uzun uzadıya verilmediğini^[57] ve daha sonraki dönemde yazılan Şîî ahkâm tefsirlerinde sıkça yapılan dilsel açıklamaların da oldukça sınırlı kaldığını belirtmek gerekmektedir. Bunun için abdest âyetinin tefsirine bakmak yeterlidir. Zira bu tefsirlerde sadece rivayetlerle yetinilirken sonraki dönem tefsirlerinde bu âyetteki Şîî fikhî yorumlar için yoğun bir dilsel istidlâl süreci başlamıştır. Aynı şekilde katı rivayetçi bakış açısının hâkim olduğu bu tefsirlerde sonraki dönem eserlerinde görülen aklî istidlallerin görülmediğini söylemeye ihtiyaç yoktur. Bu iki tefsirdeki fikhî yorumlar ile beşinci asırda ve sonrasında yazılmış Şîî tefsirler karşılaştırıldığında aslında bu dönemde oturmuş bir Şîî fikhından söz etmenin mümkün olmadığı görülür. Bunun için kadınlarla ters ilişki ve Ehl-i kitap kadınlarla evlilikle ilişkilendirilen âyetlerin yorumuna bakılabilir. Ayyâşî ve Kummî'nin tefsirinde *"Kadınlarınız sizin için bir tarladır. Tarlanıza nasıl dilerseniz öyle varın."*^[58] âyetinde ters ilişkiye onay verenler, Âmme (Ehl-i sünnet) veya Medîne ehli (Mâlikîler) olarak aktarılmaktadır. Şîîlerin bu konudaki görüşü ise Ca'fer es-Sâdık'tan nakledilen bir rivayet üzerinden burada kastedilenin ön veya arkadan yaklaşmak suretiyle kadının üreme organı üzerinden yapılan ilişki olarak açıklanmaktadır. Sonuç olarak hicrî üçüncü asırda Şîî/İmâmî fikhında ters ilişkinin savunulmadığı görülmektedir.^[59]

Bir başka örnek olarak ise Ehl-i kitap kadınlarla evlilik meselesi verilebilir. Şîî fikhının sistemleştiği beşinci asır ve sonraki eserlerde Şîî âlimler, Ehl-i kitap kadınlarla ancak müt'a nikâhı

[54] Cemil Hakyemez, "İmâmîyye Fikhının Teşekkül Süreci ve İmamet", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (2008), 12.

[55] Baba Talekânî'nin Mu'tezilî, oğul Talekânî'nin ise Mu'tezilî-Şîî bir çizgide olduğu, ancak Şeyh Müfîd ve Murtazâ tarafından İmâmîyyeden kabul edilmediği yönündeki tartışmalar için bk. İlyas Çelebi, "Sâhib b. Abbâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/512-515.

[56] Ehl-i sünnet'in aksine Şîa, rivayetlerde sahabeye itibar etmezken, aynı zamanda sünnet kavramının içerisine imamların söz, fiil ve takrirlerini dahil ederek kavramı ahhâr şeklinde değiştirmiştir. Bu bağlamda Şîa'da dini bilginin kaynağı olarak ahhârı tek otorite kabul eden ekole Ahbârîyye, buna mukabil özellikle fikhî ve kelâmî konularda aklı önceleyen ekole de Usûliyye denmektedir. bk. Muhammed Rızâ el-Muzaffer, *Akâidü'l-İmâmîyye* (Necf, 1950), 49-53; Mazlum Uyar, *İmâmîyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri Ahbârîlik* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000), 64.

[57] Özellikle Şîîler ve Sünnîler arasında fikhî ihtilafın olduğu âyetlerde Kummî'nin çağdaşı olan Ayyâşî'ye nispetle daha az yorum yaptığı/rivayete yer verdiği görülür. Onun tafsilatlı fikhî yorumlar yaptığı şeklindeki abartılı bir yorum için bk. Enes Özdemir, *Kur'an'ın Şîî Yorumu: Kummî Örneği* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 61-63.

[58] el-Bakara 2/223.

[59] Ebü'l-Hasan Ali b. İbrahim b. Hâşim el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, thk. Tayyib Cezâyirî (Kum: Daru'l-Kitâb, 1983), 1/73; Ebü'n-Nadr Muhammed b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, thk. Hâşim Rasûlî (Tahrân: Mektebetü'l-İlmiyye el-İslâmiyye, 1960), 1/112.

yapılabileceğini belirtmekte, normal nikâh hususunda onları müşrik kadınlarla aynı kategoride değerlendirmektedirler.^[60] Oysa Kummî, Allah'ın Bakara sûresinde müşrik kadınlarla evliliği haram kıldıktan sonra bu âyette Ehl-i kitap kadınlarla evliliği helal kıldığını belirtmekte bunu müt'a ile sınırlandırmamaktadır.^[61] Ayyâşî ise Ebû Ca'fer'den naklettiği bir rivayetle Ehl-i kitap kadınlarla evliliği helal kılan bu âyetin "*Kâfir kadınları nikâhınızda tutmayın...*"^[62] âyetiyle neshedildiğini aktarmakta, ancak o da müt'a nikâhından söz etmemektedir.^[63] Dolayısıyla sonraki dönemde hemen bütün Şîî müfessirlerin hem fikir olduğu Ehl-i kitap kadınlarla evlilik hususunun üçüncü asrın Şîî âlimleri nezdinde net olmadığı anlaşılmaktadır.

Şîî/İmâmî gelenekte fıkıh disiplinin oluşumu hususunda her ne kadar dördüncü asrın sonuna işaret edilse^[64] de Tûsî'ye kadarki Şîî fıkıh kitaplarının son derece sınırlı sayıda ve içerik açısından da yetersiz olduklarına dikkat çekilmektedir. Tûsî; *el-Mebsût fî fıkhi'l-İmâmiyye* adlı kitabını yazarak Şîî fıkıhında yeni bir çığır açmış ve hukukî meseleleri ayrıntılarıyla ele alarak bu boşluğu önemli ölçüde doldurmuştur. Yine Tûsî; *el-'Udde fî usûl'l-fıkh* isimli fıkıh usulü eserini yazarak fıkıhın kaynağını Sünnî usûle alternatif olarak Kur'an, sünnet, icmâ ve delilü'l-akl' olarak ortaya koymuş bu alanda da Şîî geleneğin bayraktarlığını yapmıştır. Öte yandan o, Şeyh Müfid'in (öl. 413/1022) fıkıh sahasındaki en meşhur eseri olan *el-Muknî'a'yı*, *Tehzîbü'l-ahkâm* adıyla şerh etmiş,^[65] bu eseri de Şîa'da Kütüb-i erbaa olarak adlandırılan dört temel hadis külliyyatından biri olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla Tûsî'den itibaren oluşan Şîî/dirayet tefsiri geleneğinde ahkâm âyetlerinin nasıl yorumlandığı hususunu anlamak daha sonraki dönemdeki müstakil ahkâmü'l-Kur'ân eserlerini değerlendirmek için önem arz etmektedir. Bu noktada rivayet tefsirleri için yukarıda verilen örneklerle ilk beş asırdaki dirayet tefsirlerinden bakılabilir. Nitekim "*Kadınlarınız sizin için bir tarladır. Tarlanıza nasıl dilerseniz öyle varın.*"^[66] âyetinin tefsirinde Tûsî, ters ilişkinin cevazını savunmaktadır. Bunun için seleflerinin aksine dilsel açıklamalarla ve tâbiîn müfessirlerinden nakille meseleyi izah etmeye başlamakta ardından ters ilişkinin cevazını eleştirenlerle aklî istidlâllerle uzun uzadıya cevap vermektedir.^[67] Ancak Tûsî, doğrudan Şîa'nın bu görüşte olduğunu söylemek yerine Sünnîlerden İmâm Mâlik'in âyeti ters ilişkinin cevazına delil olacak şekilde yorumladığını, Şîîlerin ekserisinin de bunu savunduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla o; İslâm dünyasında meşruiyet problemi yaşayan mezhebinin düşüncesini savunmak adına zımnen "aslında kendilerinin de Sünnî bir fakihin savunduğu görüşü savunduklarını" dile getirmektedir. Tûsî'den itibaren bunun özellikle fıkıh yorumlarında çokça takip edilen bir yöntem olduğu görülmektedir. Nitekim yöntem ve içerik olarak büyük oranda Tûsî'nin *et-Tibyân*'ına benzeyen *Mecmau'l-beyân*'da Tabersî'nin de tefsirinde Tûsî'nin yöntem ve fikirlerini devam ettirdiği görülür.^[68] Sadece Tabersî'de değil onun ardından Ebü'l-Fütûh'un *Ravzu'l-cinân*'ında ve Râvendî'nin *Fıkhu'l-Kur'ân*'ında Tûsî'nin yöntem ve argümanlarının aynen geçerliliğini koruduğunu görmek onun Şîî fıkıhına çizdiği yönü anlamak açısından önemlidir.^[69]

[60] Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan et-Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Habib Kasir el-Âmilî, Ala el-Âlemî (Beyrut: Müessesetü'l-Âlemî li'l-Matbûât, 2013), 3/446; Ebû Ali Emînüddîn el-Fazl b. el-Hasen et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Fazlullah Yezdî Tabâtabâyî, Hâşim Rasûlî (Dâru'l-Ma'rife, 1988), 3/251; Ebü'l-Fütûh Râzî, *Ravzu'l-cinân ve ravhu'l-cenân fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Mehdi en-Nâsîh, Muhammed Ca'fer el-Yâhikî (Meşhed: Âsîtân-ı Kuds-i Radavî, 1408), 6/262-263; er-Râvendî, *Fıkhu'l-Kur'ân*, 2/ 105, 112, 134-135.

[61] Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1/240.

[62] el-Mümtehin 60/10.

[63] Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, 2/13-14.

[64] Hakyemez, "İmâmiyye Fıkıhının Teşekkül Süreci ve İmamet", 21.

[65] Hakyemez, "İmâmiyye Fıkıhının Teşekkül Süreci ve İmamet", 30.

[66] el-Bakara 2/223.

[67] et-Tûsî, *et-Tibyân*, 2/221-223.

[68] et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 2/564-565.

[69] Hüseyin b. Ali b. Muhammed b. Ahmed el-Huzâî Ebü'l-Fütûh Râzî, *Ravzu'l-cinân ve Ravhu'l-cenân fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Mehdi Nâsîh - Muhammed Ca'fer Yâhakkî (Meşhed: Bunyâd-ı Pejûheşhây-ı İslâmî, 1408), 3/340-344.

Bir başka örnek olarak Tûsî ve onun takipçilerinde Ehl-i kitap kadınlarla evlilik meselesi verilebilir. Tûsî, Ehl-i kitap kadınlarla evliliğe delil olarak getirilen Mâide 5. âyetin tefsirinde kendilerine göre Ehl-i kitapla normal nikâhın caiz olmadığını öne sürmektedir. Tûsî burada “*İman etmedikleri sürece Allah’a ortak koşan kadınlarla evlenmeyin.*”^[70] ve “*Kâfir kadınları nikâhınızda tutmayın...*”^[71] âyetleriyle istidlâl etmektedir. O; bu âyeti de Ehl-i kitaptan Müslüman olanlarla evlilik veya Ehl-i kitapla müt’a nikâhı şeklinde te’vil etmektedir.^[72] Tûsî’nin söz konusu âyette yapmış olduğu fikhî yorumların ondan sonraki Tabersî, Ebü'l-Fütûh Râzî (öl. 554/1159) ve Râvendî’de aynı şekilde devam ettirildiği görülmektedir.^[73] Esasen en başta ifade edildiği üzere İmâmîyye fikhî açısından Tûsî’nin konumu anlaşıldığı zaman sonraki dönemde onun yaptığı fikhî yorumların dışına çıkılamamasının da sebebi anlaşılmış olacaktır.

2.3. Müstakil Fikhî Tefsirler

Şîa’da ahkâmü'l-Kur'ân türü eserlerin tedvininin, hicri altıncı yüzyılda başladığı anlaşılmaktadır. İmamların ahbarının dini hayatın şekillenmesindeki belirleyici rolü, Şîf alimlere, Kur'an'ı anlama noktasında rivayet usulünü esas alma yönünde bir motivasyon sağladığı gibi aynı zamanda hayatın içinde karşılaşılan problemlere Kur'an'dan çözüm üretme konusunda da çekimser kalmalarına sebep olmuştur. Özellikle Tûsî’nin temayüz ettiği usûlî ekolün kendini göstermesi sonrasında Kur'an Şîf alimlerce tefsir edilmek üzere gündeme alındığı söylenebilir. Gerek itikâdî gerekse amelî ve ahlaki birçok meselenin Şîf anlayış üzerinden yer bulduğu hacimli tefsirlerin tedvini de Şîf fikhî tefsir literatürünün oluşmasına zemin hazırlamıştır.

Tespit edilebildiği kadarıyla altıncı asırdan günümüze kadar geçen tarihi süreçte Şîf alimlerce elli üç ahkâm tefsiri kaleme alınmıştır. Asırlarca etkin bir siyasi güç elde edemeyen Şîa’da, hicri onuncu asrın başlarına kadar fikhî tefsir alanında ancak birkaç tane eser yazıldığı tespit edilmektedir. Fakat bu dönemde yazılan tefsirlerin usul ve içerik olarak sonraki dönemi oldukça belirgin bir şekilde etkilediğini söylemek gerekir. Zira Râvendî’nin başını çektiği fikhî tefsir tedvini hareketinin özellikle Süyûrî ile kalıcı bir usule sahip olduğu görülmektedir.

Safevî Devleti’nin kurulması ve Şîa’nın resmi mezhep ilan edilmesi mezhebin siyasi arenadaki varlığını oldukça güçlendirmiştir. İran Şâhı’na verilen dini paye (zıllullâh makamı)^[74] devlet politikalarının Şiileştirme faaliyetleri ekseninde yoğunlaşmasına sebep olmuş, siyasi anlamda elde edilen bu güç doğal olarak Şîa’nın ilmi alanda kendi varlığını ispat etme gayretlerini artırmıştır. Râvendî’den Safevî dönemine kadar geçen üç asırlık dönemde sekiz ahkâm tefsiri telif edilmişken, Safevî dönemi sonrasında günümüze kadar geçen sürede birçok alanda olduğu gibi fikhî tefsir alanında da nicelik olarak oldukça fazla eserden bahsetmek mümkündür. Yapılan araştırma neticesinde Safevî sonrası beş asırlık zaman zarfında kırk üç eserden söz edildiği görülmektedir.

Altıncı asırdan günümüze Şîf alimler tarafından yazılan bu eserlerin bir kısmına ilişkin, bazı tarih/biyografi vb. eserlerde ve yapılan akademik çalışmalarda temaslar^[75] dışında herhangi

[70] el-Bakara 2/221.

[71] el-Mümtehine 60/10.

[72] et-Tûsî, *et-Tibyân*, 3/445-446.

[73] et-Tabersî, *Mecma’u'l-beyân*, 3/251; Ebü'l-Fütûh Râzî, *Ravzu'l-cinân*, 6/262-263; er-Râvendî, *Fıkhü'l-Kur'ân*, 2/155.

[74] “Zıllullâh makamı” arka planında Hz. Peygamber’e isnad edilen “Sultan, Allah’ın yeryüzündeki gölgesidir...” şeklindeki ifadelerin bulunduğu ve Emevîler tarafından kullanılan “Halîfetüllâh” tabirinin yerine Abbâsîler tarafından benimsendiği söylenen bir makam olup Allah’ın emirlerini yer yüzünde ifa edecek olması sebebiyle halife için kullanıldığı ileri sürülmektedir. Gerekli bilgi için bk. Hakkı Dursun Yıldız, “Abbâsîler (Siyasî Tarih)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/38; Recep Ardoğan, “Teorik Temeller ve Tarihsel Gerilimler Arasında İslam Kültüründe Siyasal Muhalefet”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2004), 180; Abdullah Taha İmamoğlu - Özkan Öztürk, “İslam Siyaset Düşüncesi Açısından Zıllullâh Hadisi ve İşârî Yorumları”, *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi* 12 (2023), 63.

[75] et-Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ tesânîfi's-Şî'a*, 23/181-182; Muhammed el-Yezdî, *Fıkhü'l-Kur'ân* (Kum: Müesseset-ü İsmâiliyân, 1994), 1/9; Meybudî, “Fıkhü'l-Kur'ân-ı Şîa der bister-i târih”, 41, 43; Muhammed Hüseyin Nessâr, “Menhec-ü tefsîr-i âyâtî'l-ahkâm fi'l-Kur'ân”, *el-Misbâh* 11 (2011), 169.

bir bilgiye ulaşılamazken bir kısmının da günümüze ulaştığını ve tahkik edilerek neşredildiğini söylemek mümkündür. Ulaşılabilen eserlerden hareketle, hacimleri 1-12 cilt arasında değişen ahkâm tefsirleri genellikle “Fıkhu’l-Kur’ân” ve “Âyâtü’l-ahkâm” şeklindeki isimlerle telif edilmekte ve Sünnîler tarafından (Kur’ân tertibine göre) yazılan eserlerin aksine, fıkıh bab başlıklarına göre tasnif edilmektedir.^[76] Bahse konu tefsirlerden çoğu ahkâm âyetlerinin tamamını içerirken, içlerinde sadece “tahâret”^[77] veya “tahâret, salât ve zekât”^[78] konularını içerenler de vardır. Yine bu eserler arasında tasavvufi izler taşıyan^[79] olduğu gibi rivayet tefsiri hüviyetinde olan^[80] da bulunmaktadır. Ayrıca eserlerin kahir ekseriyetinin Arapça; az bir kısmının Farsça olması da dikkat çekmektedir. Altıncı asırdan günümüze kadar geçen süreçte yazıldığı tespit edilen Şîî/İmâmî fikhî tefsirlerin listesi aşağıda yer almaktadır:

Tablo 1: Şîî/İmâmî Gelenekte Telif Edilen Müstakil Ahkam Tefsirleri^[81]

Sr.	Müellif Adı	Ölüm Tarihi	Eser Adı
1	Hibetüllâh Kutbüddîn er-Râvendî	573/1177	<i>Fıkhu’l-Kur’ân</i> ^[82]
2	Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakî	576/1180	<i>Tefsîru âyâtî’l-ahkâm</i>
3	el-Mütevvec el-Bahrânî	771/1396	<i>en-Nihâye fî tefsîri’l- hamsimie âye</i>
4	İbnü’l-Mütevvec el-Bahrânî	820/1417	<i>Minhâcü’l-hidâye fî şerh-i âyâtî’l-ahkâm el-hamsimie</i>
5	Cemâlüddîn Mikdâd es-Süyûrî	826/1422	<i>Kenzü’l-irfân fî fikhî’l-Kur’ân</i> ^[83]
6	Kemâlüddîn Hasen el-Esterâbâdî	900/1414	<i>Me’âricu’s-süül ve medâriku’l-me’mûl fî tefsir-i âyâtî’l-ahkâm</i>
7	İbrâhîm b. Hasen ed-Derrâk	10./15. yy.	<i>Ma’denü’l-irfân fî fikh-i mecma’u’l-beyân li ulûmi’l-Kur’ân</i>
8	Şerefüddîn eş-Şehenkî	907/1501	<i>Tefsîru âyâtî’l-ahkâm</i>
9	Ebü’l-Feth el-Cürcânî	976/1568	<i>Tefsîr-i Şâhî</i>
10	Emîr Ebü’l-Feth eş-Şerka	976/1568	<i>Âyâtü’l-ahkâm</i>
11	Muhammed b. Hasen et-Tabessî	993/1585	<i>Âyâtü’l-ahkâm</i>
12	Ahmed b. Muhammed el-Erdebîlî	993/1585	<i>Zübdetü’l-beyân</i>

[76] Efe, *Kutbüddîn Râvendî ve Fıkhu’l-Kur’ân*, 6.

[77] Bahâüddîn Muhammed b. Hüseyin b. Abdissamed el-Âmilî, *Meşriku’s-şemseyn ve iksîrû’s-sa’âdeteyn* (Meşhed: Âsitân-ı Kuds-i Radavî, 1967).

[78] Muhammed b. Ali b. İbrahim el-Esterâbâdî, *Âyâtü’l-ahkâm*, thk. Muhammed Bâkır Şerîfzâde (Tahran: Mektebetü’l-Mi’râcî, ts.).

[79] Kemâlüddîn Hasan b. Şemsiddîn Muhammed b. Hasan el-Esterâbâdî, *Me’âricu’s-süül ve medâriku’l-me’mûl fî tefsir-i âyâtî’l-ahkâm*, thk. Sâhib Ali Muhibbî (Kum: Ahsenü’l-Hadîs, 2009).

[80] el-Âmilî, *Meşriku’s-şemseyn ve iksîrû’s-sa’âdeteyn*.

[81] Söz konusu eserlerle ilgili olarak bk. Ebu’l-Feth el-Cürcânî, *Tefsîr-i Şâhî*, thk. Mirza Veliyullah el-İşrâkî (Tahran: İntişârât-ı Nüveyd, 1342), 1/23-27; el-Kâzımî, *Mesâlikü’l-efhâm*, 1/9-13; Muhammed Bâkır b. Zeynîlâbidîn b. Ca’fer el-Hânsârî, *Ravzâtü’l-cennât fî ahvâli’l-‘ulemâ’ ve’s-sâdât*, thk. Esedullah İsmâiliyân (Kum: Mektebet-ü İsmâiliyan, 1931), 1/69, 86, 118, 180, 457; 5/304; 7/37, 91, 106, 175, 259; Şeyh Abbâs el-Kummî, *el-Künâ ve’l-elkâb*, thk. Müessesetü’n-Neşr el-İslâmî (Kum: Müessesetü’n-Neşr el-İslâmî, 2009), 2/468; 3/9-10, 72, 220; Seyyid Muhsin el-Emin, *Âyânü’s-Şia*, thk. Hasan el-Emin (Beyrut: Dâru’t-Teâruf, 1983), 1/122; 3/11; 4/271; 5/243; 9/71; Mirzâ Abdullah Efendi el-İsfahânî, *Riyâzu’l-ulemâ ve hiyâzu’l-füzalâ*, thk. Seyyid Ahmed el-Hüseynî, Seyyid Mahmud el-Mer’âşî (Kum: Mektebet-ü Âyetullahi’l-Uzmâ, 1403), 1/319, 341-342; 2/431; 3/232; 5/492; 6/126; 7/164-165; el-Yezdî, *Fıkhu’l-Kur’ân*, 1/9-14; et-Tahrânî, *ez-Zerî’a ilâ tesânîfi’s-Şî’a*, 1/40-43; 2/303, 520; 4/314, 328, 520; 13/56; 15/73; 21/50; Güngör, *Fikhî Tefsir Hareketi*, 122-146; el-İrânî, *Durûs temhîdiyye*, 1/33-34; Meybudî, “Fıkhu’l-Kur’ân-ı Şîa der bister-i târih”, 31-60; Nessâr, “Menhec-ü tefsîr-i âyâtî’l-ahkâm fî’l-Kur’ân”, 168-192.

[82] Râvendî ve tefsiriyle ilgili olarak yapılan çalışmalar: Hasan Kazım Esed, *el-Kutbü’r-Râvendî ve menhecühû fî fikhî’l-Kur’ân* (Kûfe: Kûfe Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007); Polat, *Kutbüddîn er-Râvendî’nin Fıkhu’l-Kur’ân Adlı Eserinde Kırâat-Yorum İlişkisi*; Efe, *Kutbüddîn Râvendî ve Fıkhu’l-Kur’ân*.

[83] Süyûrî ve Tefsiriyle ilgili olarak yapılan çalışmalar: Ali Musa el-Ka’bî, “Menhecü’s-Süyûrî fî âyâtî’l-ahkâm”, *Risâletü’l-Kur’ân* 16 (1993), 43-50; Yakup Keskin, “Beşerî Sorumluluk ve Fâzıl el-Mikdâd es-Süyûrî el-Hillî’ye Göre Amellerin Yaratılışı”, *Kelam Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2010), 151-182; Karaca, *Es-Suyûrî’nin Kenzü’l-İrfân’ında Kırâatler ve Anlama Etkisi*; Ayşenur Koçak, *Kırâatlerin Ahkâm Tefsirlerine Yansıması ve Etkileri* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Doktora Tezi, 2024).

Sr.	Müellif Adı	Ölüm Tarihi	Eser Adı
13	Muhammed b. Alî el-Esterâbâdî	1028/1618	Âyâtü'l-ahkâm ^[84]
14	Şeyh Behâüddîn Muhammed	1030/1620	Meşriku's-şemseyn ve iksîru's-se'âdeteyn
15	Mîrzâ Rafîuddîn Muhammed el-Mer'aşî	1034/1624	Tefsîr-u âyâtî'l-ahkâm
16	Muhammed el-Yezdî	1040/1630	Tefsîru'l-kutbi's-Şâhî fî şerh-i âyâtî'l-ahkâm
17	Yazarı belli değil	11./16. yy.	İmâtatü'l-lisâm anî'l-âyâtî'l-vâride fî's-siyâm
18	Mevlâ Melik Alî et-Tûnî	11./16. yy.	Âyâtü'l-ahkâm el-fıkhiyye
19	Muhammed Cevâd el-Kâzımî	1065/1654	Mesâlikü'l-efhâm ilâ âyâtî'l-ahkâm
20	Muhammed b. Hüseyin el-Âmilî	1080/1669	Feth-u ebvâbi'l-cinân fî tefsîr-i âyâtî'l-ahkâm
21	Aga Hüseyin el-Hânsârî	1100/1688	Ahkâmü'l-Kur'ân
22	Şeyh Ca'fer el-Kâdî	1115/1703	Ahkâmü'l-Kur'ân
23	Muhammed b. Alî el-Müsevî	1139/1726	Înâs-ü sultânî'l-mü'minîn bi'ktibâs-i ulûmi'd-dîn nine'n-nibrâsi'l-mu'cizi'l-mübîn fî tefsîr-i âyâtî'l-Kur'âniyye
24	Ahmed b. İsmâil el-Cezâirî	1151/1738	Kalâidü'd-dürer fî beyân-i âyâtî'l-ahkâm bi'l-eser
25	Şemsüddîn Muhammed el-Mer'aşî	1181/1767	Âyâtü'l-ahkâm
26	Muhammed b. Hasen el-Horasânî	1200/1785	Nemetu'd-dürer
27	Muhammed İbrâhîm el-Mer'aşî	1240/1824	Âyâtü'l-ahkâm
28	Muhammed Kulî en-Nisâbü'rî	1260/1844	Takrîbü'l-efhâm fî tefsîr-i âyâtî'l-ahkâm
29	Muhammed Ca'fer b. Seyfuddîn el-Esterâbâdî	1263/1846	Delâilü'l-merâm fî tefsîr-i âyâtî'l-ahkâm
30	Abdülhüseyin el-Mahzûmî	1279/1862	Kenzü'l-irfân fî tefsîr-i âyâtî'l-Kur'ân
31			el-Vecîz fî tefsîr-i âyâtî'l-ahkâm
32	Alî b. Molla Muhammed Ca'fer el-Esterâbâdî	1315/1897	Nesru'd-düreri'l-eytâm fî şerh-i âyâtî'l-ahkâm
33			Dürerü'l-eytâm fî tefsîr-i âyâtî'l-ahkâm
34			Kenz-ü düreri'l-ahkâm
35	Seyyid Şerâfeddin Alî el-Mer'aşî	1316/1898	Ahkâmü'l-Kur'ân
36	Gulâmrızâ Emîrî Kirmânşâhî	(?)	Ahkâmü'l-Kur'ân
37	Şeyh Hamza Alî Feşendî	1338/1919	Âyâtü'l-ahkâm
38	Muhammed b. Fazlullâh el-Müsevî	1342/1923	Mevdû'-u âyâtî'l-ahkâm
39	Muhammed Mehdî el-Bennâbî	1345/1926	Miklâdü'r-reşâd fî şerh-i âyâtî'l-ahkâm

[84] Kaynaklarda Esterâbâdî'ye "Şerh-u âyâtî'l-ahkâm fî tefsîr-i kelimillahi'l-Meliki'l-Allâm" isimli bir eser de nispet edilmektedir. Fakat günümüze ulaşmış olması sebebiyle müellifin eserinin isminin "Âyâtü'l-ahkâm" olması daha uygun olmaktadır.

Sr.	Müellif Adı	Ölüm Tarihi	Eser Adı
40	Seyyid Mahmûd el-Mûsevî	1345/1926	<i>el-Cümânü'l-hisân fî ahkâmi'l-Kur'ân</i>
41	Abdülalî el-Mûsevî	1346/1927	<i>Lübbü'l-lübâb fî tefsîr-i ahkâmi'l-kitâb</i>
42	Muhammed Bâkır el-Kâinî	1352/1933	<i>Âyâtü'l-Ahkâm</i>
43	Dr. Muhammed el-Hazâilî	1353/1934	<i>Ahkâmü'l-Kur'ân</i>
44	Seyyid Muhammed et-Tabâtabâî	1386/1966	<i>Tefsîr-u âyâtî'l-ahkâm</i>
45	Muhammed Sa'îd el-Lâhicî	1403/1982	<i>Âyâtü'l-Ahkâm</i>
46	Muhammed Bâkır el-Melikî	1420/1999	<i>Bedâi'u'l-keîâm fî tefsîr-i âyâtî'l-ahkâm</i>
47	Zeynelâbidîn el-Kurbânî	1426/2005	<i>Tefsîr-u câmi'-i âyâtî'l-ahkâm</i>
48	Abbâs Feyzi Neseb	1426/ 2005	<i>Âyâtü'l-ahkâm fit-türâsî'l-imâm el-Humeynî</i>
49	Muhammed el-Yezdî	1442/ 2021	<i>Fıkhu'l-Kur'ân</i>
50	Muhammed Rızâ Nikûnâm	1446/2024	<i>Âyâtü'l-ahkâm ve fıkhu'l-Kur'ân</i>
51	Şeyh Bâkır el-Îrânî	Muasır	<i>Dürûs temhîdiyye fî tefsîr-i âyâtî'l-ahkâm</i>
52	Ca'fer es-Sübhânî	Muasır	<i>Eltâfu'r-Rahmân fî fıkhi'l-Kur'ân</i>
53	Mes'ûd es-Sultânî	Muasır	<i>Aksa'l-beyân fî âyâtî'l-ahkâm ve fıkhi'l-Kur'ân</i>

Şîî ahkâm tefsirlerinin ilk örneklerinden günümüze kadar olan eserlerde gerek içerik gerekse yöntem açısından önceki hacimli tefsirlerin etkisini görmek mümkündür. Özellikle Râvendî'de Tûsî'den aynen aktarımlar dikkat çekmektedir. Öyle ki cümle cümle; hatta paragraf paragraf yapılan alıntılardan^[85] hareketle Râvendî'nin, Tûsî'nin bir kopyası olduğu bile akla gelmektedir. Konuları ele alma yöntemi açısından Râvendî ve Süyûrî'de iki farklı usul yer almaktadır. Râvendî'nin usulüne göre açılan başlık altında konuyla alaka seviyesi en yüksek âyetin tefsirine başlanıp ilgili diğer âyetlerle irtibatlar kurularak fikhî mesele fasıllar altında ele alınmaktadır. Süyûrî'deki usule göre ise açılan başlıkla ilgili kaç tane âyet varsa sayı olarak ifade edilmekte ve önem ve ilgi düzeyine göre sırasıyla tek tek tefsir edilmektedir. Süyûrî'nin takip ettiği bu usulün, sonrasında yazılan neredeyse bütün eserlerde takip edildiğini söylemek mümkündür. Bu sebeple her ne kadar Râvendî ilk olsa da fikhî tefsir hareketinde takip edilen usul açısından Süyûrî daha etkilidir. Hatta bazı eserlerde konu başlıkları ve âyetlerin sıralaması Süyûrî'yle aynıdır.^[86] Yine tefsir edilen âyetle ilgili "هنا فوائد" şeklinde bir bahis açılarak tespit edilen faydaların maddeler halinde aktarımı da Süyûrî'de görülen bir yöntemdir.

Yöntem açısından yukarıdakilere ilaveten müfessirlerin yer yer diğer mezhep alimlerinin görüşlerine yer verdikleri, kabul etmedikleri görüşleri eleştirdikleri, naklettikleri görüşlerden katıldıklarını da genellikle "Bize göre" "Aşhabımıza (Şîa'ya) göre" gibi ifadelerle vurguladıklarını söylemek gerekir.^[87] Ayrıca onlar, Ehl-i sünnet'le aynı kanaati paylaştıkları yerlerde önce ilgili Sünnî alimin görüşünü aktarmakta sonrasında "doğru olan görüş budur" gibi cümlelerle vardığı

[85] et-Tûsî, *et-Tibyân*, 3/151,157; er-Râvendî, *Fıkhu'l-Kur'ân*, 2/93-94, 212-213.

[86] Ahmed b. Muhammed Ahmed b. Muhammed el-Erdebîlî, *Zübdetü'l-beyân fî ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed el-Bâkır el-Behbûdî (Tahran: el-Mektebetü'l-Murtezaviyye, ts.), 7-44; el-Kâzımî, *Mesâlikü'l-efhâm*, 1/35-107; Zeynelâbidîn Kur-bânî el-Lâhicî, *Tefsîr-u câmi'-i âyâtî'l-ahkâm* (Kum: Neşr-i Sâye, 1964), 1/33-105.

[87] er-Râvendî, *Fıkhu'l-Kur'ân*, 1/17, 55, 215, 295; 2/91, 117, 204, 292; es-Süyûrî, *Kenzü'l-irfân fî fıkhi'l-Kur'ân*, 1/38, 216, 288, 363; 2/91, 99, 111, 439; el-Erdebîlî, *Zübdetü'l-beyân*, 120, 235; el-Kâzımî, *Mesâlikü'l-efhâm*, 1/193; 2/240; Muhammed Bâkır el-Melikî, *Bedâi'u'l-keîâm fî tefsîr-i âyâtî'l-ahkâm* (Beyrut: Müessesetü'l-Vefâ, 1980), 125, 230; es-Sübhânî, *Eltâfu'r-Rahmân fî fıkhi'l-Kur'ân*, 2/171; 3/153.

sonuca işaret etmekte^[88] yer yer de özellikle Şerîf el-Murtazâ (öl. 436/1044) üzerinden mezhep içi ihtilaflı görüşlere temas etmektedirler.^[89] Buna ilave olarak müfessirlerin akli çıkarımlarla meseleleri ele almalarının yanında, Sünnî eserlerde de görülen “*Eğer şöyle bir soru sorulursa şöyle cevap verilir*” şeklindeki “fenkale metodu”^[90] ile muhtemel itirazları mezhebi bakış açısıyla değerlendirmeleri de kayda değerdir.^[91]

Yukarıda zikredilen eserlerde Hz. Peygamber, sahabe, tâbiîn ve imamların sözlerine/görüşlerine yer verilmektedir. Bu bağlamda söz konusu eserlerin “Kur’ân’ı, Kur’an’la, sünnetle, sahabe ve tâbiîn sözleriyle ve İmamların ahabîlarıyla yorumlama” gibi tefsir yöntemlerini benimsedikleri söylenebilir. Fakat tefsirlerde, imamların ahabîlarına beklendiği kadar belirleyici nitelikte yer verilmemesi dikkat çekmektedir.^[92] Yine müelliflerin âyetleri tefsir ederken Arap dil kurallarından ve şiirlerden istişhâd etmeleri yöntem bağlamında dile getirilebilecek özelliklerdendir.

Şîf/İmâmî ahkam tefsirlerinde âyetler tefsir edilirken sebep-i nüzûl, nesih ve tahsis gibi ulûmü'l-Kur'ân konularından da istifade edilmektedir. Bu bağlamda, doğrudan hükme tesir eden sebep-i nüzûl rivayetleri kullanılarak görüş beyan edildiği gibi varılan sonuca herhangi bir etkisi olmayan nüzûl sebeplerine de yer verilmektedir.^[93] Yine âyetlerdeki umumi ifadelerin tahsis meselesi de söz konusu tefsirlerde hatırı sayılır derecede yer bulmaktadır. Özellikle Ehl-i beyt üzerinden masum imamlara ve onlara vekaleten Şîf fakihlere tanınan hak ve sorumluluklar bağlamında âyetlerin tahsis edildiği görülmektedir. Bu bağlamda Hz. Ali’nin velayeti,^[94] fey ve humus taksimi^[95] gibi Şîa’nın diğer mezheplerden ayrıldığı konularda müfessirler tahsis konusunu daha sıkı tutmaktadırlar.

2.4. Fikhî Tefsirde Şerh-Hâşiye Geleneği

Klasik dönem tefsir geleneğinde tefsir eserleri kadar bu eserler üzerine yazılan şerh ve hâşiyeler de dikkat çekmektedir. Ancak Sünnî geleneğe üzerine şerh-hâşiye yazılan eserlerin çoğunluğunu dirayet tefsirleri pek azını da rivayet tefsirleri oluşturmaktadır. Hatta konu üzerine yaptığı kapsamlı araştırmada Maden, yazılan şerh ve hâşiyelerin %60’ının *Envâru’t-tenzîl*, %14’ünün ise *el-Keşşâf* üzerine yazıldığını tespit etmiştir.^[96] Sünnî geleneğe yazılan yüzlerce şerh-hâşiyenin hiçbirisi tespit edilebildiği kadarıyla ahkâmü'l-Kur'ân türü eserler üzerine yazılmamıştır. Bunun aksine Şîf geleneğe ahkâm eserleri üzerine yazılan şerh, hâşiye ve ta’lik türü eserler dikkat çekmektedir.

[88] er-Râvendî, *Fikhu'l-Kur'ân*, 1/44, 214; 2/94, 151; es-Süyûrî, *Kenzü'l-irfân fî fikhî'l-Kur'ân*, 1/127, 150; 2/49, 131; el-Erdebîlî, *Zübdetü'l-beyân*, 42, 74, 102; el-Kâzımî, *Mesâlikü'l-efhâm*, 1/107, 143; 2/119, 197; el-Melikî, *Bedâi'u'l-keîlâm fî tefsîr-i âyâtî'l-ahkâm*, 32, 186; es-Sübhânî, *Eltâfu'r-Rahmân fî fikhî'l-Kur'ân*, 1/159, 260; 2/202, 459.

[89] er-Râvendî, *Fikhu'l-Kur'ân*, 2/362; es-Süyûrî, *Kenzü'l-irfân fî fikhî'l-Kur'ân*, 1/251; el-Erdebîlî, *Zübdetü'l-beyân*, 239; el-Kâzımî, *Mesâlikü'l-efhâm*, 1/46; el-Melikî, *Bedâi'u'l-keîlâm fî tefsîr-i âyâtî'l-ahkâm*, 229; es-Sübhânî, *Eltâfu'r-Rahmân fî fikhî'l-Kur'ân*, 2/295.

[90] Hüseyin Avcı, “Zemahşerî’nin el-Minhac fî Usûlî'd-Din Adlı Eseri ve Beyan Üslubu”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2021), 381-382; Veysel Gengil, “Zemahşerî’nin Müşkil Denilen Âyetlere Dair Çözümlemesi”, *Diyanet İlmî Dergi* 57/2 (2021), 529.

[91] er-Râvendî, *Fikhu'l-Kur'ân*, 1/91, 213; 2/110, 207; es-Süyûrî, *Kenzü'l-irfân fî fikhî'l-Kur'ân*, 2/45, 177; el-Erdebîlî, *Zübdetü'l-beyân*, 97, 636; el-Kâzımî, *Mesâlikü'l-efhâm*, 1/99, 117, 126; 3/186, 245, 310; el-Melikî, *Bedâi'u'l-keîlâm fî tefsîr-i âyâtî'l-ahkâm*, 31, 84, 163; es-Sübhânî, *Eltâfu'r-Rahmân fî fikhî'l-Kur'ân*, 1/209, 505-506; 2/469; 3/315.

[92] Müfessirlerin imamların ahabîlarına çok fazla yer vermemelerine karşılık, âyetlerden çıkardıkları hükümlerin arka planında imamların etkisi oldukça fark edilir durumdadır. Zira Kummî ve Ayyâşî gibi rivayet tefsirlerinde ilgili âyete dair aktarılan rivayetlerin tesiriyle varılan hüküm, müstakil ahkâm tefsirlerinde de görülmektedir.

[93] er-Râvendî, *Fikhu'l-Kur'ân*, 1/132-133; 2/109-110; es-Süyûrî, *Kenzü'l-irfân fî fikhî'l-Kur'ân*, 1/14, 322; el-Erdebîlî, *Zübdetü'l-beyân*, 29, 122; el-Kâzımî, *Mesâlikü'l-efhâm*, 1/85; 2/52, 340; el-Melikî, *Bedâi'u'l-keîlâm fî tefsîr-i âyâtî'l-ahkâm*, 38, 255, 268; es-Sübhânî, *Eltâfu'r-Rahmân fî fikhî'l-Kur'ân*, 1/337, 486; 3/221.

[94] er-Râvendî, *Fikhu'l-Kur'ân*, 1/214-216; es-Süyûrî, *Kenzü'l-irfân fî fikhî'l-Kur'ân*, 1/158-160; el-Erdebîlî, *Zübdetü'l-beyân*, 107-108; el-Kâzımî, *Mesâlikü'l-efhâm*, 1/238-245; el-Melikî, *Bedâi'u'l-keîlâm fî tefsîr-i âyâtî'l-ahkâm*, 244-246.

[95] er-Râvendî, *Fikhu'l-Kur'ân*, 1/387-389; es-Süyûrî, *Kenzü'l-irfân fî fikhî'l-Kur'ân*, 1/254-256; el-Erdebîlî, *Zübdetü'l-beyân*, 208-211; el-Kâzımî, *Mesâlikü'l-efhâm*, 2/79-86; es-Sübhânî, *Eltâfu'r-Rahmân fî fikhî'l-Kur'ân*, 1/375-380.

[96] Şükrü Maden, *Tefsirde Hâşiye Geleneği ve Şeyhzade’nin Envarü’t-Tenzil Hâşiyesi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 301.

Üzerine şerh ve hâşiye yazılan ahkâm tefsir eserleri ise çoğunlukla el-Erdebîlî'nin *Zübdetü'l-Beyân*'ı, Süyûrî'nin *Kenzü'l-İrfân*'ı ve Bahâüddîn el-Âmilî'nin *Meşriku's-Şemseyn*'i gelmektedir. Bunların dışında az da olsa üzerine şerh ve hâşiye yazılan başka ahkâmü'l-Kur'ân eserleri de bulunmaktadır.^[97]

Erdebîlî'nin *Zübdetü'l-Beyân*'ı üzerine şerh yazanların başında Emir Feyzullah et-Tefreşi (öl. 1025/1616) gelmektedir. Aynı dönemde *Zübdetü'l-Beyân* üzerine hâşiye yazan isimler olarak Mîr Fazlullah el-Esterâbâdî (öl. 1041/ 1631) ve Muhammed Saîd et-Tabâtabaî (öl. 1092/1681) öne çıkmaktadır. Ardından ahabîrî ekolün sıkı savunucularından Ni'metullâh el-Cezâirî et-Tüsterî (öl. 1112/1701), "*Zübdetü'l-beyân*" üzerine bir ta'lik kaleme almıştır. Aynı yüzyılda Erdebîlî'nin "*Zübdetü'l-beyân*"ı üzerine yazılan şerhlerden bir diğeri ise Kâdî Muhammed İbrâhîm olarak bilinen Emir Muhammed İbrâhîm b. Emir Ma'sûm el-Kazvînî'ye (öl. 1160/1747) aittir. Kazvînî'nin Farsça olarak kaleme aldığı *Tahşîlu'l-i'tmi'nân fî Şerhi Zübdetü'l-beyân fî ahkâmî'l-Kur'ân* isimli bu şerh, Ebû'l-Futûh Râzî'nin tefsirine benzetilmektedir. Bunların yanı sıra Muhammed b. Abdülfettâh'ın da (öl. ?) *Zübdetü'l-Beyân* üzerine bir hâşiye kaleme aldığı aktarılmaktadır.^[98]

Şîî gelenekte üzerine şerh-hâşiye yazılan bir başka eser, Bahâüddîn el-Âmilî tarafından telif edilen ve fikhî âyetlerin 400 kadar sahih hadisle tefsir edildiği *Meşriku's-Şemseyn ve iksîrû's-sa'â-deteyn* isimli eserdir. Söz konusu eser yalnızca taharet bölümünü ihtiva etmektedir. Muhakkik el-Bahrânî olarak meşhur Süleymân el-Bahrânî el-Mâhûzî (öl. 1122/ 1710), "*Meşriku's-Şemseyn*" üzerine ta'lik yazan isimlerin başında gelmektedir. Aynı yüzyılda Bahrânî'den sonra "Hâcû" laka-bıyla tanınan İsmâil b. Muhammed Hüseyin el-Mâzenderânî de (öl. 1173/1760) söz konusu eser üzerine bir ta'lik kaleme alınmıştır. Seyyid Üstâdî ise söz konusu ta'likin *Zübdetü'l-beyân* üzerine yazıldığını ve müellifinin Muhammed Refî' Gîlânî olduğunu öne sürmüştür.^[99] Ancak Seyyid Mehdî er-Rahâî tarafından tahkik edilerek Meşhed'de basılan bu eserin Hâcû'ye ait olduğu konusunda bir şüphe yoktur.

Şîî gelenekte üzerine şerh-hâşiye yazılan bir başka ahkâm tefsiri ise Süyûrî'nin *Kenzü'l-İrfân*'ıdır. Nitekim Seyyid eş-Şüsterî (öl. 1019/1610) tarafından söz konusu eser üzerine bir hâşiye (şerh) kaleme alınmıştır. Öte yandan Şüsterî, *Kenzü'l-İrfân* dışında *Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Kâfiye* ve *Hâşiye 'alâ Şerhi Tehzîbi'l-manţık* gibi Sünnîler tarafından yazılmış çeşitli eserler üzerine şerh-hâşiye yazmasıyla öne çıkan bir isimdir.^[100] Yapılan araştırmada müstakil ahkâm tefsirleri üzerine yapılan şerh ve hâşiye türü eserlerden tespit edilenler aşağıdaki gibidir:

Tablo 2: Şîî/İmâmî Gelenekte Telif Edilen Şerh ve Hâşiye Türü Eserler

Sr.	Müellif Adı	Ölüm Tarihi	Eser Adı
1	Nûruddîn eş-Şüstarî	1019/1610	<i>Hâşiye alâ kenzi'l-irfân</i>
2	Emîr Feyzullâh et-Tefreşi	1025/1616	<i>Ta'lika alâ zübdetü'l-beyân fî ahkâmî'l-Kur'ân</i>
3	Mîr Fazlullâh el-Esterâbâdî	1041/1631	<i>Hâşiye alâ zübdetü'l-beyân</i>
4	Muhammed el-Feyz el-Kâşânî	1091/1680	<i>Ta'lika alâ zübdetü'l-beyân fî ahkâmî'l-Kur'ân</i>
5	Muhammed Saîd et-Tabâtabaî	1092/1681	<i>Mefâtihu'l-ahkâm fî şerh-i âyâtî'l-ahkâmî'l-Kur'ânîyye</i>
6	Nimetullâh el-Cezâirî	1112/1701	<i>et-Ta'lika alâ zübdetü'l-beyân</i>

[97] Tespit edilen şerh ve hâşiye türü eserler, üzerine yazıldıkları tefsirlerin kronolojik sırasına göre zikredileceklerdir.

[98] Tahsin Yazıcı, "Erdebîlî, Ahmed b. Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/278.

[99] DİA'nın Ahmed b. Muhammed el-Erdebîlî maddesinde el-Hâcû'nin *Zübdetü'l-beyân* üzerine bir hâşiye yazdığından söz edilmiştir. bk. Yazıcı, "Erdebîlî, Ahmed b. Muhammed", 11/278.

[100] Ahmet Özel, "Şüsterî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/277-279.

Sr.	Müellif Adı	Ölüm Tarihi	Eser Adı
7	Muhakkik el-Bahrânî	1121/1709	<i>Ta'lîka alâ meşriku's-şemseyn</i>
8	Süleymân b. Abdillâh el-Bahrânî	1122/1710	<i>et-Ta'lîka alâ Meşrik eş-Şemseyn</i>
9	Muhammed b. Abdilfettâh	1124/1712	<i>Ta'lîka alâ zübdeti'l-beyân fî ahkâmi'l-Kur'ân</i>
10	Abdullâh b. Îsâ et-Tebrîzî	1130/1718	<i>et- Ta'lîka alâ mesâliki'l-efhâm ilâ âyâtî'l-ahkâm</i>
11	Muhammed b. Emîr Ma'sûm et-Tebrîzî	1149/1736	<i>Ta'lîka alâ zübdeti'l-beyân fî ahkâmi'l-Kur'ân</i>
12	Ebü'l-Kâzî Muhammed İbrâhîm el-Kazvînî	1160/1747	<i>Tahsîlü'l-itmi'nân fî şerh-i zübdeti'l-beyân fî ahkâmi'l-Kur'ân</i>
13	İsmâil b. Muhammed el-Mâzenderânî	1173/1760	<i>Ta'lîka alâ meşriku's-şemseyn ve iksîrû's-sa'âdeteyn</i>

Sonuç

Şîa tefsir geleneğinde ahkâm tefsirlerinin yeri ve ahkâmü'l-Kur'ân türü eserlerin oluşturduğu literatürü inceleyen bu çalışmada aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştır.

Kur'ân'daki ahkâm âyetlerinin sayısı konusundaki ihtilaf, Sünnîlerde olduğu gibi Şîîler'de de mevcuttur. Mukâtil b. Süleymân'ın eserinin isminde yer alan “خمسمائة آية” ifadesinden hareketle bu âyetlerin sayısını beş yüz olarak kabul edenlerin sayısı oldukça fazladır. Buna mukabil beş yüz sayısını az bulanlar olduğu gibi ahkâm âyetlerinin daha az olduğunu söyleyenler de bulunmaktadır. Bu bağlamda sayının beş yüzden fazla olduğunu savunanlar “725, 900, 1100, 2000” gibi sayılardan söz etmektedirler. Sayının beş yüzden az olduğunu iddia edenlerin verdiği miktarlar ise “340, 348, 370, 420 ve 467” şeklinde değişmektedir. Sayılar konusundaki bu farklılığın sebebi olarak da âyetlerin ahkâm konularını doğrudan ya da dolaylı olarak içermesi ileri sürülmektedir. Buna göre sadece doğrudan ahkâmı ilgili olan âyeti dikkate alanlarda sayı daha az olurken, doğrudan ya da dolaylı olarak fikhî sonuca götüren bütün âyetleri dikkate alanlarca bu sayı artmaktadır.

Şîa'da, “ilk olma” durumunun bir imtiyaz olarak kabul edildiği gözlemlenmektedir. Bu sebeple birçok konuda olduğu gibi ahkâm tefsiri konusunda da ilk eserin Şîî alimlerce telif edildiği iddia edilmektedir. el-Kelbî'ye nispet edilen ilk eserle ilgili iddialar gerek müellifin Şîa'ya mensubiyetinin net olmayışı gerekse kendisine nispet edilen eserin izlerinin sonraki tefsirlerde görülmemesi söz konusu iddiayı oldukça izaha muhtaç hale getirmektedir. Çalışma kapsamında yapılan araştırma neticesinde bu iddianın gerçeği yansıtmadığı kanaati daha ağır basmaktadır.

Şîa'da müstakil fikhî tefsir telifi Ehl-i sünnet'e göre daha geç döneme rastlamaktadır. İmamların dini hayatı şekillendirmedeki belirleyici rolünün de etkili olduğu bu süreçte Kur'an'ın tamamını içeren hacimli tefsirlerde ahkâm âyetlerinin oldukça yoğun bir şekilde incelendiği ve altıncı yüzyıl sonrası telif edilen ahkâm tefsirlerinde hacimli tefsirlerin ilgili bölümlerinden aktarımlar yapıldığı görülmektedir.

Şîa'da müstakil olarak telif edilen ilk ahkâm tefsiri Râvendî'nin *Fıkhu'l-Kur'ân*'ıdır. Özellikle Tûsî'den aynen aktarımlara çok fazla yer verildiği görülen bu eser, Sünnîlerin aksine fıkıh bablarına göre tasnif edilmiştir. Eserin, sonraki döneme tasnif açısından etkisi olsa da usul ve içerik olarak çok fazla etkilediği söylenemez. Hem usul hem de içerik olarak sonraki döneme etkisi açısından sekizinci yüzyılın sonlarına denk gelen Süyûrî'nin eseri önemli bir konuma sahiptir. Bu bağlamda konu başlıkları altında ilgili âyetler numaralandırılarak tek tek tefsir edilmektedir. Ayrıca Şîî ahkâm tefsirlerinde özellikle Şîa'nın diğer mezheplerden ayrıldığı meselelerde tahsis, nesh ve sebab-i nüzûl gibi ulûmü'l-Kur'ân konularını ciddi anlamda kullandığı görülmektedir.

Fıkhî tefsir tedvini gecikmesine rağmen Şîî alimlerce hatırı sayılır bir miktarda ahkâm tefsiri telif edilmiştir. Tespit edilebildiği kadarıyla Safevî Devleti'nin kuruluşuna kadarki süreçte beş tane eser yazılmışken Safevî Devleti kurulup siyasi gücün elde edilmesi sonrası Şîî alimlerin yazdığı eser sayısında ciddi bir artış görülmektedir. Bu bağlamda ilk tefsirden günümüze kadar geçen sürede elli üç eser tespit edilmiştir. Bu eserlerin bir kısmı tarih/biyografi tefsir eserlerinde ve çeşitli çalışmalarda kısa temaslardan ibaret kalırken kimisi de günümüze ulaşmış ve neşredilmiştir.

Ahkâm tefsiri alanında Şîa'nın Ehl-i sünnet'ten en önemli farklarından biri şerh ve haşiye geleneğidir. Sünnîlerde örneğine rastlanılmayan ahkâm tefsirlerine yönelik şerh ve haşiyenin, Şîîler tarafından fıkhî tefsirlere yönelik de yapıldığı tespit edilmektedir. Bu bağlamda üzerine şerh ve haşiye yazılmaları sebebiyle Süyûrî, Erdebilî, Âmilî ve Kâzımî öne çıkmaktadır. Söz konusu eserler üzerine yazılmış on üç tane şerh ve haşiye çalışması tespit edilmiştir.

Bu çalışmada, Şîî/İmâmî gelenekte ahkam âyetlerinin sayısı, ilk fıkhî tefsir ve sonrasında oluşturulan Ahkâmü'l-Kur'ân literatürüne odaklanılmıştır. İleride yapılacak araştırmalarda bu literatürün Sünnî gelenekle mukayeseli olarak ele alınması, söz konusu müfessirlerin metodolojik yaklaşımlarının tahlili, ilk dönem fıkhî tefsirlerde varılan hükümlerin modern dönemdeki tefsirlere taşınıp taşınmadığının tespiti ve modern Şîî düşüncesi üzerindeki etkilerinin ortaya konulması önem arz etmektedir. Bu tür çalışmaların hem literatürün bütüncül biçimde anlaşılmasına hem de Şîî tefsir geleneğinin tarihi seyrinin bilinmesine katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Kaynakça

- el-Âmilî, Bahâüddîn Muhammed b. Hüseyin b. Abdissamed. *Meşriku's-şemseyn ve iksîrû's-sa'âdeteyn*. Meşhed: Âsitân-ı Kuds-i Radavî, 1967.
- Avcı, Hüseyin. "Zemahşerî'nin el-Minhac fî Usûlî'd-Din Adlı Eseri ve Beyan Üslubu". *Eskişehir Os-mangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2021), 378-396. <https://doi.org/10.51702>
- Ayâzî, Muhammed Ali. *Fıkhu'l-Kur'ân el-mebâdi-i'n-nazariyye li dirâset-i âyâtî'l-ahkâm*. çev. Ali Muhsin. Beyrut: Merkezü'l-Hazâra li Tenmiyeti'l-Fikri'l-İslâmî, 2013.
- el-Ayyâşî, Ebü'n-Nadr Muhammed b. Mes'ûd b. Muhammed. *Tefsîru'l-Ayyâşî*. thk. Haşim Rasûlî. Tahran: Mektebetü'l-İlmiyye el-İslâmiyye, 1960.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Muhammed b. Sâib el-Kelbî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/205-206. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- el-Cürçânî, Ebu'l-Feth. *Tefsîr-i Şâhî*. thk. Mirza Veliyullah el-İşrâkî. 2 Cilt. Tahran: İntişârât-ı Nüveyd, 1342.
- Çelebi, İlyas. "Sâhib b. Abbâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/512-515. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Çelik, Ersin. "Mukâtil b. Süleyman'ın Şîî/Zeydî İddiası ve Şîî Kaynaklardaki Mukâtil Rivayetleri". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/1 (2022), 451-478. <https://doi.org/10.14395/hid.1073575>
- Çelik, Ersin. *Şîa'da Kur'an İlimleri - Muhammed Hâdî Ma'rîfet Örneği*-. Ankara: Fecr Yayınları, 2021.
- Ebü'l-Fütûh Râzî, Hüseyin b. Ali b. Muhammed b. Ahmed el-Huzâî. *Ravzu'l-cinân ve Ravhu'l-cenân fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Mehdî Nâsîh - Muhammed Ca'fer Yâhakkî. 20 Cilt. Meşhed: Bunyâd-ı Pejûheşây-ı İslâmî, 1408.
- Efe, Seyfullah. *Kutbüddîn Râvendî ve Fıkhu'l-Kur'ân Ahkâm Tefsiri Geleneğinde Şîî Çizgi*. Antalya: Otorite Yayınları, 2024.
- el-Emîn, Seyyid Muhsin. *Âyânü's-Şîa*. thk. Hasan el-Emîn. 10 Cilt. Beyrut: Dâru't-Teâruf, 1983.
- el-Erdebîlî, Ahmed b. Muhammed Ahmed b. Muhammed. *Zübdetü'l-beyân fî ahkâmî'l-Kur'ân*. thk. Muhammed el-Bâkır el-Behbûdî. Tahran: el-Mektebetü'l-Murtezaviyye, ts.
- Ersöz, İsmet. "Ahkâmü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/552. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Esed, Hasan Kazım. *el-Kutbü'r-Râvendî ve menhecühû fî fikhî'l-Kur'ân*. Kûfe: Kûfe Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- el-Esterâbâdî, Kemâlüddîn Hasan b. Şemsiddîn Muhammed b. Hasan. *Me'âricu's-süûl ve medâri-ku'l-me'mûl fî tefsir-i âyâtî'l-ahkâm*. thk. Sâhib Ali Muhibbî. Kum: Ahsenü'l-Hadîs, 2009.
- el-Esterâbâdî, Muhammed b. Ali b. İbrahim. *Âyâtü'l-ahkâm*. thk. Muhammed Bâkır Şerîfzâde. Tah-ran: Mektebetü'l-Mi'râcî, ts.
- Gengil, Veysel. "Zemahşerî'nin Müşkil Denilen Âyetlere Dair Çözümlemesi". *Diyanet İlmî Dergi* 57/2 (2021), 525-560.
- Görmez, Mehmet. "Kâsım b. Asbağ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/540-541. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Güngör, Mevlüt. *Kur'ân Tefsirinde Fikhî Tefsir Hareketi ve İlk Fikhî Tefsir*. Ankara: Kur'ân Kitaplığı, 1996.

- el-Ğafûrî, Hâlid. "Dirâse mukârene havle aded-i âyâtî'l-ahkâm". *el-Misbâh* 2 (2010), 191-204.
- Hakyemez, Cemil. "İmâmîyye Fıkhının Teşekkül Süreci ve İmamet". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (2008), 7-36.
- el-Hânsârî, Muhammed Bâkır b. Zeynilâbidîn b. Ca'fer. *Ravzâtü'l-cennât fî ahvâlî'l-'ulemâ' ve's-sâdât*. thk. Esedullah İsmâiliyân. 8 Cilt. Kum: Mektebet-ü İsmailiyan, 1931.
- Hasan Hân, Ebu't-Tayyib Sıddık. *Neylû'l-merâm min tefsîr-ı âyâtî'l-ahkâm*. thk. Muhammed Hasan İsmail. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- el-Hasenî, Hâlid Gafûrî. *Medhal âmm li dirâset-i fikhî'l-Kur'ânî'l-mukâren*. Tahran: Merkezü'l-Mustafâ el-Âlemî, 2014.
- Hocaoğlu, Mustafa. *Usûl Açısından Ahkâm Tefsiri*. Kahramanmaraş: SAMER Yayınları, 2019.
- İbnü'n-Nedîm, Muhammed b. İshâk en-Nedîm. *el-Fihrist*. thk. İbrahim Ramazan. Beyrut: Daru'l-Ma-rife, 1997.
- İhsan Bölükbaşı. *Erdebîlî'nin Zübdetü'l-Beyan Adlı Eserinde Tefsir Yöntemi*. İzmir: Ege Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- İmamoğlu, Abdullah Taha - Öztürk, Özkan. "İslam Siyaset Düşüncesi Açısından Zıllullâh Hadisi ve İşârî Yorumları". *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi* 12 (2023), 52-78. <https://doi.org/10.53336/rumeli.1341768>
- el-Îrânî, Bâkır. *Durûs temhîdiyye fî tefsîr-i âyâtî'l-ahkâm mine'l-Kur'ân*. thk. Ali es-Sâbûnî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-evliyâ, 2004.
- el-İsfahânî, Mirzâ Abdullah Efendi. *Riyâzu'l-ulemâ ve hiyâzu'l-füzalâ*. thk. Seyyid Ahmed el-Hüseynî, Seyyid Mahmud el-Mer'aşî. 7 Cilt. Kum: Mektebet-ü Âyetullahi'l-Uzmâ, 1403.
- el-Ka'bî, Ali Musa. "Menhecü's-Süyûrî fî âyâtî'l-ahkâm". *Risâletü'l-Kur'ân* 16 (1993), 43-50.
- Karaca, Hamit Avşar. *Es-Suyûrî'nin Kenzü'l-İrfân'ında Kiraatler ve Anlama Etkisi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- el-Kâzımî, Fadıl Cevâd. *Mesâlikü'l-efhâm ilâ âyâtî'l-ahkâm*. thk. Muhammed Bâkır Şerîfzâde. 4 Cilt. Tahran: Mektebetü'l-Murtazaviyye, ts.
- Keskin, Yakup. "Beşerî Sorumluluk ve Fâzıl el-Mikdâd es-Suyûrî el-Hillî'ye Göre Amellerin Yaratılışı". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2010), 151-182.
- Kıral, Bilgen. "Nitel Bir Veri Analizi Yöntemi Olarak Doküman Analizi". *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15 (2020), 170-189.
- Kırca, Celal. "İbn Ya'mer". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/447-448. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Koçak, Ayşenur. *Kiraatlerin Ahkâm Tefsirlerine Yansıması ve Etkileri*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Doktora Tezi, 2024.
- el-Kummî, Ebû'l-Hasan Ali b. İbrahim b.Hâşim. *Tefsîru'l-Kummî*. thk. Tayyib Cezâyirî. Kum: Daru'l-Kitâb, 1983.
- el-Kummî, Şeyh Abbâs. *el-Künâ ve'l-elkâb*. thk. Müessesetü'n-Neşr el-İslâmî. 3 Cilt. Kum: Müessesetü'n-Neşr el-İslâmî, 2009.
- el-Küleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb b. İshâk. *el-Kâfî*. thk. Ali Ekber el-Ğaffârî. 8 Cilt. Beyrut: Menşûrâtü'l-Fecr, 2007.
- el-Lâhicî, Zeynelâbidîn Kurbânî. *Tefsîr-u câmi'-i âyâtî'l-ahkâm*. Kum: Neşr-i Sâye, 1964.

- Maden, Şükrü. *Tefsirde Haşîye Geleneği ve Şeyhzade'nin Envarü't-Tenzil Haşîyesi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- Ma'rîfet, Muhammed Hâdî. *et-Temhîd fî ulûmi'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Kum: Müessesetü't-Temhîd, 2011.
- el-Melikî, Muhammed Bâkır. *Bedâi'u'l-kelâm fî tefsîr-i âyâtî'l-ahkâm*. Beyrut: Müessesetü'l-Vefâ, 1980.
- Meybudî, Muhammed Fâkir. "Fıkhu'l-Kur'ân-ı Şîa der bister-i târîh". *Fasılname-i Şîa şînâsî* 17 (2007), 29-66.
- el-Mizzî, Yûsuf b. Abdurrahman. *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvad Mâruf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2010.
- el-Müsevî, Mahmut. *Cemâlü'l-hisân fî ahkâmî'l-Kur'ân*. Tahran: Matbaat-ü Emîr, 2005.
- el-Muzaffer, Muhammed Rızâ. *Akâidü'l-İmâmiyye*. Necef, 1950.
- Nessâr, Muhammed Hüseyin. "Menhec-ü tefsîr-i âyâtî'l-ahkâm fi'l-Kur'ân". *el-Misbâh* 11 (2011), 165-198.
- en-Nikrânî, Muhammed Cevâd el-Fâzıl. *Buhûs fî âyâtî'l-ahkâm - el-humus*. çev. Ali Fahru'l-İslâm. Suriye: Havzet-ü Fıkhi'l-Eimmeti'l-Ethâr, 2009.
- Öz, Mustafa. "Şîa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/111-114. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Özdemir, Enes. *Kur'an'ın Şîî Yorumu: Kummî Örneği*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Özel, Ahmet. "Şüsterî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/277-279. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Polat, Sefa. *Kutbüddîn er-Râvendî'nin Fıkhu'l-Kur'ân Adlı Eserinde Kırâat-Yorum İlişkisi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- er-Râvendî, Kutbüddin Said b. Hibetüllah. *Fıkhu'l-Kur'ân*. thk. es-Seyyid Abbas Benî Hâşimî Bîdegli. 2 Cilt. Kum: Müessese-i Ferhengi-yi Hüneri-yi İmamet-i Ehl-i Beyt, 2016.
- Râzî, Ebü'l-Fütûh. *Ravzu'l-cinân ve ravhu'l-cenân fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Mehdî en-Nâsîh, Muhammed Ca'fer el-Yâhikî. 20 Cilt. Meşhed: Âsitân-ı Kuds-i Radavî, 1408.
- Recep Ardoğan. "Teorik Temeller ve Tarihsel Gerilimler Arasında İslam Kültüründe Siyasal Muhalefet". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2004), 171-189.
- er-Ruveyti', Hâlid b. Müsâid b. Muhammed. *et-Temehzüb dirâse nazariyye nakdiyye*. Riyad: Daru't-Tedmüriyye, 2013.
- es-Sadr, Hasan. *Te'sîsü's-Şîa li ulûmi'l-İslâm*. Bağdat: Şeriketü'n-Neşr ve't-Tabâati'l-İrâkiyye, 1950.
- es-Sübhânî, Câfer. *Eltâfu'r-Rahmân fî fıkhi'l-Kur'ân*. Kum: Müesseset-ü İmâm es-Sâdık, 2018.
- es-Süyûrî, Cemâlüddîn Mikdâd b. Abdillâh. *Kenzü'l-irfân fî fıkhi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Bâkır Şerîfzâde. Tahran: Mektebetü'l-Murtazaviyye, 1994.
- Şeltût, Mahmûd. *el-İslâm akîde ve şerîa*. Kahire: Daru's-Şuruk, 2001.
- et-Tabersî, Ebû Alî Emînüddîn el-Fazl b. el-Hasen. *Mecma'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Fazlullah Yezdî Tabâtabâyî, Hâşim Rasûlî. 10 Cilt. Dâru'l-Ma'rife, 1988.
- et-Tahrânî, Muhammed Muhsin b. Alî b. Muhammed Rızâ Âgâ Büzürg. *ez-Zer'â ilâ tesânîfi's-Şî'a*. 25 Cilt. Beyrut: Daru'l-Edvâ, 1983.
- Topuzoğlu, Tevfik Rüştü. "Ebü'l-Esved ed-Düelî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/311-313. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

- et-Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan. *el-'Udde fî usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Rızâ el-Ensârî. Kum: Merkez-i Tahkîkât-ı Ulûm-i İslâmî, 2011.
- et-Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan. *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Habib Kasir el-Âmilî, Ala el-Âlemî. 10 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-Âlemî li'l-Matbûât, 2013.
- Uyar, Mazlum. *İmâmiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri Ahbârîlik*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000.
- Yazıcı, Tahsin. "Erdebîlî, Ahmed b. Muhammed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/278. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- el-Yezdî, Muhammed. *Fıkhul-Kur'ân*. Kum: Müesseset-ü İsmâiliyân, 1994.
- Yıldız, Hakkı Dursun. "Abbâsîler (Siyasî Tarih)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/31-48. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- ez-Zürkânî, Muhammed Abdülazim. *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Fevvaz Ahmed Zümerli. 2 Cilt. Kuveyt: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1995.



Arap Edebiyatı Tarihinde Engel Tanımayan Bir Dostluk Modeli “el-A’mâ ve’l-Basîr” İbn Câbir el-Endelüsî ve Ebû Ca’fer er-Ruaynî

Zehra Gülay Tokmak

<https://orcid.org/0000-0002-7454-1366>

Dr., Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü,
Arap Dili ve Belagatı Anabilim dalı, Düzce, Türkiye

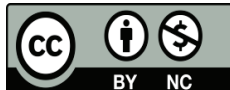
<https://ror.org/04175wc52>

zehragulaysahan@duzce.edu.tr

Atıf Bilgisi:	Tokmak, Zehra Gülay. “Arap Edebiyatı Tarihinde Engel Tanımayan Bir Dostluk Modeli “el-A’mâ ve’l-Basîr” İbn Câbir el-Endelüsî ve Ebû Ca’fer er-Ruaynî”. <i>İslami İlimler Dergisi</i> 41 (Kasım 2025), 297-313. https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1720703 .
Makale Türü:	Araştırma Makalesi
Etik Beyan:	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Etik Kurul İzni:	Araştırma için herhangi bir etik onay veya bilgilendirilmiş onam gerekmemektedir.
Geliş Tarihi:	16 Haziran 2025
Kabul Tarihi:	14 Kasım 2025
Yayın Tarihi:	30 Kasım 2025
Hakem Sayısı:	Bir İç Hakem – En Az İki Dış Hakem
Değerlendirme:	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Benzerlik Taraması:	Yapıldı - intihal.net
Çıkar Çatışması:	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman:	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Etik Bildirim:	dergiislamiilimler@gmail.com
Lisans:	CC BY-NC 4.0

Öz: Modern dönemde güçsüz olanın hayatta kalamayacağına inanan bir toplum inşa edilmiştir. Oysaki geleneksel düşüncede farklılıklar, hayatın doğal bir parçası olarak kabul edilmekte, normalin içinde anormallik, aklın içinde delilik, toplum içinde toplum dışılık ve çokluk içinde teklik görülebilmektedir. Engellilik sosyal bir kurgu olup topluma ve kültüre göre değişmektedir. Geleneksel anlayışa göre, görme duyusu okuma ve yazmada kullanılan bir yetidir. Körlük, bilgi edinme, bu bilgiyi aktarma, yorumlama ve hikmet sahibi olmaya engel değildir. Edebiyatın, okur ya da yazar rolü bağlamında bireyleri toplum içerisinde “ötekileştirilmiş” kimliklerden sıyrarak kendini anlayan ve ifade eden kişiler olmalarını sağlamada önemli bir rolü vardır. Arap edebiyatı, klasik İslam kültüründen modern edebiyata kadar eserleriyle engellerini aşmış edebiyatçılarla doludur. Bunun en güzel örneği Endülüs Arap edebiyatının meşhur isimlerinden görme engelli İbn Câbir el-Endelüsî ile onun gören gözü ve yazan kalemi olan Ebû Ca’fer er-Ruaynî’nin dostluk hikâyesidir. “el-A’mâ ve’l-basîr” (kör ve gören) olarak anılan bu iki şahsiyet, birlikte çıktıkları ilim yolculukları, ürettikleri eserler ve yetiştirdikleri talebelerle Arap edebiyatı tarihinde çok özel bir yere sahiptir. Bu çalışma, fiziksel engellerin toplumsal bütünleşme ve iş birliğiyle nasıl aşılabildiğini, bu iki âlimin hayatları örnekliğinde sunarak ortaya koymaktadır. Böylelikle, engelliliğin bireysel bir kusur değil, toplumun değerleriyle şekillenen bir olgu olduğunu vurgulayarak modern engellilik anlayışına alternatif bir bakış açısı sunmaktadır. Literatürde engelliliğin modern edebiyattaki yansımaları üzerine araştırmalar bulunsu da klasik dönem Arap edebiyatında engelliliğe dair araştırmalar oldukça sınırlıdır. Bu açıdan makale, biri görme engelli iki önemli Arap edibin dostluğunu ortaya koymakla kalmayıp, geleneksel kültürde engelliliğin algılanış biçimine dair yeni bir bakış açısı kazandırarak alana özgün ve değerli bir katkı yapmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arap Edebiyatı, Endülüs, Engellilik, İbn Câbir el-Endelüsî, Ebû Ca’fer er-Ruaynî.



A Friendship Model Beyond Disability in the History of Arabic Literature: “al-A‘mā wa’l-Baṣīr” Ibn Jābir al-Andalusī and Abū Ja‘far al-Ru‘aynī

Zehra Gulay Tokmak

<https://orcid.org/0000-0002-7454-1366>

Dr., Düzce University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences,
Department of Arabic Language and Rhetoric, Düzce, Türkiye

<https://ror.org/04175wc52>

zehragulaysahan@duzce.edu.tr

Citation:	Tokmak, Zehra Gulay, “A Friendship Model Beyond Disability in the History of Arabic Literature: “al-A‘mā wa’l-Baṣīr” Ibn Jābir al-Andalusī and Abū Ja‘far al-Ru‘aynī”. <i>İslami İlimler Dergisi</i> 41 (November 2025), 297-313. https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1720703 .
Article Type:	Research Article
Ethical Statement:	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited.
Ethics committee approval:	The research does not need any ethical approvals or informed consent.
Date of submission:	16 June 2025
Date of acceptance:	14 November 2025
Date of publication:	30 November 2025
Reviewers:	One Internal & At Least Two External Reviewers
Review:	Double-blind
Plagiarism checks:	Yes - intihal.net
Conflicts of Interest:	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
Grant Support:	No funds, grants, or other support was received.
Complaints:	dergiislamiilimler@gmail.com
License:	CC BY-NC 4.0

Abstract: Modern society is often built on the belief that the weak cannot survive. In contrast, traditional thought regards differences as a natural part of life, recognizing abnormality within normality and madness within reason, marginality within society, and unity within multiplicity. Disability, in this sense, is a social construct that varies according to cultural and societal contexts. From a traditional perspective, sight is merely a faculty used in reading and writing; thus, blindness does not impede the acquisition of knowledge, its transmission, interpretation, or the attainment of wisdom. Literature, in its capacity to shape both readers and writers, plays a crucial role in enabling individuals to transcend “marginalized” identities and becomes agents capable of self-understanding and expression. Arabic literature, from classical Islamic culture to modern works, abounds with authors who overcame their disabilities. One of the most remarkable examples is the friendship between Ibn Jābir al-Andalusī, a renowned blind poet of Andalusian Arabic literature, and his companion and scribe Abū Ja‘far al-Ruaynī. Known together as “al-A‘mā wa’l-Baṣīr” (the Blind and the Seeing), these two figures occupy a unique position in Arabic literary history through their shared scholarly journeys, literary output, and the students they trained. This study employs the lives of these two scholars as an illustrative case to explore how physical disabilities may be transcended through social integration and cooperation. In doing so, it argues that disability is not an individual defect but a phenomenon shaped by societal values, thereby offering an alternative perspective to modern conceptions of disability. While disability in modern Arabic literature has been studied, research on disability within the classical period remains markedly limited. In this regard, the article not only illuminates the extraordinary friendship between two eminent Arab men of letters, one of whom was visually impaired, but also offers an original and valuable perspective to the field by reassessing how disability was understood within traditional Islamic culture.

Keywords: Arabic Literature, Andalusia, Disability, Disability in Islam, Ibn Jābir al-Andalusī, Abū Ja‘far al-Ruaynī.

Giriş

Engellilik, bireyin yaşam aktivitelerini sınırlayıcı, kısıtlayıcı zihinsel-fiziksel bozukluklar ile bireyin yeteneklerindeki ve gücündeki sınırlılık-eksiklik durumudur.^[1] Bir başka tanıma göre ise bedensel, ruhsal ya da süregelen hastalıklarla oluşan kişisel ihtiyaçları karşılamayı ve sosyal yaşamı sürdürmeyi zorlaştıran yeti kaybıdır. Sağlıklı her insan potansiyel bir engelli adayıdır.^[2]

Modern toplumu oluşturan bireylerin engellileri kabul etmekte ve onlarla uyum sağlamada yetersiz olduğu görülmektedir.^[3] Engellilere karşı empati kurma, onlara fırsatlar tanıma ve onlardan faydalanma konusunda eksiklikleri olduğunu, engellilerin uyum sağlayamamasının asıl sorumlusunun kendisi olduğunu fark ettiğinde, engelli bireylere yönelik bakış açısı tamamen değişecektir.^[4]

Teknolojik gelişmelere paralel olarak edebiyatın farklı türlerinde engelliler tarafından yazınsal üretim faaliyetleri hız kazanmıştır. Bu üretim, engelli yazarların sosyal ve psikolojik açıdan kendini gerçekleştirme süreçlerine önemli bir katkı sağlamış aynı zamanda ciddi bir birikim oluşturarak edebiyatta önemli bir saha yaratmıştır.^[5]

Bu çalışmada genel olarak engellilik, engelli bireylerle ilgili kültürel tanımlamalar, Endülüs edebiyatının tanınmış ediplerinden görme engelli İbn Câbir el-Endelûsî ile ona kırk yıl boyunca eşlik edip destek olan Ebû Ca'fer er-Ruaynî'nin hayatı, eserleri ve onların dostlukları üzerinden engelliğe bakışın yeniden şekillenmesi gerektiği ele alınacaktır. Bu nedenle hazırlanan çalışma, söz konusu iki şahsiyetin dostluk ilişkisini ve engellilik olgusunu ele alması bakımından özgünlük arz etmektedir. Böylelikle araştırma, literatürdeki mevcut boşluğu doldurmakta ve engellilik konusundaki tartışmalara önemli bir katkı sunmaktadır.

1. Engellilik

Dünya Sağlık Örgütü (WHO) engelliliği, “kişiden ya da bir bütün olarak vücuttan beklenen davranışlar, yetenekler ve görevler olarak ifade edilen normal aktivitelerin yerine getirilmesindeki eksiklik ya da sınırlılık” olarak tanımlamaktadır.^[6] Dünya Sağlık Örgütü’nün uzantısı olan ICIDH (International Classification of Impairments, Disabilities and Handicaps) tarafından genişletilmiş tanıma göre ise engellilik, sakatlık sonucu bir insanın normal kabul edilenleri yapabilmesinde ve belli bir tavırda beklenen aktivitelerini sergilemesinde gerekli olan performansını gösterme yeteneğindeki yoksunluk ve/veya sınırlılıktır.^[7] Bu durumda olan kişileri engelli veya özel gereksinimli birey olarak tanımlamak cinsiyete, yaş grubuna, engel durumuna ve ülkeye göre değişiklik arz etmektedir.^[8]

-
- [1] Diane Coleman, “Assisted Suicide and Disability”, *Human Rights: Journal of the Section of Individual Rights and Responsibilities* 27/1 (2000), 2.
 - [2] Dilek Toy- Bilal Uysal, “Engelli Birey Algısında Çocuk Edebiyatının Önemi- İçimdeki Müzik Örneği”, *Disiplinler Arası Dil Araştırmaları Dergisi* 5 (2022), 43.
 - [3] Robyn Hunt, *Birleşmiş Milletler Engelli Hakları Sözleşmesi Uygulama Kılavuzu* (Ankara: Engelliler Konfederasyonu, 2018), 28-31.
 - [4] Zehra Gülay Tokmak, “Modern Arap Edebiyatında Engelli Bireylerin Temsili: İbrahim Nasrallah ve Kilimanjaro’nun Ruhları Romanı Örneği”, *Düzce İlahiyat Dergisi* 9/1 (2025), 73-76.
 - [5] Koray Üstün, “Engelleri Edebiyatla Aşmak: Engelli Yazarların Türk Edebiyatı Tarihine Katkıları”, *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi* 8/21 (2020), 103-104; İlyas Akyüzöğlü, “İslam Medeniyetine Katkıları Açısından Engelliler”, *Bilimname* 2020/41 (15 Mayıs 2020), 94-95.
 - [6] WHO, *International Classification Of Impairments, Disabilities And Handicaps* (Cenova: World Health Organisation, 1980), 28.
 - [7] Esra Burcu, “Türkiye’deki Engelli Bireylere İlişkin Kültürel Tanımlamalar: Ankara Örneği”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 28/1 (2011), 38.
 - [8] Ather Sharif vd., “Should I Say ‘Disabled People’ or ‘People with Disabilities’? Language Preferences of Disabled People Between Identity- and Person-First Language” (ASSETS ’22: The 24th International ACM SIGACCESS Conference on Computers and Accessibility, Yunanistan: ASSETS ’22, 2022), 23.

Engellilik çalışmaları 1980'lerde Kuzey Amerika ve İngiltere'den başlayarak zaman içinde dünya geneline yayılan engelli hakları hareketi doğrultusunda gelişen bir alandır. Bu konuda yapılan araştırmalar, engellilik kavramının sosyal bir kurgu olup kültüre ve topluma göre değiştiğini ortaya koymaktadır.^[9] Geleneksel bireyci tıbbi model olarak da adlandırılan medikal model, özel gereksinimli bireyi hasta ya da anatomik olarak düzeltilmesi gereken bir insan olarak görmektedir. Tarihin en sistematik ırk iyileştirmesi olarak adlandırılan Hitler dönemi Almanya'sında öjenismus çalışmaları buna örnektir. 1939-1945 yılları arasında 180 bin psikiyatrik hastanın psikiyatristlerin gözetiminde öldürüldüğü ifade edilmektedir.^[10] Bu yaklaşıma göre özel gereksinimli bireyin bu trajediden ya da anormallikten kurtulması bireysel bir sorundur. Sosyal bir varlık olan insanın bu tek başına bırakılmışlık ve çaresizlik hissinin yanı sıra hasta, eksik, sakat ve anormal gibi adlandırmalarla toplumdan dışlanması, kendini derin bir izolasyon içinde bulmasına yol açmıştır.^[11]

Medikal modelin eleştirilmesi ise ancak 1960'lı yıllardan itibaren mümkün olmuştur. Vietnam Savaşı'ndan evine dönen engelli gaziler ve bu dönemdeki toplumsal hareketlerin de etkisiyle engellilik hareketi doğmuştur. Bu hareketin en büyük eleştirisi medikal modele yöneliktir. Özel gereksinimli bireylerin toplumsal hayattan dışlanmaları ve toplumsal hiyerarşide engelli kabul edildikleri için dezavantajlı bir konuma itildikleri düşüncesi, engelliliğin sosyal modelini doğurmuştur. Sosyal model, bireyin yaşadığı sıkıntıların kaynağını, bireyin sahip olduğu fiziksel ya da zihinsel farklılıkta değil, bizzat toplumun kendinde arar. Bireysel farklılıkları göz ardı eden, insan onurunu hiçe sayan, bireyleri önyargı ve kötü adlandırmalar ile dışlayan toplumu, değişmesi gereken tarafın bizzat kendisi olarak kabul eder.^[12]

Gerçekte engelliliğin içe ve dışa dönük iki farklı yönü vardır. İçsel engellilik, sağlık durumu ne olursa olsun bireyin, hayatın zorluklarına karşı direnme iradesinin olmamasıdır. Dışsal engellilik ise toplumun engelli kabul ettiği özel gereksinimli bireylerin önüne koyduğu maddi ve manevi engellerdir. Oysaki engellilik, bazı bireylerin fiziksel ve zihinsel yeteneklerinin sınırlı olması değil toplumsal bir ön kabul ve yargıdan ibarettir.^[13]

2. Özel Gereksinimli Bireylere İlişkin Kültürel Tanımlamalar

Engellilik kavramı kültürel bir tanımlamadır. Toplumsal hayatta özel gereksinimli bireylere yönelik tutum ve davranışlar kültür ile şekillenmektedir. Bireyin çeşitli nedenlerden dolayı birlikte yaşamak zorunda kaldığı engeli, sosyal ve kültürel çevresi tarafından belirlenir. Bireyler o kültür tarafından belirlenmiş olan bazı rol ve sorumlulukları yerine getiremediklerinde çevreleri tarafından engelli kabul edilir. Bunun neticesinde toplumda "itibar görmeyen", "önemsenmeyen" ve "ikinci plana itilen" bu bireyler bir takım kültürel tanımlamalara maruz kalırlar.^[14]

Öte yandan insan hayatının her anında söz sahibi olan kültürün temel faktörlerinden bir diğeri edebiyattır. Edebiyatta özel gereksinimli bireylerin "şeytan", "uğursuz" veya "Tanrı tarafından cezalandırılan" şeklinde olumsuz resmedilmeleri bu kişileri toplumdan uzaklaştıran ve bunun devamlılığını sağlayan kültürel tanımlamalar arasındadır.^[15]

[9] A. Resa Aydın vd., *Engellilik Tarihi Yazıları* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınevi, 2020), 5-9.

[10] Aysegül Bilge- Olcay Çam, "Ruhsal Hastalığa Yönelik Damgalama ile Mücadele", *TAF Preventive Medicine Bulletin* 9/1 (2010), 72.

[11] Özgül Reis, "Kemal Tahir'in Köyün Kamburu Romanına Engelliliğin Sosyal Modelinden Bakmak", *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2020), 161-162.

[12] N. Zeynep Yelçe, "Engellilik Tarihi Araştırmalarına Genel Bir Bakış", *Engellilik Tarihi Yazıları* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınevi, 2020), 5-9; Yağmur Kızılay, "H.G. Wells'in Körler Ülkesi Öyküsünde Algısal Körlük", *Kültür Araştırmaları Dergisi* 18 (2023), 50-51.

[13] Bilge- Çam, "Ruhsal Hastalığa Yönelik Damgalama ile Mücadele".

[14] Mehpare Tuba Acar, *XX. Yüzyıl Türk Romanında Engelli Karakterlerin "Küçük Ağa" Ve "Köyün Kamburu" Romanları Çerçevesinde Değerlendirilmesi* (Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 25-33.

[15] Reis, "Kemal Tahir'in Köyün Kamburu Romanına Engelliliğin Sosyal Modelinden Bakmak", 164.

Toplumun özel gereksinimli bireylere ilişkin cehalet, merak ve acıma içeren olumsuz tanımlamaları, zaten dezavantajlı olan bu grubun üretme ve sosyal hayata katılımına engel olmaktadır. Genellikle sosyo-kültürel yapı içinde engelli kabul edilen bireylerin toplumdaki diğer üyelerin yapabildiği her şeyi yapabilecek bireyler olarak algılanmamaları ve “yarım/eksik insan” muamelesi görmeleri onlara yönelik ayrımcılık ve baskıyı arttırmaktadır. Oysaki engellilik, toplumun çoğunluğu tarafından zihinsel ya da fiziksel olarak diğerlerinden farklı görülen bireylerin engellenmişliğinin ifadesidir.^[16]

3. Arap Edebiyatında Engellilik

Arapça’da engellilik, الإعاقة kelimesiyle ifade edilmiştir. أعاق kökünden gelen أعاق fiilinin mastarı olan bu kelime, “engelleme”, “geciktirme” ve “zorlaştırma” anlamlarına gelmektedir.^[17] Geçmişte özel gereksinimli bireylere genellikle “المُعَدُون” (özürlü bireyler) denilmekteydi. Bu grup insanlar daha sonra “ذُؤُ العاهات” ve “ذُؤُ المعاقون” (engelli bireyler) olarak adlandırılmıştır. Modern zamanlarda “ذُؤُ الاحتياجات الخاصة” (özel gereksinimli bireyler) terimi tercih edilmeye başlanmıştır. 2006 yılına gelindiğinde ise Birleşmiş Milletler Engelli Hakları Sözleşmesi ile “ذُؤُ الإعاقة” (engelli bireyler) terimi yaygınlık kazanmaya başlamış; ancak son yıllarda “ذُؤُ الهمة” (himmet sahibi, azimli ve kararlı bireyler) ifadesi özellikle sosyal medyada ve edebiyatta engelli bireylerin güçlü iradelerini vurgulayan bir terim olarak yaygınlaşmıştır. Bu kullanım, özel gereksinimli bireylerin sadece fiziksel zorluklar değil, aynı zamanda ruhsal ve zihinsel engellerle de mücadele ederken gösterdikleri yüksek irade ve çabayı takdir etmek amacıyla popüler olmuştur.^[18]

Edebiyat, okur ya da yazar rolü yönünden bireyleri toplum içerisinde “ötekileştirilmiş” kimliklerden sıyrarak kendini ifade eden, anlayan, anlatan ve tasarlayıp kurgulayan kişiler olmalarını sağlamakta önemli bir rol üstlenmektedir.^[19] Arap kültüründe, özel gereksinimli bireyler tarih boyunca büyük bir öneme sahip olmuştur. Bu konuda yazılmış birçok eser mevcuttur.^[20] Bu eserlerde özel gereksinimli bireylerin yaşamlarındaki her türlü zorluğa rağmen elde ettikleri başarılar ele alınmıştır. Arap edebiyatı, engelliliği sadece fiziki ya da psikolojik bir durum olarak ele almakla kalmamış, aynı zamanda özel gereksinimli bireylerin hayata bakışlarını, toplumla ilişkilerini, duygusal hallerini de derinlemesine incelemiştir.^[21]

Klasik Arap edebiyatının şaheserlerini ortaya koyan Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhiz (öl. 255/869), *el-Bursân ve’l-‘urcân ve’l-‘umyân ve’l-hûlân* adlı ünlü eserinde özel gereksinimli bireyleri anlatmış ve onların toplumdaki yerini vurgulamıştır. Bu eser Arap edebiyatında özel gereksinimli bireyler ile ilgili en kapsamlı eser olarak kabul edilmektedir.^[22]

Benzer şekilde Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî (öl. 276/889) de *el-Ma‘ârif* adlı eserin on yedinci bölümünde özel gereksinimli meşhur şahsiyetleri ele almıştır.^[23] Yine çok yönlü bir âlim olan İbn Habîb en-Nîsâbûrî (Naysâbûrî) (öl. 406/1016), *Ukalâü’l- mecânîn*

[16] Burcu, “Türkiye’deki Engelli Bireylere İlişkin Kültürel Tanımlamalar: Ankara Örneği”, 40-42.

[17] Ahmed Muhtâr Ömer, *Mu‘cemül’l-lugati’l-‘Arabîyyeti’l-mu‘âsira* (Âlemü’l-Kütüb, 2008), “avk”, 2/3497; Serdar Mutçalı, *el-Mu‘cemül’l-‘Arabîyyi’l-hadîs Arapça-Türkçe Sözlük* (İstanbul: Dağarcık, 2012), “i‘âka”, 611.

[18] Abdürrezzak Hüseyin, *el-İ‘âka fi’l-edebî’l-‘Arabî* (Şarika: Menşûrâtü Medîneti’ş-Şârîka li’l-Hidemâti’l-İnsâniyye, 1992).

[19] Üstün, “Engelleri Edebiyatla Aşmak: Engelli Yazarların Türk Edebiyatı Tarihine Katkıları”, 93-96.

[20] Musa Turşak, “Kur’an’da Bedensel Engellilikle İlgili İfadelerin Tahlili”, *Bitlis İslamiyat Dergisi* 3/1 (2021), 218-229; Mustafa Kırız, “‘Hakikat ve Mecaz Bağlamında Kur’an’da ‘Engellilik’ İfade Eden Sözcüklerin Linguistik Analizi”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2007), 103-117.

[21] Yunus Bucuka, “Körük ve Bilgelik”, *Uluslararası Anadolu Sosyal Bilimler Dergisi* 7/1 (2023), 95-110; Şükrü Dinçer, “Klasik Arap Kültüründe Fiziksel Bir Engel Olarak Körük ve Körler Etrafında Şekillenen Mizah Edebiyatı”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2023), 256-276.

[22] Ramazan Şeşen, “Câhiz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/20-24.

[23] Hüseyin Yazıcı, “İbn Kuteybe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/145-149; Zülfiyar Tüccar, “el-Maârif”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/271.

adlı eserinde toplumda zihinsel engelli kabul edilen kişilerin akıllıca hallerini kaleme almıştır.^[24] Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed İbnü'l-Cevzî (öl. 597/1201) ise *Ahbâru'l-hamkâ ve'l-muğaffelîn* adlı eserinde yine bu bireylerden bahsetmiştir.^[25] Ayrıca Ebü's-Safâ Halîl b. Aybeg es-Safedî de (öl. 764/1363) *Nektü'l-himyân fî nüketi'l-ımyân* ve *es-Şu'ûr bi'l-ıur* adlı eserlerinde âmâ ya da bir gözü görmeyen ünlü kişilerin biyografi ve başarı hikâyelerini anlatmıştır.^[26]

Bu hikâyelerin en güzellerinden birisi de âmâ olmasına rağmen Endülü's'te başlayıp günümüzde Şanlıurfa iline bağlı Birecik ilçesinde son bulacak bir ilim yolculuğunun kahramanları ilk bedîiyye yazarlarından İbn Câbir el-Endelüsî (öl. 780/1378) ve onun can yoldaşı Ebû Ca'fer er-Ruaynî'nin (öl. 779/1377) hikâyesidir.

4. İbn Câbir el-Endelüsî'nin Hayatı ve Eserleri

Asıl adı Muhammed b. Ahmed b. Ali b. Câbir el-Endelüsî el-Hevvârî el-Mâlikî'dir. İbn Câbir el-Endelüsî adıyla meşhur olmuştur. Mağrib kökenli Hevvâra kabilesinden olduğu için el-Hevvârî nisbesini almıştır.^[27] Beş yaşlarında geçirdiği çiçek hastalığı nedeniyle görme engelli olmuştur. Bu nedenle el-Âmâ, ed-Darîr ve el-Keffî lakapları verilmiştir. İlimdeki üstünlüğünden dolayı “Şemsüddîn”, “Şihâbüddîn” ve “en-Nahvî”, Malikî mezhebine bağlı olduğundan “el-Mâlikî”, Endülü'sün el-Meriyye'ye^[28] şehrinde doğduğundan “el-Endelüsî” ve “el-Meriyî” nisbeleri ile anılmıştır.^[29]

698/1299 yılında dünyaya gelen İbn Câbir'in ailesi hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır.^[30] İbn Câbir'in Sümeysât (Samsat) yakınlarındaki el-Bîre'de^[31] ömrünün sonlarına doğru evlendiği ve Fırat nehrine nazır bir evinin olduğu bilinmektedir.^[32] Künyesi Ebû Abdullah olsa da kaynaklarda çocuğu olup olmadığına dair bir bilgi bulunmamaktadır.^[33]

[24] Mehmet Ali Sarı, “İbn Habîb en-Nisâbü'rî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/510.

[25] Yusuf Şevki Yavuz - Casim Avcı, “İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/543-549.

[26] İsmail Durmuş, “Safedî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/447-450.

[27] Muhammed b. Abdullah b. Abdülmün'im el-Himyârî, *er-Ravdül-mi'târ fî haberi'l-ahtâr*, nşr. İhsân Abbâs (Beyrut: Müessesetü Nâsir li's-Sekâfe, 1400/1980), 537.

[28] Almeria “Denizin aynası” anlamında olup Arapça المرية kelimesinden İspanyolca'ya geçmiştir. Güney İspanya'nın Endülü's bölgesinde bir şehir olan Almeria, 955 yılında Akdeniz'deki savunmayı gerçekleştirmek için kurulmuştur. Şehirdeki Alcazaba kalesi, Elhamra Sarayı'ndan sonra Müslümanların hâkimiyetinde en uzun süre kalan kaledir. bk. Şihâbüddîn Ebû Abdillâh Yakût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Mısır: Matba'atü's-Se'âde, 1906), 8/42-43.

[29] Selâm Ali Hamâdî el-Fellâhî, *el-Binâü'l-fennî fî şî'ri İbn Câbir el-Endelüsî* (Amman: Dâru Ğaydâ li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2013), 15; Carl Brockelmann, *Târihü'l-edebî'l-Arabî* (Mısır: el-Heyetü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1995), 6/30; Cemâlüddîn Yûsuf b. Tağriberdî el-Atâbekî, *en-Nücümü'z-zâhire fî mülûki Mısır ve'l-Kâhira* (Vizâratü's-Sekâfe ve'l-İrşâdî'l-Kavmî, ts.), 11/192; Ahmed b. Muhammed el-Makkarî, *Nefhu't-tîb min ğusni'l-Endelüsî'r-ratîb ve zikru vezîrihâ Lisâni'd-dîn İbni'l-Hatîb*, nşr. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, 1388/1968), 2/675-676, 679; Ahmed b. Muhammed el-Makkarî, *Nefhu't-tîb min ğusni'l-Endelüsî'r-ratîb ve zikru vezîrihâ Lisâni'd-dîn İbni'l-Hatîb*, nşr. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, 1388/1968), 7/305; Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, nşr. Mahmûd el-Arnaût (Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 1413/1992), 8/462; Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdullâh es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, nşr. Ahmed el-Arnaût, Türkî Mustafâ (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420/2000), 2/110; Muhammed Râgib et-Tabbâh, *İ'lâmü'n-nübelâ' bi-târîhi Halebi's-şehbâ'* (Halep, 1925), 5/77.

[30] Bağdatlı İsmâil Paşa Babanzâde, *Hediyyetü'l-ârifîn, esmâ'ü'l-mü'ellifîn ve âsârü'l-musannifîn* (İstanbul: Matbaatü Vekâlet-i'l-Meârifî'l-Celîle, 1951), 1/170; Ahmed b. Muhammed el-Makkarî, *Nefhu't-tîb min ğusni'l-Endelüsî'r-ratîb ve zikru vezîrihâ Lisâni'd-dîn İbni'l-Hatîb*, nşr. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, 1388/1968), 1/162-163; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn: Terâcimü musannifî'l-kütübi'l-Arabîyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 3/83; es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 2/157; Şihâbüddîn Ebû Abdillâh Yakût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1397/1977), 5/119-120.

[31] el-Bîre eskiden Halep'in bir nahiyesi iken günümüzde Şanlıurfa ili sınırları içindeki Birecik şehridir. bk. Hulusi Kılıç, “İbn Câbir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/384-385; Şihâbüddîn Ebû Abdillâh Yakût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1397/1977), 1/516.

[32] Ebü'l-Vefâ Burhânuddîn İbrâhîm b. Muhammed Sibt İbnü'l-Acemî, *Künûzü'z-zeheb fî târihi Haleb*, nşr. Şevkî Şa's, Fâlih el-Bekkûr (Halep: Dâru'l-Kalemi'l-Arabî, 1417/1996), 1/467.

[33] Fellâhî, *el-Binâü'l-fennî fî şî'ri İbn Câbir el-Endelüsî*, 20; Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâ'în, 1992), 5/328; Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yâni'l-mi'eti's-sâmine*, nşr. Sâlim Fritz Krenkow (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1993), 3/340; Celâleddin es-Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât fî tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nühât*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1399/1979), 1/34; Kılıç, “İbn Câbir”, 19/384-385.

İbn Câbir ilk tahsilini doğduğu şehir el-Meriyye’de tamamlamıştır. Kur’ân-ı Kerîm’i ezberledikten sonra tefsir ve nahiv ilmini Ebû‘l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ebu‘l-Ays‘tan (Yaîş) (öl. 560/1165), hadis ilmini Ebû Abdullah Muhammed ez-Zevâvî‘den (öl. 732/1332), Mâlikî fıkhnı Ebû Abdullah Muhammed b. Saîd er-Rundî‘den [?] öğrenmiştir. Ali b. Ömer el-Kaycâtî (öl. 730/1330) ile Muhammed b. Ali b. Ahmed el-Havlânî’nin (öl. 754/1353) kıraat, hadis, dil, edebiyat ve fıkıh derslerine devam etmiştir.^[34]

İbn Câbir’in on beşi manzum diğer ikisi ise mensur olmak üzere toplam 17 eseri bulunmaktadır. Bütün eserlerini dostu ve yoldaşı Ebû Ca‘fer er-Ruaynî kaleme almıştır. İbn Câbir’in kitapları bedîyye ve kaside türünde divanlar, gramer, kıraat ve lügat konulu manzumeler şeklindedir.^[35]

İbn Câbir’in *Bedî‘iyyetü‘l-‘umyân* ve *el-Bedî‘iyye fî medhi hayri‘l-beriyye* adlı kasidesi en meşhur eserlerinin başında gelmektedir. Hz. Peygamber’in (s.a.v.) methi için yazılmış yüksek edebî sanatlarla örülü olup bedîyye türü kasidelerin ilklerinden kabul edilir.^[36] Basit bahrinde yazılan ve revî harfi kesralı mîm olan bu bedîyye İmam Bûsîrî’nin (öl. 695/1296[?]) *Kasîdetü‘l-Bürde’si* minvalinde yazılmıştır.^[37] 177 beyitten oluşan kasidenin ilk 152 beytinde 44 farklı bedî‘ sanat kullanılmıştır. Kalan 25 beyit ise İbn Câbir’in coşkun duygularının tetimmesi olarak yazılmış olup öncekilerden farklı bir bedî‘ sanat kullanılmamıştır. İbn Câbir bedîyyesini Hatîb el-Kazvîni’nin (öl. 739/1338) *Telhîsü‘l-Miftâh*’ında geçen bedî‘ sanatlarla hasretmiştir. Bunları da lafzî ve manevî sanatlar olarak ikiye ayırıp, Kazvîni’den farklı olarak hüsn-ü matla’dan sonra lafzî sanatlarla başlamıştır.^[38] Bu yönüyle İbn Câbir diğer bedîyye yazarlarından ayrılmaktadır.

Bu bedîyye ilk olarak 1928 yılında *Bedî‘iyyetü‘l-‘umyân* adıyla Abdullah Muhlis tarafından daha sonra 1985 yılında Ali Ebû Zeyd tarafından *el-Hulletü’s-siyerâ fî medhi hayri‘l-verâ* adıyla tahkik edilmiştir.^[39] İbn Câbir bedîyyesine kısa bir şerh yazdırmışsa da bunu yeterli görmeyen Ruaynî *Tırâzü‘l-hulle ve şifâ‘ü‘l-ğulle* adıyla başka bir şerh kaleme almıştır. Bu şerh, Muzafer b. Muhammed ed-Dımaşkî [?] tarafından *el-Müntekâ* adıyla ihtisar edilmiştir.^[40] *Tırâzü‘l-hulle*’nin Recâ es-Seyyid el-Cevherî tarafından 1990 yılında yapılan bir tahkiki bulunmaktadır.^[41] *el-Hulletü’s-siyerâ*’ya Erîc Muhammed Tayyib Hattâb tarafından 2022 yılında *Tırâzü‘l-hulle ve şifâ‘ü‘l-ğulle li‘r-Ruaynî el-Ğirnatî* adında başka bir tahkik daha yapılmıştır. Müellifin yaşadığı döneme uzanan en eski nüshayı esas alması bakımından bu tahkik önemlidir.^[42]

[34] Süyûtî, *Buğyetü‘l-vu‘ât fî tabakâtî‘l-luğaviyyîn ve‘n-nühât*, 1399/1979, 1/14; Celâleddin es-Süyûtî, *Buğyetü‘l-vu‘ât fî tabakâtî‘l-luğaviyyîn ve‘n-nühât*, nşr. Muhammed Ebû‘l-Fadl İbrâhîm (Beyrut: Dârü‘l-Fikr, 1399/1979), 2/180; es-Safedî, *el-Vâfi‘ bi‘l-vefeyât*, 2/110; Lisânüddîn İbnü‘l-Hatîb, *el-İhâta fî ahhâbî Gırnâta*, nşr. Yûsuf Ali Tavîl (Beyrut: Dârü‘l-Kütübî‘l-İlmiyye, 1424/2003), 1/241-242; Lisânüddîn İbnü‘l-Hatîb, *el-İhâta fî ahhâbî Gırnâta*, nşr. Yûsuf Ali Tavîl (Beyrut: Dârü‘l-Kütübî‘l-İlmiyye, 1424/2003), 3/35; İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürrerü‘l-kâmine fî a‘yânî‘l-mî‘etî‘l-sâmine*, 1993, 3/339; Ahmed b. Mustafâ Taşköprizâde, *Miftâhu‘l-sa‘âde ve misbâhu‘l-siyâde fî mevzû‘âtî‘l-‘ulûm*, nşr. Kâmil Bekrî, Abdülvehhâb Ebû‘n-Nûr (Kahire: Dârü‘l-Kütübî‘l-Hadîse, 1388/1968), 1/157.

[35] Kılıç, “İbn Câbir”, 19/384-385; Yakup Akyürek, *Siyer Edebiyatı Endülüs* (İstanbul: Siyer Akademi, 2023), 336-337.

[36] Muhammed b. Ahmed İbn Câbir el-Endelüsî, *el-Hulletü’s-siyerâ fî medhi hayri‘l-verâ*, nşr. Ali Ebû Zeyd (Beyrut: Âlemü‘l-Kütüb, 1405/1985); Muhammed b. Ahmed İbn Câbir el-Endelüsî, *Bedî‘iyyetü‘l-‘umyân*, nşr. Abdullah Muhlis (Kahire: el-Matba‘atü‘l-Selefiyye, 1347/1928); İbn Câbir el-Endelüsî, *el-Hulletü’s-siyerâ fî medhi hayri‘l-verâ*, 20-21.

[37] Arap nazmına mahsus bu bahir olup, Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî’nin (öl. 175/791) sisteminde üçüncü bahirdir ve ilk dairede yer almaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Nihad M. Çetin, “Basîr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/106.

[38] Mahmut Üstün’ün makalesinde geçen “el-Hillî, lafzî sanatları kasidesinin ilk kısımlarında kullanırken İbn Câbir, daha çok son bölümlerde kullanmıştır.” şeklindeki bilgi kaynaklarda ulaşılandan farklıdır. Ayrıntılı bilgi için bk. Mahmut Üstün, “Bedî‘iyyât Şiirlerinin İki Önemli İsmi: Safiyyüddîn el-Hillî ve İbn Câbir el-Endelüsî”, *Nüşa* 21/53 (2021), 210.

[39] İbn Câbir el-Endelüsî, *el-Hulletü’s-siyerâ fî medhi hayri‘l-verâ*; İbn Câbir el-Endelüsî, *Bedî‘iyyetü‘l-‘umyân*.

[40] Ebû Ca‘fer er-Ruaynî, *Tırâzü‘l-hulle ve şifâ‘ül-ğulle*, nşr. Recâ es-Seyyid el-Cevherî (İskenderiye: Müessesetü’s-Sekâfeti‘l-Câmiyye, 1410/1990); A. Yaşar Koçak, “er-Ruaynî ve Eserleri”, *Nüşa* 1/2 (2001), 50; İsmail Durmuş, “Ruaynî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/175-176.

[41] Ruaynî, *Tırâzü‘l-hulle ve şifâ‘ül-ğulle*; Koçak, “er-Ruaynî ve Eserleri”, 50; Durmuş, “Ruaynî”, 2008, 35/175-176.

[42] Ebû Ca‘fer er-Ruaynî, *Tırâzü‘l-hulle ve şifâ‘ül-ğulle li‘r-Ruaynî el-Ğirnatî*, nşr. Erîc Muhammed Tayyib Hattâb (Kahire: Dârü‘l-Kütüb ve‘l-Vesâikî‘l-Kavmiyye, 1443/2022).

İbn Câbir'in *Kasîde fî esmâi süveri'l-Kur'ân* adlı kasidesi ise Kâdî İyâz'ın (öl. 544/1149) sûrelerin isimlerinden tevriye yoluyla söz ettiği bir hutbesinden esinlenilerek nazmedilmiştir. Makkarî, "*el-Hulletü's-siyerâ* ve *Kasîde fî suveri'l-Kurân*'dan başka methiyesi olmasa, İbn Câbir'e bu ikisi yeterdi." diye bu iki eserden övgüyle bahsetmektedir.^[43]

Kitâbü'l-ğayn fî medhi seyyidi'l-kevneyn adıyla da bilinen *Nazmü'l-'akdeyn fî medhi seyyidi'l-kevneyn* hece harflerine göre düzenlenmiş bir methiye koleksiyonudur. Bu eser Ahmed Fevzî el-Hîb tarafından 2005 yılında tahkik edilmiştir.^[44]

İbn Câbir'in bir diğer önemli eseri ise *Şerhu Elfiyyeti İbn Mâlik*'tir. İbn Mâlik et-Tâî'nin (öl. 672/1274) Arap gramerine dair kaleme aldığı didaktik manzum eseri *el-Hulâsatü'l-elfiyye* ve *el-Hulâsa* olarak da bilinen *el-Elfiyye*'ye yaptığı şerhtir. Tâmir Abdurraûf Muhammed el-Azb'in bu esere dair hazırladığı *Şerhu İbn Câbir el-Hevvârî 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik* adlı yüksek lisans tezi Gazze İslam Üniversitesi tarafından 2013 yılında yayımlanmıştır.^[45]

el-Maksadü's-sâlih fî medhi'l-Meliki's-Sâlih adlı divanında İbn Câbir, cömertliği ve iyi yönetimiyle bilinen Artukluların Diyarbakır sultanı el-Melikü's-Sâlih'i (712-766/1312-1364), âlimleri himaye etmesi ve yoksullara sahip çıkmasından dolayı övmektedir. Ahmed Fevzî el-Hîb tarafından 2008 yılında tahkiki yapılan bu eserin dünyada bilinen tek nüshası Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi'nde bulunmaktadır.^[46]

5. Ebû Ca'fer er-Ruaynî'nin Hayatı ve Eserleri

Asıl adı Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. Mâlik b. İsmâîl er-Ruaynî el-Gırnâtî el-Bîrî'dir. 708/1308 yılında Gırnâta'da dünyaya gelmiştir. Ruaynî nisbesini aslen Yemenli olup Amr b. As (öl. 65/684-85) tarafından Mısır'a yerleştirilen Zû-ruayn kabilesine mensubiyetinden dolayı almıştır. Fırat nehri kıyısındaki Bîre'de (Birecik) otuz yıldan fazla yaşadığı için kendisine el-Bîrî nisbesi de verilmiştir.

İlk tahsilini Gırnata'da yapan Ruaynî, Ali b. Ömer el-Kaycâtî (öl. 730/1329), Muhammed b. İbrâhim el-Beyyânî (öl. 753/1352) ve Muhammed b. Ali İbnü'l-Fahhâr'dan (öl. 754/1353), Mâleka'da (Malaga) Muhammed b. Ubeydullah b. Manzûr'dan kıraat, hadis, fıkıh, dil ve edebiyat dersleri aldı.^[47]

Ömrünü ilim öğrenmek, öğretmek ve dostu İbn Câbir'in eserlerini kaleme almakla geçiren Ruaynî'nin kaynaklarda yedi eseri olduğu görülmektedir. Bunlardan en meşhur olanı İbn Câbir'in bed'iyyesine yazdığı *Tırâzü'l-hülle ve şifâ'ü'l-ğulle* adlı şerhidir.

İktitâfü'l-ezâhir ve iltikâtü'l-cevâhir adlı kitabı Kuran, hadis ve atasözlerinden örneklerle lügat ve sarfa dair önemli bilgilerin verildiği bir eserdir.

Ruaynî'nin yakın dostlukları nedeniyle İbn Câbir'e sehven nispet edildiğini düşündüğümüz üç eseri bulunmaktadır. Bunlardan *Tuhfetü'l-akrân fî mâ kuri'e bi't-teslîs min hurûfî'l-Kur'ân* adlı eserde Kurân-ı Kerîm'de geçip mütevâtir olan ve olmayan kıraatlara göre bir harfinin hareketi üç türlü okunabilen seksen sekiz kelimedenden bahsedilmektedir.^[48] İbnü'l-Cezerî'nin *et-Tevhîd* adlı

[43] Şevkî Dayf, *Târîhu'l-edebî'l-'Arabî, 'Asrû'd-düvel ve'l-imârât: el-Endelüs* (Mısır: Dârü'l-Me'ârif, 2007), 8/376-377; Makkarî, *Nefhu't-tib min ğusni'l-Endelüsü'r-ratib ve zikru vezîrihâ Lisâni'd-dîn İbni'l-Hatîb*, 2/683-684.

[44] Muhammed b. Ahmed İbn Câbir el-Endelüsî, *Nazmü'l-'akdeyn fî medhi seyyidi'l-kevneyn*, nşr. Ahmed Fevzî el-Hîb (Dımaşk: Dâru Sa'düddîn li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1426/2005).

[45] Abdülbaki Turan, "İbn Mâlik et-Tâî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/169-171; Bâsim Abdurrahmân Sâlih el-Bâblî, *Medhizü şurrâhi Elfiyyeti İbn Mâlik 'ale'l-Elfiyye* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1971); Muhammed b. Ahmed İbn Câbir el-Endelüsî, *Şerhu Elfiyyeti İbn Mâlik*, nşr. Abdülhamid es-Seyyid Muhammed Abdülhamid (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1421/2000).

[46] Ziriklî, *el-A'lâm*, 5/328; Kılıç, "İbn Câbir", 19/384-385; Muhammed b. Ahmed İbn Câbir el-Endelüsî, *Dîvânü'l-Maksadi's-sâlih fî medhi'l-Meliki's-Sâlih*, nşr. Ahmed Fevzî el-Hîb (Dımaşk: Dâru Sa'düddîn li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1429/2008).

[47] İsmail Durmuş, "Ruaynî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 35/175-176.

[48] Durmuş, "Ruaynî", 2008, 35/175-176.

eserinde İbn Câbir’e atfettiği *Ref‘ul-hicâb ‘an tenbîhi‘l-küttâb* adlı eser ise İbn Câbir’in *Kasîde mî-miyye fi‘z-zâ‘ ve‘d-dâd* adlı kitabının Ruaynî tarafından şerhidir. Yine İbn Mu‘tî’nin (öl. 628/1231) *ed-Dürretü‘l-elfiyye fi‘lmi‘l-‘Arabiyye (el-Urcûzetü‘l-Elfiyye)* adlı elfiyyesine yazılan *Şerhu Elfiyyeti İbn Mu‘tî* adlı şerh İbn Câbir’e değil Ruaynî’ye aittir.^[49]

6. İbn Câbir ile Ruaynî’nin İlim Yolculukları

Endülüs’ten başlayıp Mağrip, Kahire, İskenderiye, Hicaz, Dımaşk, Ba‘lebek ve Halep’e doğru devam edecek ve el-Bîre’de son bulacak ilim yolculuğunda İbn Câbir ve Ruaynî’yi birbirlerinden ayrı düşünmek mümkün değildir.^[50]

İbn Câbir, Gırnata Ulucami’ndeki ders halkalarında Ruaynî ile tanışmış ve dostluk kurmuştur. Her zaman birlikte olmaları nedeniyle kendilerine “görme engelli kişi ve onun gören gözü” anlamında “el-a‘mâ ve‘l-basîr” ve “el-a‘meyeyn” lakapları verildi.^[51]

Hacca gitmek üzere 738/1338 yılında Kuzey Afrika’ya geçen Ruaynî ile İbn Câbir, pek çok âlimin ders halkalarına katıldılar. Hac dönüşü Kahire’ye gelen bu iki dost, dil ve edebiyat alanındaki derin bilgisinden dolayı “emîrü‘l-mü‘minîn fi‘n-nahv” ve “lisânü‘l-Arab” lakaplarıyla tanınan Ebû Hayyân el-Endelüsî’den (öl. 745/1344) dil ve edebiyat dersleri aldılar.^[52]

741/1341 yılında Dımaşk’a gidip Eşrefiye’deki Dârülhadîs Medresesi’ne yerleştiler. Burada hadis hâfızı Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî (öl. 742/1342), *Târîhu‘l-Cezerî* olarak da bilinen *Havâdisü‘z-zamân* adlı eseriyle meşhur tarihçi Muhammed b. İbrâhim el-Cezerî (öl. 739/1339), Zeynüddin b. Kâmiyâr (öl. 743/1342), Muhammed b. Ebû Bekir b. Abdüddâim (öl. 743/1342) ve Şemseddin İbn Abdülhâdî (öl. 744/1343) gibi âlimlerin hadis derslerine katıldılar.^[53] Burada *Sahîh-i Buhârî*’yi rivayet edip pek çok ders verdiler.^[54]

Aynı yılın sonunda Halep’e gitmek üzere Dımaşk’tan ayrılan ikili Ba‘lebek’e uğradılar. Burada Fâtıma bint Mûsâ b. Muhammed el-Yûnînî’den (öl. 730/1329) kıraate dair *eş-Şâtıbiyye* adlı eseri okudular.^[55] Oradan Halep’e geçen İbn Câbir ve Ruaynî burada İbrâhim b. Mahmûd el-Halebî’nin ders halkalarına katıldılar. Bâb-u Kinnisrîn mahallesindeki Tuğrul camisinin müdavimlerinden oldular. Sonrasında Arap dili ve edebiyatına dair verdikleri derslerden dolayı ikisine nispetle bu cami, *Mescidü‘n-nühât* olarak anılmıştır.^[56]

İbn Câbir ile Ruaynî 755-756/1354-1355 ve 765-766/1364-1365 yıllarında yeniden hacca giderek Medine’de kaldılar. Burada Burhâneddin İbn Ferhûn (öl. 769/1368) ve Muhammed b. Ahmed el-Hazrecî’nin [?] hadis derslerine devam ettiler.^[57]

[49] Durmuş, “Ruaynî”, 2008, 35/175-176.

[50] Lisânüddîn İbnü‘l-Hatîb, *el-İhâta fî ahbâri Gırnâta*, nşr. Muhammed Abdullah ‘Înân (Kahire: Mektebetü‘l-Hâncî, 1393/1973), 2/330.

[51] Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Miknâsî İbnü‘l-Kâdî, *Dürretü‘l-hicâl fî esmâ‘i‘r-ricâl*, nşr. Muhammed b. Ahmedî Ebu‘n-Nûr (Kahire: Dârü‘t-Türâs, 1391/1971), 2/246; Durmuş, “Ruaynî”, 2008, 35/175-176.

[52] Mahmut Kafes, “Ebû Hayyân el-Endelüsî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/152-153; Muhammed b. Alî b. Yûsuf el-Cezerî, *Ğâyetü‘n-nihâye fî tabakati‘l-kurrâ*, nşr. Gotthelf Bergstræaesser (Beyrut: Dârü‘l-Kütübü‘l-İlmiyye, 1427/2006), 2/285.

[53] Süyûtî, *Buğyetü‘l-vu‘ât fî tabakâti‘l-luğaviyyîn ve‘n-nühât*, 1399/1979, 1/34; İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü‘l-kâmine fî a‘yâni‘l-mi‘eti‘l-sâmine*, 1993, 3/145, 340, 403.

[54] Taşköprizâde, *Miftâhu‘l-sa‘âde ve misbâhu‘l-siyâde fî mevzû‘âtı‘l-‘ulûm*, 1/195.

[55] Kılıç, “İbn Câbir”, 19/384; Fellâhî, *el-Binâü‘l-fennî fî şî‘ri İbn Câbir el-Endelüsî*, 18; Cezerî, *Ğâyetü‘n-nihâye fî tabakati‘l-kurrâ*, 2/60; Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü‘l-kâmine fî a‘yâni‘l-mi‘eti‘l-sâmine*, nşr. Sâlim Fritz Krenkow (Beyrut: Dârü‘l-Cil, 1993), 4/264.

[56] Arap dili ve edebiyatına dair pek çok dersin verildiği bu cami sonrasında Mescidü‘n-nühât olarak anılmıştır. Bk. Fellâhî, *el-Binâü‘l-fennî fî şî‘ri İbn Câbir el-Endelüsî*, 19; İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü‘l-kâmine fî a‘yâni‘l-mi‘eti‘l-sâmine*, 1993, 3/339.

[57] Muhammed b. Ahmed İbn Câbir el-Endelüsî - Ebû Ca‘fer Ru‘aynî, *Risâletâni fî‘l-sîreti‘n-nebeviyye ve‘l-mevlidi‘l-şerîf*, nşr. Mustafâ b. Mübârek ‘Akîlî (Ribat: Dâru Ebî Rakrâk li‘t-Tibâ‘a ve‘n-Neşr, 1432/2011), 20-25; A. Yaşar Koçak, “er-Ru‘aynî ve Eserleri”, *Nüşa* 1/2 (2001), 39-54.

749/1348 yılında Artuklular yönetimindeki Halep'in bir kazası olan el-Bîre'ye yerleşen İbn Câbir ile dostu Ruaynî bu şehirde otuz yıl yaşadılar. Halkın sevgisi ve Artukoğulları sultanlarının takdir ve yakınlığını kazandılar.^[58]

7. İki Edibin Arap Edebiyatındaki Yeri

Kaynaklar İbn Câbir ve Ruaynî'nin bulundukları şehirlerde ilim taliplerinin kiblesi olduklarını ve pek çok talebe yetiştirdiklerini aktarmaktadır. İbrâhim b. Mahmûd el-Halebî'nin derslerine katılan İbn Câbir ve Ruaynî, *Sahîh-i Buhârî*'yi rivayet ettiler. Arap dili ve edebiyatı alanında pek çok ders vererek çeşitli eserler okuttular.^[59]

Tarihçi, edip ve şair Salâhuddîn Halîl b. Aybeg es-Safedî (öl. 764/1363) ile Halep'te 742/1341'de görüşüp kendisinden icâzet almışlardır.^[60] Safedî, el-Vâfi adlı eserinde İbn Câbir'den güçlü bir şair olarak bahsetmekte olup kendisiyle mektuplaştığını ve kasidelerini nakletmek için İbn Câbir'den izin talep ettiğini ifade eder.^[61] İbn Câbir, Orta Çağ'ın en büyük Müslüman seyyahı İbn Battûta (öl. 770/1368-69) ile Mardin'de görüşmüştür.^[62]

Kiraat ve hadis âlimi İbnü'l-Cezerî adıyla meşhur Ebü'l-Hayr Muhammed b. Ali b. Yusuf (öl. 833/1429) ve Sıbt İbnü'l-Acemî lakabı verilen "emîrül-mü'minîn fi'l-hadîs" unvanı ile meşhur hadis hâfızı Burhâneddin el-Halebî (öl. 841/1438) İbn Câbir'in en meşhur talebelerindendir.^[63] İbnü'l-Cezerî *Ğâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ'* adlı eserinde İbn Câbir'den "hocamız" diye bahsetmektedir.^[64]

Fakih ve edip Ömer b. Abdullah b. el-Muhâcir el-Halebî eş-Şâfi (öl. 778/1376), İbn Ebu'l-Mekârim adıyla meşhur Nasrüddîn Muhammed b. Ali b. Muhammed (öl. 779/1387), Alâüddîn el-Halebî (öl. 794/1392), Ebû Bekir Hatîb Sermîn (öl. 801/1399) ve Ebü'l-Berekât Mûsâ b. Muhammed el-Ensârî (öl. 803/401) İbn Câbir'den ders almış pek çok talebeden birkaçıdır.^[65] Ömer b. Mahmud el-Kerakî (öl. 794/1391) ve Muhammed b. Ali İbn Ebi'l-Aşâir (öl. 789/1387) ise Ruaynî'den istifade eden âlimlerdendir.^[66]

Hem çağdaşları hem de ardından yetişen pek çok âlim İbn Câbir'in ilmini ve şiir nazmındaki ustalığını takdir etmektedir. Endülüslü tarihçi ve edip Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb (öl. 776/1374-75) onu âmâ olmakla beraber şiirleriyle öne çıkmış üstün yetenekli bir şahsiyet olarak tanıtmaktadır.^[67] Süyûtî (öl. 911/1505) pek çok ilim talebesinin kendisinden icâzet aldığını haber vermektedir.^[68] Şevkî Dayf (öl. 2005) ise kendisinin hiç durmadan akan coşkun bir kaynaktan beslendiğini ifade eder.^[69]

[58] Ziriklî, *el-A'lâm*, 5/328; Kılıç, "İbn Câbir", 19/384-385; İbn Câbir el-Endelüsî, *Dîvânü'l-Maksadî's-sâlih fî medhi'l-Meliki's-Sâlih*.

[59] Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fî mevzû'âtî'l-ülûm*, 1/195; İbn Câbir el-Endelüsî - Ru'aynî, *Risâletâni fî's-sîreti'n-nebeviyye ve'l-mevlidi's-şerîf*, 24-28.

[60] Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *Nektü'l-himyân fî nûketi'l-umyân*, nşr. Ahmed Zeki Bey (Kahire: Matbaatü'l-Cemâliyye, 1329/1911), 244-245; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahhâri men zeheb*, 1413/1992, 8/293; Durmuş, "Safedî", 35/447-450.

[61] es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 2/110.

[62] Brockelmann, *Târîhu'l-edebî'l-Arabî*, 6/30; Dayf, *Târîhu'l-edebî'l-Arabî*, 'Asrû'd-düvel ve'l-imârât: el-Endelüs, 8/376-377.

[63] Tayyar Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/551-557.

[64] Kılıç, "İbn Câbir", 19/384; Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fî mevzû'âtî'l-ülûm*, 1/195. Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ'*, 2/55-56.

[65] İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yâni'l-mi'eti's-sâmine*, 1993, 3/75-76; Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahhâri men zeheb*, nşr. Mahmûd el-Arnaût (Beyrut: Dârü İbni Kesîr, 1413/1992), 7/10.

[66] İbrahim Hatipoğlu, "Sıbt İbnü'l-Acemî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/85-87.

[67] İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta fî ahhâri Gırnâta*, 1393/1973, 2/330.

[68] Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât fî tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nühât*, 1399/1979, 1/35.

[69] Fellâhî, *el-Binâü'l-fennî fî şî'ri İbn Câbir el-Endelüsî*, 19; Dayf, *Târîhu'l-edebî'l-Arabî*, 'Asrû'd-düvel ve'l-imârât: el-Endelüs, 8/377.

8. Bir Bedende İki Ruh ve Engelliliğin Yeniden Yorumu

İbn Câbir ile Ruaynî arasında hayranlık uyandıran bir dostluk olduğu görülmektedir. Öğrencileri İbnü'l-Cezerî aralarında şaşırtıcı bir uzlaşma olduğundan bahseder.^[70] Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb onları bir bedende iki ruha benzetir.^[71] Yine İmam Sehâvî (öl. 902/1497) Bedreddin İbn Ferhûn'dan (öl. 769/1367) naklederek onların dostluklarını şöyle anlatır: “Bu iki âlimin kardeşliği ile ahlâk, söz ve davranışlarındaki uyumun bir benzeri görülmemiştir. Yedikleri, içtikleri ve giydikleri birdi. Öyle ki aynı gün aynı sebeple hastalanırlar ve yine aynı gün iyileşirlerdi. Ayrılmamak için hiç evlenmemişlerdi. Çok zaruri bir durum olmadıkça yanlarındaki hizmetçiden yardım talep etmezlerdi.”^[72] Bu iki dostun yaklaşık kırk yıl devam eden birliktelikleri İbn Câbir'in 779/1377 yılında evlenmesi üzerine sona erdi. Halep'e giden Ruaynî belki de ilk defa dostundan ayrı kalmanın hüznüyle aynı yıl Ramazan ayında 70 yaşında vefat etti.^[73] İbn Câbir, Ruaynî'yi kaybetmenin acısıyla ona olan sevgi, özlem ve minnetini dile getiren bir mersiye kaleme aldı.^[74] Kendisi de bir yıl sonra 780/1378 'te 79 yaşında el-Bîre'de vefat etti böylece yeniden dostuna kavuştu.^[75]

Benzeri görülmemiş bu dostlukta Ruaynî'nin tüm hayatını görme engelli İbn Câbir'e adanması, bir nevi vakfetmesinin ardındaki sâikler merak uyandırıcıdır. İslâmî öğretilerin Müslüman toplumlarda bir yaşam tarzı ve bakış açısı olarak hayat bulduğu görülmektedir. Pek çok inanç sistemi ve kültürde engellilik ahlâkî bir sapmanın veya günahın işareti ve sonucu olarak kabul edilirken İslâm, engelli bireyleri ilâhî olarak cezalandırılmış, noksan veya kusurlu kişiler olarak görmemiş, onlara aşağılayıcı ve kınayıcı lakaplar takılmasını yasaklamıştır.^[76]

Kur'ân-ı Kerim ilahî hakikatlere karşı kör, sağır ve dilsiz kalınmasını eleştirir. Yine yeryüzünde gezip ibret almayanların kalplerinin kör olduğundan bahseder.^[77] Bir kudsî hadiste “Allah-u Teâlâ: “Kulumu iki gözünü kör etmekle imtihan ettiğim zaman sabrederse, gözlerine karşılık olarak cenneti veririm.” buyurmaktadır. Kişinin içinde bulunduğu durumu anlama, anlamlandırma, kabullenme ve karşılaştığı güçlükleri aşmada “imtihan” inancı karşımıza çıkar. Bu hayatta insanların bir kısmı varlıkla diğer bir kısmı ise yoklukla imtihan olmaktadır.^[78] Bu noktada kadere teslimiyet, şer göründe hayır olabileceğine inanmak, sabırlı olmak ve ahirette mükâfatını ummak insana güç verir.^[79]

İnanç ile mutluluk arasında pozitif bir ilişki olduğunu ortaya koyan pek çok araştırma bulunmaktadır.^[80] Doğru ve sağlam bir inanç, engelli bireyin kendini tanıma ve gerçekleştirmesinde çok önemlidir. Aynı değerlere sahip insanlarla birlikte olmak engelli bireye âdiyet ve güven duygusu verir, onu sosyal dışlanmadan korur.^[81]

Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) engelli sahabelere çok kıymet verdiği görülmektedir. İlk Müslüman olanlardan görme engelli Abdullah b. Ümmü Mektûm, Mekke'de Resûlullah'a (s.a.v.)

[70] Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye fî tabakati'l-kurrâ'*, 2/60.

[71] İbnü'l-Hatîb, *el-lhâta fî ahhâri Gırnâta*, 1393/1973, 2/330.

[72] Şemsüddîn Muhammed b. Abdîrahmân es-Sehâvî, *et-Tuhfetü'l-latîfe fî târihi'l-Medîneti's-şerîfe* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, 1993), 3/482-483.

[73] İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürrerü'l-kâmine fî â'yânî'l-mî'eti's-sâmine*, 1993, 3/340; Makkarî, *Nefhu't-tîb min gusni'l-Endelüsî'r-ratîb ve zikru vezîrihâ Lisânî'd-dîn İbni'l-Hatîb*, 1388/1968, 7/302.

[74] Ahmed Fevzî el-Hîb, *Şî'ru İbni Câbir el-Endelüsî* (Şam: Dâru Sa'düddîn li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 2007), 18.

[75] Durmuş, “Ruaynî”, 2008, 35/175.

[76] Halil Altıntaş-Muzaffer Şahin, *Kurân-ı Kerim Meali* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2011), el-Hucurât 49/11.

[77] Halil Altıntaş-Muzaffer Şahin, *Kurân-ı Kerim Meali* (Ankara: Diyanet İşleri, 2011), el-Hac 22/46. Turşak, “Kur'an'da Bedensel Engellilikle İlgili İfadelerin Tahlili”, 219-227.

[78] Halil Altıntaş-Muzaffer Şahin, *Kurân-ı Kerim Meali* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2011), el-Bakara 2/155.

[79] Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhü'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İbn-i Kesîr, 1423/2002), el-Merdâ, 7.

[80] Jeff Levin, *God, Faith and Health; Exploring the Spirituality-Healing Connection* (Kanada: John Wiley & Sons, Inc, 2001), 125.

[81] Hakkı Şimşek - Perihan Şimşek, “Geçmişten Günümüze Sosyal ve Kültürel Açından Engellilik ve İslam Dininin Engelliliğe Bakış Açısı”, *Uluslararası Çin'den Adriyatik'e Sosyal Bilimler Kongresi*, (2016), 111-112.

müezzinlik yapmıştır. Yine Medine'ye ilk hicret edenlerden olup Mus'ab b. Umeyr ile halka İslâm'ı öğretmekle görevlendirilmiştir. Peygamber Efendimiz (s.a.v.) Muâz b. Cebel'i (r.a.) ayağındaki sakatlığa rağmen Yemen'e vali olarak atamıştır. Dış görünüşünden dolayı itici bulunduğu için toplumdan uzaklaşıp çölü kendine yurt edinen Zâhir b. Harâm'a (r.a.) Medine'de bir pazar yeri açmış, elde ettiği ürünlerin satılmasına yardımcı olarak onu topluma yeniden kazandırmıştır. Görüntüsü beğenilmeyen Cüleybîb (r.a.) isimli sahabesini ise bizzat evlendirmiştir.^[82]

Hiz. Peygamber engelli bireyleri engellilik durumlarına göre ayrı ayrı dikkate almıştır. Bir hadis-i şerifte: *"A'mâya rehberlik etmen, sağır ve dilsiz anlayacakları bir şekilde anlatman, ihtiyacı olanın ihtiyacını gidermesi için ona yol göstermen, derman arayan dertliye yardım için koşuşturman, koluna girip güçsüze yardım etmen, konuşmakta güçlük çekenin meramını ifade edivermen sadakadır."* buyrulmaktadır.^[83] Peygamber Efendimiz (s.a.v.) Osman b. Ebû'l-Âs'ı (r.a.) Tâif emiri olarak görevlendirdiğinde ona *"Ya Osman! Namazı hızlı kıldırma. Namazı, cemaat içerisinde en güçsüz olanına göre kıldır."* şeklinde tavsiyede bulunmuştur.^[84]

Hiz. Muhammed (s.a.v.) engelli bireylerin sosyal, psikolojik ve duygusal rehabilitasyonlarıyla bizzat ilgilenmiştir. Onların bireysel ve sosyal yaşamlarını kolaylaştırmak, topluma katılımlarını arttırmak için emir ve tavsiyelerde bulunmuştur. Peygamberimiz'in (s.a.v.) vefatından sonra o'nun engelli bireylere örnek yaklaşımının izdüşümlerini ashabının hayatında da görmekteyiz.^[85] Müslümanlar inanç ayrımı yapmaksızın ihtiyaç sahibi engelli bireyleri tespit etmiş, gereken ekonomik yardım ve desteği, devlet hazinesinden veya bireysel bağışlarla (sadaka) sunmuş, engellerine bakılmaksızın eğitim ve yeteneklerine göre önemli görevlerde bu insanları istihdam etmişlerdir.^[86] İslam, engelli bireyi toplumun bir parçası olarak görmüş ve dezavantajlı durumunu dikkate alarak kendisine şartları eşitleyici birtakım kolaylık ve istisnalar sunmuştur. Engelleri aşmada yalnız bırakmamış toplumu da ona karşı sorumlu tutmuştur.^[87]

Modern toplum, kendine benzeyeni "normal" benzemeyeni ise "anormal" olarak ayırıp ötekileştirmektedir. Oysaki İslâm ahlâkıyla şekillenmiş toplumlarda bazı kişilerde bugün kusur ve noksanlık gibi görülen farklılıklara itibar edilmemiş bu kişilerin yetenekleri desteklenip geliştirilmiştir. Hatta âmâ ve topal gibi lakaplar aşağılayıcı bir sıfat değil ayırt edici bir özellik olarak kişilere verilmiştir. Böylece "el-Âmâ ve'l-Basîr" (Kör ve Gören) İbn Câbir el-Endelüsî ve Ebû Ca'fer er-Ruaynî Arap edebiyatı tarihinin en seçkin isimleri olarak karşımıza çıkmayı başaramışlardır.

Sonuç

Engellilik, bazı bireylerin fiziksel ve zihinsel yeteneklerinin sınırlı olması değil toplumsal bir ön kabul ve yargıdan ibarettir. Arap edebiyatı tarihi, körlük gibi engellerini bir felaket değil, yaratım süreçlerinin bir parçası olarak gören, kendisiyle barışık pek çok yazar ve insan hikâyesiyle doludur. Onların hayatları ve eserleri sadece edebi geleneği zenginleştirmekle kalmamış, engellilikle ilgili modern toplum normlarını sorgulatmış, engellerin toplumsal bütünleşme ve özveriyle aşılabildiğini göstermiştir.

[82] Ayrıntılı bilgi için bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, çev. Musa Kazım Yılmaz (İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2014); Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*, çev. Adnan Demircan (İstanbul: Siyer Yayınları, 2015).

[83] Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Şuayb el-Arnâvût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 36/V, 152.

[84] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 36/IV, 21.

[85] Mustafa Fayda, *Hulefa-yı Raşidin Devri Dört Halife Dönemi* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2014), 175.

[86] Mithat Eser, "İslam Tarihinde Engellilik", *Özel Eğitimde Din Eğitimi El Kitabı*, (2018), 48-50.

[87] et-Tevbe 9/91-92; el-Feth 48/17; en-Nur 24/61.

Görme engelli İbn Câbir el-Endelüsî büyük bir edip olarak şair kimliğinin yanında pek çok ilme hâiz seçkin bir âlimdir. Dostu Ebû Ca‘fer er-Ruaynî ile Endülüs’ten Mısır’a oradan da Şam’a uzanan on bir yıllık ilim yolculuklarında büyük âlimlerle tanışmış ve onlardan ders almışlardır. Doğu ve Batı’nın ilmî ve edebî zenginliklerini derlemiş ayrıca fıkıh, hadis, kıraat ve dil sahalarında birçok talebe yetiştirmişlerdir. Şiir sanatını, ilmi mevzuların anlatımında bir vasıta olarak kullanmış ve Arap edebiyatına çok sayıda kıymetli eser kazandırmışlardır.

İbn Câbir, ilimdeki üstünlüğünden dolayı kendisine verilen Şemsüddîn ve Şihâbüddîn gibi lakapları kendisinin gören gözü ve yazan eli olan Ruaynî’ye borçludur. Ruaynî hayatını evlenmek üzere söz vererek İbn Câbir’e adamıştır. Bu yönüyle tam olarak vefalı bir insandır. Onlar bir bedende yaşayan iki ruh gibidir. Sürekli birlikte olmaları nedeniyle kendilerine “Kör ve gören” anlamında “el-A‘mâ ve’l-basîr” lakapları verilmiştir.

Ruaynî’nin, görme engelli İbn Câbir’in ilmî ve edebî üretimini desteklemesi sadece duygusal bir bağlılık değil, aynı zamanda dönemin İslâm toplumlarında engelliliğe dair köklü bir sosyal bilinç ve değerler sistemine işaret etmektedir. Bu ilişki, engelliliği bireysel eksiklik olarak değil, toplumsal dayanışma ve kolektif sorumlulukla telafi edilen bir durum olarak gören geleneksel anlayışın canlı bir yansımasıdır. İslâm, özel gereksinimli bireyi toplumun bir parçası olarak görmüş ve özel durumunu dikkate alarak kendisine birtakım kolaylık ve istisnalar sunmuştur. Bununla da kalmamış devlet hazinesinden desteklerle bu bireylerin ekonomik durumlarını iyileştirmiş, engellerine bakmaksızın eğitim ve yeteneklerine göre önemli görevlerde istihdam etmiştir. Sosyal olarak dışlanma, aşağılanma ve kısıtlanmalarına izin vermemiş, toplumu hem madden hem de mânen bu bireylere destek olmaya teşvik etmiştir. Günümüzde dezavantajlı kabul edilip ötelenen özel gereksinimli bireyler, yaptıkları başarılı hizmetler ve sundukları kıymetli eserlerle İslâm tarihine adlarını yazdırmışlardır. İbn Câbir ile Ruaynî arasındaki sarsılmaz dostluk, yalnızca bireysel bir sadakat örneği değil, aynı zamanda engelli bireylerin toplumsal hayata dâhil edilmesinde tarihî bir model olarak dikkat çekmektedir. Bu iki alimin ilim yolunda kurdukları iş birliği, modern engellilik yaklaşımlarının temelini oluşturan katılımcılık, destek ve toplumsal sorumluluk ilkelerinin klasik İslâm kültüründeki güçlü izdüşümünü temsil etmektedir.

Kaynakça

- Acar, Mehpare Tuba. *XX. Yüzyıl Türk Romanında Engelli Karakterlerin "Küçük Ağa" Ve "Köyün Kamburu" Romanları Çerçevesinde Değerlendirilmesi*. Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. nşr. Şuayb el-Arnâvût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Akyürek, Yakup. *Siyer Edebiyatı Endülüs*. İstanbul: Siyer Akademi, 2023.
- Akyüzoğlu, İlyas. "İslam Medeniyetine Katkıları Açısından Engelliler". *Bilimname* 2020/41 (15 Mayıs 2020), 67-95. <https://doi.org/10.28949/bilimname.542932>
- Altıkulaç, Tayyar. "İbnü'l-Cezerî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 20. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Atâbekî, Cemâlüddîn Yûsuf b. Tağrîberdî. *en-Nücûmü'z-zâhire fî mülûki Mısır ve'l-Kâhira*. Vizâratü's-Sekâfe ve'l-İrşâdi'l-Kavmî, Mısır, ts.
- Aydın, A. Resa vd. *Engellilik Tarihi Yazıları*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınevi, 2020. <https://doi.org/10.26650/B/AA09.2020.007>
- Babanzâde, Bağdatlı İsmâil Paşa. *Hediyyetü'l-ârifîn, esmâ'ül-mü'ellifîn ve âsârü'l-musannifîn*. İstanbul: Matbaatü Vekâleti'l-Meârifî'l-Celîle, 1951.
- Bâblî, Bâsim Abdurrahmân Sâlih. *Meâhizü şurrâhi Elfıyyeti İbn Mâlik 'ale'l-Elfıyye*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971.
- Bilge, Ayşegül - Çam, Olcay. "Ruhsal Hastalığa Yönelik Damgalama ile Mücadele". *TAF Preventive Medicine Bulletin* 9/1 (2010), 71-78.
- Brockelmann, Carl. *Târîhu'l-edebî'l-Arabî*. Mısır: el-Heyetü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1995.
- Bucuka, Yunus. "Körlük ve Bilgelik". *Uluslararası Anadolu Sosyal Bilimler Dergisi* 7/1 (2023), 95-110. <https://doi.org/10.47525/ulasbid.1238217>
- el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahîhü'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İbn-i Kesîr, 1423/2002.
- Burcu, Esra. "Türkiye'deki Engelli Bireylere İlişkin Kültürel Tanımlamalar: Ankara Örneği". *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 28/1 (2011), 37-54.
- el-Cezerî, Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *Ğâyetü'n-nihâye fî tabakati'l-kurrâ'*. nşr. Gotthelf Bergstræaesser. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1427/2006.
- Coleman, Diane. "Assisted Suicide and Disability". *Human Rights: Journal of the Section of Individual Rights and Responsibilities* 27/1 (2000), 1-11.
- Çetin, Nihad M. "Basît". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 5. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Dayf, Şevkî. *Târîhu'l-edebî'l-Arabî, 'Asrû'd-düvel ve'l-imârât: el-Endelüs*. Mısır: Dârü'l-Me'ârif, 2007.
- Dinçer, Şükrü. "Klasik Arap Kültüründe Fiziksel Bir Engel Olarak Körlük ve Körler Etrafında Şekillenen Mizah Edebiyatı". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2023), 256-276. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1212378>
- Durmuş, İsmail. "Ruaynî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 35. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Durmuş, İsmail. "Safedî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 35. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Eser, Mithat. "İslam Tarihinde Engellilik". *Özel Eğitimde Din Eğitimi El Kitabı*, 43-59.

- Fayda, Mustafa. *Hulefa-yı Raşidin Devri Dört Halife Dönemi*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2014.
- el-Fellâhî, Selâm Ali Hamâdî. *el-Binâü'l-fennî fî şî'ri İbn Câbir el-Endelüsî*. Amman: Dâru Ğaydâ li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2013.
- el-Hamevî, Şihâbüddîn Ebû Abdillâh Yakût. *Mu'cemü'l-büldân*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1397/1977.
- Hatipoğlu, İbrahim. “Sıbt İbnü'l-Acemî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 37. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- el-Hîb, Ahmed Fevzî. *Şî'ru İbni Câbir el-Endelüsî*. Şam: Dâru Sa'düddîn li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 2007.
- el-Himyerî, Muhammed b. Abdullah b. Abdülmün'im. *er-Ravdü'l-mi'târ fî haberi'l-ahtâr*. nşr. İhsân Abbâs. Beyrut: Müessesetü Nâsır li's-Sekâfe, 1400/1980.
- Hunt, Robyn. *Birleşmiş Milletler Engelli Hakları Sözleşmesi Uygulama Kılavuzu*. Ankara: Engelliler Konfederasyonu, 2018.
- Hüseyin, Abdürrezzak. *el-İ'âka fî'l-edebi'l-'Arabî*. Şarika: Menşûrâtü Medîneti's-Şarika li'l-Hidemâti'l-İnsâniyye, 1992.
- İbn Câbir el-Endelüsî, Muhammed b. Ahmed. *Bed'iyetü'l-'umyân*. nşr. Abdullah Muhlis. Kahire: el-Matba'atü's-Selefiyye, 1347/1928.
- İbn Câbir el-Endelüsî, Muhammed b. Ahmed. *Dîvânü'l-Maksadi's-sâlih fî medhi'l-Meliki's-Sâlih*. nşr. Ahmed Fevzî el-Hîb. Dimaşk: Dâru Sa'düddîn li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1429/2008.
- İbn Câbir el-Endelüsî, Muhammed b. Ahmed. *el-Hulletü's-siyerâ fî medhi hayri'l-verâ*. nşr. Ali Ebû Zeyd. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1405/1985.
- İbn Câbir el-Endelüsî, Muhammed b. Ahmed. *Nazmü'l-'akdeyn fî medhi seyyidi'l-kevneyn*. nşr. Ahmed Fevzî el-Hîb. Dimaşk: Dâru Sa'düddîn li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1426/2005.
- İbn Câbir el-Endelüsî, Muhammed b. Ahmed. *Şerhu Elfıyyeti İbn Mâlik*. nşr. Abdülhamid es-Seyyid Muhammed Abdülhamid. 2 Cilt. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1421/2000.
- İbn Câbir el-Endelüsî, Muhammed b. Ahmed - Ru'aynî, Ebû Ca'fer. *Risâletâni fî's-sîreti'n-nebeviyye ve'l-mevlidi's-şerîf*. nşr. Mustafâ b. Mübârek 'Aklî. Ribat: Dâru Ebî Rakrâk li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1432/2011.
- İbn Hacer el-Askalânî, Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yâni'l-mi'et-i's-sâmine*. nşr. Sâlim Fritz Krenkow. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1993.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*. çev. Adnan Demircan. İstanbul: Siyer Yayınları, 2015.
- İbnü'l-Hatîb, Lisânüddîn. *el-İhâta fî ahhâri Ğırnâta*. nşr. Yûsuf Ali Tavîl. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- İbnü'l-İmâd, Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî. *Şezerâtü'z-zeheb fî ahhâri men zeheb*. nşr. Mahmûd el-Arnaût. Beyrut: Dârü İbni Kesîr, 1413/1992.
- İbnü'l-Kâdî, Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Miknâsî. *Dürretü'l-hicâl fî esmâi'r-ricâl*. nşr. Muhammed b. Ahmedî Ebu'n-Nûr. Kahire: Dârü't-Türâs, 1391/1971.
- Kafes, Mahmut. “Ebû Hayyân el-Endelüsî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 10. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- el-Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-mü'ellifin: Terâcimü musannifi'l-kütübi'l-'Arabiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- Kılıç, Hulusi. “İbn Câbir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 19. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

- Kırgız, Mustafa. “‘Hakikat ve Mecaz Bağlamında Kur’an’da ‘Engellilik’ İfade Eden Sözcüklerin Linguistik Analizi’”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2007), 103-117.
- Kızılay, Yağmur. “H.G. Wells’in Körler Ülkesi Öyküsünde Algısal Körlük”. *Kültür Araştırmaları Dergisi* 18 (2023), 49-64. <https://doi.org/10.46250/kulturder.1312987>
- Koçak, A. Yaşar. “er-Ru‘aynî ve Eserleri”. *Nüsha* 1/2 (2001), 39-54.
- Levin, Jeff. *God, Faith and Health; Exploring the Spirituality-Healing Connection*. Kanada: John Wiley & Sons, Inc, 2001.
- el-Makkarî, Ahmed b. Muhammed. *Nefhu’t-tîb min gusni’l-Endelüsi’r-ratîb ve zikru vezîrihâ Lisâni’d-dîn İbni’l-Hatîb*. nşr. İhsan Abbâs. Beyrut: Dâru Sâdır, 1388/1968.
- Mutçalı, Serdar. *el-Mu‘cemü’l-‘Arabiyyi’l-hadîs Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık, 2012.
- Ömer, Ahmed Muhtâr. *Mu‘cemül’l-lugati’l-‘Arabiyyeti’l-mu‘âsira*. Âlemü’l-Kütüb, 2008.
- Reis, Özgül. “Kemal Tahir’in Köyün Kamburu Romanına Engelliliğin Sosyal Modelinden Bakmak”. *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2020), 160-173. <https://doi.org/10.47948/efad.788474>
- er-Ruaynî, Ebû Ca’fer. *Tırâzü’l-Hulle ve şifâ’ül-ğulle*. nşr. Recâ es-Seyyid el-Cevherî. İskenderiye: Müessesetü’s-Sekâfeti’-Câmiyye, 1410/1990.
- er-Ruaynî, Ebû Câ’fer. *Tırâzü’l-hulle ve şifâ’ü’l-ğulle li’r-Ruaynî el-Ğirnâtî*. nşr. Erîc Muhammed Tayyib Hattâb. Kahire: Dârü’l-Kütüb ve’l-Vesâiki’l-Kavmiyye, 1443/2022.
- es-Safedî, Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *el-Vâfi bi’l-vefeyât*. nşr. Ahmed el-Arnaût, Türkî Mustafâ. Beyrut: Dârü İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1420/2000.
- es-Safedî, Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *Nektü’l-himyân fî nüketi’l-‘umyân*. nşr. Ahmed Zeki Bey. Kahire: Matbaatü’l-Cemâliyye, 1329/1911.
- Sarı, Mehmet Ali. “İbn Habîb en-Nîsâbü’rî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 19. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- es-Sehâvî, Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân. *et-Tuhfetü’l-latîfe fî târihi’l-Medîneti’s-şerîfe*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, 1993.
- Sharif, Ather vd. “Should I Say ‘Disabled People’ or ‘People with Disabilities’? Language Preferences of Disabled People Between Identity- and Person-First Language”. 23-26. Yunanistan: ASSETS ’22, 2022. <https://doi.org/10.1145/3517428.3544813>
- Sibt İbnü’l-Acemî, Ebü’l-Vefâ Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed. *Künûzü’z-zeheb fî târihi Haleb*. nşr. Şevkî Şa’s, Fâlih el-Bekkûr. Halep: Dârü’l-Kalemi’l-‘Arabî, 1417/1996.
- es-Süyûtî, Celâleddin. *Buğyetü’l-vu‘ât fî tabakâti’l-luğaviyyîn ve’n-nühât*. nşr. Muhammed Ebü’l-Fadl İbrâhîm. Beyrut: Dârü’l-Fikr, 1399/1979.
- Şeşen, Ramazan. “Câhiz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 7. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Şimşek, Hakkı - Şimşek, Perihan. “Geçmişten Günümüze Sosyal ve Kültürel Açından Engellilik ve İslam Dininin Engelliliğe Bakış Açısı”. *Uluslararası Çin’den Adriyatik’e Sosyal Bilimler Kongresi*, 110-116.
- et-Tabbâh, Muhammed Râgıb. *İ’lâmü’n-nübelâ’ bi-târihi Halebi’s-şehbâ’*. Halep, El-Matbaatü’l-İlmiyye., 1925.
- Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafâ. *Miftâhu’s-sa’âde ve misbâhu’s-siyâde fî mevzû’âtî’l-‘ulûm*. nşr. Kâmil Bekrî, Abdülvehhâb Ebü’n-Nûr. Kahire: Dârü’l-Kütübî’l-Hadîse, 1388/1968.

- Tokmak, Zehra Gülay. “Modern Arap Edebiyatında Engelli Bireylerin Temsili: İbrahim Nasrallah ve Kilimanjaro’nun Ruhları Romanı Örneği”. *Düzce İlahiyat Dergisi* 9/1 (2025), 66-84. <https://doi.org/10.61272/duid.1632271>
- Toy, Dilek - Uysal, Bilal. “Engelli Birey Algısında Çocuk Edebiyatının Önemi - İçimdeki Müzik Örneği”. *Disiplinler Arası Dil Araştırmaları Dergisi* 5 (2022), 43-59.
- Turan, Abdülbaki. “İbn Mâlik et-Tâî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 20. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Turşak, Musa. “Kur’an’da Bedensel Engellilikle İlgili İfadelerin Tahlili”. *Bitlis İslamiyat Dergisi* 3/1 (2021), 218-229. <https://doi.org/10.53442/bider.vi.987913>
- Tüccar, Zülfikar. “el-Maârif”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 27. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Üstün, Koray. “Engelleri Edebiyatla Aşmak: Engelli Yazarların Türk Edebiyatı Tarihine Katkıları”. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi* 8/21 (2020), 93-104. <https://doi.org/10.33692/avrasyad.702914>
- Üstün, Mahmut. “Bedî‘iyyât Şiirlerinin İki Önemli İsmi: Safiyyüddin el-Hillî ve İbn Câbir el-Endelüsî”. *Nüsha* 21/53 (2021), 187-212. <https://doi.org/10.32330/nusha.998083>
- el-Vâkıdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer. *Kitâbü’l-Meğâzî*. çev. Musa Kazım Yılmaz. İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2014.
- WHO. *International Classification Of Impairments, Disabilities And Handicaps*. Cenova: World Health Organisation, 1980.
- Yavuz, Yusuf Şevki - Avcı, Casim. “İbnü’l-Cevzî, Ebü’l-Ferec”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 20. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Yazıcı, Hüseyin. “İbn Kuteybe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 20. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Yelçe, N. Zeynep. “Engellilik Tarihi Araştırmalarına Genel Bir Bakış”. *Engellilik Tarihi Yazıları*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınevi, 2020. <https://doi.org/10.26650/B/AA09.2020.007.01>
- ez-Ziriklî, Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris. *el-A‘lâm*. Beyrut: Dârü’l-‘İlm li’l-Melâyîn, 1992.



Platon'un Felsefesinde Kötülük Tasavvurunun Teistik Filozoflar Üzerindeki Etkisi

Ümmügülsüm Aksoy Kaya

<https://orcid.org/0000-0002-0181-3690>

Dr. Öğrencisi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye

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

ummugulsamaksoy94@gmail.com

Atıf Bilgisi:	Aksoy Kaya, Ümmügülsüm. "Platon'un Felsefesinde Kötülük Tasavvurunun Teistik Filozoflar Üzerindeki Etkisi". <i>İslami İlimler Dergisi</i> 41 (Kasım 2025), 315-330. https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1721984 .
Makale Türü:	Araştırma Makalesi
Etik Beyan:	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Etik Kurul İzni:	Araştırma için herhangi bir etik onay veya bilgilendirilmiş onam gerekmemektedir.
Geliş Tarihi:	18 Haziran 2025
Kabul Tarihi:	14 Kasım 2025
Yayın Tarihi:	30 Kasım 2025
Hakem Sayısı:	Bir İç Hakem – En Az İki Dış Hakem
Değerlendirme:	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Benzerlik Taraması:	Yapıldı - intihal.net
Çıkar Çatışması:	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman:	İlim Yayma Vakfı'nın destekleriyle yazılmıştır.
Etik Bildirim:	dergiislamiilimler@gmail.com
Lisans:	CC BY-NC 4.0

Öz: Bu makale, teistik felsefede kötülük probleminin aldığı şekli, Platon'un kötülük anlayışıyla ilişkilendirerek ele almaktadır. *Yasalar*, *Devlet* ve *Timaios* gibi diyaloglarda ortaya çıkan Platon'un kötülük tasarımı, metafizik ve etik boyutlarıyla incelenmiş; bu düşüncenin Augustinus, İbn Sînâ ve Leibniz gibi filozofların görüşlerindeki izdüşümleri araştırılmıştır. Temel iddia, Platon'un kötülüğü tanrısal düzenden ve iyi ideasından uzaklaşma olarak yorumlayan yaklaşımının, tarihsel aktarımlara rağmen bu teistik düşünürlerde büyük ölçüde korunduğudur. Karşılaştırmalı felsefi analiz yöntemiyle yürütülen çalışmada, söz konusu yaklaşımın Hristiyan, İslam ve rasyonalist geleneklerde nasıl yeniden üretildiği ortaya konmuştur. Böylece Platoncu mirasın din felsefesi üzerindeki sürekliliği vurgulanmaktadır. Platon'a göre kötülük, bağımsız bir varlık değil, metafiziksel bir eksiklikten kaynaklanmaktadır. İyiden ve tanrısal olandan uzaklaşma, bilhassa ruhun cehaleti ve ahlaki yetersizliğiyle bağlantılı olarak kötülüğün temelini oluşturur. Augustinus da benzer şekilde, kötülüğü *privatio boni* (iyiliğin yoksunluğu) olarak tanımlar. Tanrı'nın yarattığı her şey özünde iyidir; kötülük ise özgür iradeli varlıkların Tanrı'dan sapmalarıyla ortaya çıkar. Her iki düşünürde de kötülük pozitif bir varlık olarak değil, iyiliğin eksikliği olarak kavramsallaştırılır. İbn Sînâ'nın yaklaşımı da bu çizgide ilerler. O, mutlak iyiliği sadece Vacibu'l-Vücûd olan Allah'a atfeder ve kötülüğü yaratılmış varlıkların zorunlu ontolojik sınırlılıklarıyla açıklar. Leibniz ise kötülüğü, "en iyi mümkün dünya" teorisi çerçevesinde değerlendirir: tekil kötülükler evrensel düzenin bütünlüğü içinde işlevsel bir yer taşır ve Tanrı'nın mutlak iyiliğiyle çelişmez. Sonuç olarak, bu düşünürlerin ortak paydası, kötülüğün Tanrı'dan kaynaklanamayacağı yönündedir. Kötülük; ahlaki eksiklik, ontolojik sınırlılık veya kozmik düzenin işlevsel bir parçası olarak görülsün de hiçbir zaman pozitif bir varlık olarak kabul edilmez. Bu yaklaşım, teistik düşünce geleneğinde dikkate değer bir felsefi sürekliliğe işaret eder.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, Tanrı, Platon, Kötülük, Augustinus, İbn Sînâ, Leibniz.



The Influence of Plato's Understanding of Evil on Theistic Philosophers

Ümmügülsüm Aksoy Kaya

<https://orcid.org/0000-0002-0181-3690>

Dr. Student, Marmara University, Institute of Social Sciences,
Department of Philosophy and Religious Studies, Istanbul, Türkiye

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

ummugulsumaksoy94@gmail.com

Citation:	Aksoy Kaya, Ümmügülsüm. "The Influence of Plato's Understanding of Evil on Theistic Philosophers". <i>İslami İlimler Dergisi</i> 41 (November 2025), 315-330. https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1721984 .
Article Type:	Research Article
Ethical Statement:	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited.
Ethics committee approval:	The research does not need any ethical approvals or informed consent.
Date of submission:	18 June 2025
Date of acceptance:	14 November 2025
Date of publication:	30 November 2025
Reviewers:	One Internal & At Least Two External Reviewers
Review:	Double-blind
Plagiarism checks:	Yes - intihal.net
Conflicts of Interest:	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
Grant Support:	This article was written with the support of the İlim Yayma Foundation.
Complaints:	dergiislamiilimler@gmail.com
License:	CC BY-NC 4.0

Abstract: This article examines how the problem of evil in theistic philosophy has been shaped in relation to Plato's understanding of evil. It analyzes the conception of evil presented in dialogues such as *Laws*, *Republic* and *Timaeus* within a metaphysical and ethical framework, and its reflections in the thought of central figures in the philosophy of religion such as Augustine, Avicenna, and Leibniz. The main claim is that Plato's interpretation of evil as a distancing from the divine order and the Idea of the Good has been largely preserved in these theistic thinkers, despite historical and interpretive transmissions. Through a method of comparative philosophical analysis, the study demonstrates how this Platonic view was rearticulated in Christian, Islamic, and rationalist theistic traditions, thereby highlighting the continuity of the Platonic legacy in the philosophy of religion. According to Plato, evil is not an independent being but rather the result of a metaphysical deficiency. It arises from a distancing from the Good and the divine, often linked to the ignorance and moral failure of the soul. Similarly, Augustine defines evil as *privatio boni* (privation of the good), maintaining that all created things are inherently good and that evil emerges when free wills deviate from God. Both thinkers treat evil not as a positive entity, but as a lack or corruption of goodness. Avicenna follows this line by attributing absolute goodness solely to God, the Necessary Existent, and viewing evil as a consequence of the ontological limitations of created beings. Leibniz, within his "best of all possible worlds" framework, interprets individual evils as functionally necessary within cosmic harmony. Ultimately, all four philosophers reject the notion that evil originates from God. Instead, they depict it as moral deficiency, ontological limitation, or functional necessity, never as a positive ontological reality, thus affirming a notable philosophical continuity in the theistic tradition.

Keywords: Philosophy of Religion, God, Plato, Evil, Augustinus, Avicenna, Leibniz.

Giriş

Felsefe tarihi, filozofların birbirleri üzerindeki etkileriyle biçimlenen dinamik ve süreklilik arz eden bir süreçtir. Her dönemde fikirlerin kendine has bir ahenkle gelişmesi, öncekilerden gelen birikimlere dayanarak yeni düşünsel imkanlara kapı aralaması felsefi tartışmaların sürekliliğini sağlamaktadır. Bu etkileşimsel yapı içerisinde Platon, yalnızca yaşadığı çağın değil, sonraki yüzyılların düşünsel yönelimlerini de derinden etkilemiş müstesna bir filozoftur. Onun metafizik ve epistemolojik yaklaşımları, özellikle idealar kuramı, ahlak anlayışı ve varlık tasavvuru, birçok teistik filozofa hem ilham kaynağı olmuş hem de metinleri yeniden yorumlanarak çeşitli düşünce sistemlerine uyarlanmıştır. Kötülük meselesi de bu etkileşim içerisinde önemini korumuş; felsefi düşüncenin temel tartışmalarını şekillendiren kavramlardan biri haline gelmiştir. Platon’a göre kötülük, iyiliğin ontolojik karşıtı değil, iyiliğin eksikliği ve varlığın yetkinleşme sürecinde ortaya çıkan bir noksanlık olarak değerlendirilmelidir. Onun bu yaklaşımı, kötülüğün bağımsız bir varlık statüsüne sahip olmadığı, bilakis hakikatin ve iyiliğin tam anlamıyla tezahür edemediği koşullarda zuhur ettiği düşüncesine dayanmaktadır.

Platon’un kötülük anlayışı, din felsefesi bağlamında kötülük problemi üzerine düşünceleriyle öne çıkan Augustinus, İbn Sînâ ve Leibniz gibi teistik filozoflar tarafından benimsenmiş ve farklı açılardan geliştirilmiştir. Özellikle İbn Sînâ’nın “mutlak iyi” anlayışının şekillenmesinde Yeni Platoncu şârihlerin etkisi son derece belirgindir. Hatta İslam filozoflarının, Arapçaya tercüme edilen eserler aracılığıyla Plotinos’tan kayda değer ölçüde etkilendiği genel kabul görmektedir. Benzer şekilde, Leibniz’in kötülük problemine yaklaşımı da dikkat çekicidir; öyle ki, onun görüşleri, İslam kelâm geleneğinde yer alan Gazâlî’nin fikirleriyle büyük ölçüde örtüşmektedir. Bununla birlikte bu makalenin amacı, söz konusu düşünsel etkilerin tarihî seyrini takip etmekten ziyade, doğrudan Platon’un diyalogları üzerinden hareketle, teistik filozofların kötülük anlayışlarıyla Platon arasında mevcut olabilecek tematik ve kavramsal benzerlikleri ortaya koymaktır.

Bu çerçevede, teodise yaklaşımları günümüzde hâlâ tartışılmakta olan Augustinus, İbn Sînâ ve Leibniz gibi düşünürlerin kötülük problemine dair fikirlerinin ilk nüvelerinin Platon’da bulunup bulunmadığı sorusu temel araştırma problemi olarak ele alınmaktadır. Augustinus’un kötülüğü “iyiliğin yoksunluğu (privatio boni)” olarak tanımlaması, İbn Sînâ’nın kötülüğü varlık mertebesindeki noksanlık şeklinde değerlendirmesi ve Leibniz’in metafizik kötülüğü varlığın zorunlu sınırlılığına bağlaması, Platoncu temellerin teistik gelenek içerisindeki izdüşümlerine dair dikkate değer örnekler olarak öne çıkmaktadır. Bu yönüyle çalışma, Platon’un kötülük kavramını nasıl inşa ettiği ve bu yaklaşımın söz konusu teistik filozoflar üzerindeki yansımaları ile bu etkinin nasıl bir düşünce tarzına kaynaklık ettiği soruları etrafında şekillenmektedir.

1. Kötülük Kavramı

Kötülük kavramı, insan zihnini kaçınılmaz biçimde derin ve çok katmanlı bir sorgulama sürecine sürüklemektedir. Bu kavramın insan varoluşuyla yakından ilişkili oluşu, insanın kötülük üzerine düşünmesini neredeyse doğal ve zorunlu bir süreç hâline getirmektedir. Her varlık, var olması itibarıyla, yaşamının bir noktasında kötülüğün doğasına dair düşünmek zorunda kalmıştır. Zira kötülük, yaşamın süresine, coğrafyasına ya da bağlamına aldırmaksızın neredeyse her varlığa temas eden bir fenomendir.

Tarih boyunca bazı filozoflar kötülüğü ontolojik bir gerçeklik olarak, başlı başına bir varlık gibi değerlendirmiş; buna karşın başka düşünürler onun daha çok insan eylemlerinde tezahür eden bir durum olduğunu savunmuştur. Her hâlükârda insanın kötülüğü dışsallaştırarak özneyle ilişkisini reddetmesi kolay olmamıştır. Şu hâlde temel soruya yeniden dönebiliriz: “Nedir kötülük?”

Bu soruya net bir tanım getirme çabası insanoğlunun düşünce tarihinde sürekli tekrar eden bir arzudur; ne var ki, kötülüğün mahiyetini belirli bir tanım kalıbına sığdırmak kolay değildir. Nitekim Burton Russell da kötülüğün insan algısındaki konumuna dikkat çekerken, onun nesnel bir tanımlamadan çok, öznel bir algı konusu olduğunu ima eder.^[1] Kötülük, bireyden bireye farklı şekillerde tecrübe edilen ve bu nedenle tatmin edici biçimde tanımlanması oldukça güç olan bir gerçekliktir. Nihayetinde kötülük, sınırsız bir his biçiminde insana kendisini tanıtan bir olgudur. Habil ile Kabil arasında yaşanan kanlı hesaplaşmaya kadar geçmişini duyuşal hafızaya işlediğimiz bir his, bugün kilometrelerce uzağımızdaki Hind Receb'in^[2] acısını hissedecek kadar güçlü bir histir.

Acıyı hisseden her varlık için farklı bir tecrübe anlamına gelen kötülüğün nesnel bir tanımını yapmanın güçlüğünü kabul etmek gerekir. Bununla birlikte, terimin literal ve sözlük anlamına dair bazı belirlemeler yapılabilir. Sözlüklerde “kötü” kelimesi; iyi nitelikte olmayan, zarar verici, zararlı etkiye bulunan, yerinde olmayan ya da bozuk şeklinde tanımlanır.^[3] Bu bağlamda hoş karşılanmayan, olumsuz nitelik taşıyan ve genellikle insan eylemleri ya da doğa kaynaklı olarak ortaya çıkan zarar verici durumlar “kötülük” olarak adlandırılmaktadır.^[4]

Günümüzde farklı bilim dalları^[5] altında incelenen kötülük, tarihsel olarak ilk kez Antik Yunan düşüncesinde sistematik bir şekilde ve akla dayanarak “Póthen to kakón?” (Kötülük nereden gelir?) sorusu üzerinden sorgulanmaya başlanmıştır.^[6] Yunanca *kakon* terimi, “kendi türünde kötü, değersiz; *kalos* (güzel) karşısı olarak çirkin, fena; aynı zamanda *agathon* (iyi, iyi olan, iyi bir şey, nihai ilke)”^[7] kavramlarının zıddı olarak tanımlanır.^[8] Bu kavramsal çerçeve, kötülüğün hem etik hem de ontolojik yönlerini barındıran çok katmanlı bir içeriğe sahip olduğunu göstermektedir.

Kötülük genellikle doğal ve ahlaki kötülük olarak ikiye ayrılır. Doğal kötülük, kimi zaman ilahi takdirle kimi zaman da doğa olaylarıyla açıklanan felaketlere işaret eder: deprem, sel, yangın, tsunami ya da kanser, verem, lösemi gibi hastalıklar bunlara örnektir.^[9] Ancak modern dönemde kavram daha geniş yorumlanmış; hayvanların birbirini avlaması, türlerin yok oluşu, bitkilerin tükenmesi ya da bir yıldızın sönmesi de kötülük kategorisine dâhil edilmiştir.^[10] Buna karşın, doğadaki bu “serbest işleyiş”in (*free-process*) dünya üzerinde yaşamın evrimsel olarak gelişmesini mümkün kıldığı ileri sürülür. Örneğin, depremlerin gezegenin verimliliğini artırarak yaşam için gerekli olan besin dağılımını sağladığı veya bir asteroidin çarpmasıyla dinazorların yok olmasının, memelilerin ve nihayetinde insanın ortaya çıkmasına zemin hazırladığı düşünülmektedir. Böylelikle, acı ve yıkımı barındıran evrimsel süreç aynı zamanda çeşitlilik, güzellik ve düzen gibi değerlerin ortaya çıkmasına aracılık eden bir yol olarak yorumlanmaktadır.^[11]

-
- [1] Jeffrey Burton Russell, *Şeytan: Antikiteden İlkel Hristiyanlığa Kötülük Algıları*, çev. Elif Çelik (Ankara: Panama Yayıncılık, 2016), 13.
- [2] Gazze’de İsrail askeri tarafından 355 mermiyle katledilen 5 yaşındaki kız çocuğu. Ayrıca bkz. “Gazze’de 12 gündür kayıp olan 6 yaşındaki kız çocuğu ölü bulundu”, *euronews* (15:44:47 +01:00).
- [3] Yaşar Çağbayır, *Ötüken Türkçe Sözlük* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2007), “Kötü”, 3/2804.
- [4] Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), “Kötü”, 524.
- [5] Kötülük, karmaşık ve çok boyutlu bir fenomen olduğu için, felsefe, psikoloji, sosyoloji, teoloji, hukuk, antropoloji, politika bilimi ve sanat gibi birçok bilim dalı tarafından ele alınır. Her bir disiplin, kötülüğü farklı açılardan inceler ve insan doğasını, toplumu ya da evrensel ilkeleri anlamaya çalışırken, kötülüğün çeşitli yönlerine dair farklı bakış açıları sunar.
- [6] Russell, *Şeytan: Antikiteden İlkel Hristiyanlığa Kötülük Algıları*, 186.
- [7] Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimler Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004), 14.
- [8] Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimler Sözlüğü*, 173.
- [9] Russell, *Şeytan: Antikiteden İlkel Hristiyanlığa Kötülük Algıları*, 25.
- [10] John Hick, *Evil and The God of Love* (Great Britain: Palgrave Macmillan, 2010), 12.
- [11] Christoher Southgate, “Cosmic Evolution and Evil”, *The Cambridge Companion to the Problem of Evil* (USA: Cambridge University Press, 2017), 151-156.

Ahlaki kötülük ise doğrudan insanın eylemleriyle ilişkilidir. Bunun için özgür irade kavramı merkezi bir rol oynar; çünkü kötülüğün kaynağı, iradesini yanlış yönde kullanan akıl sahibi bir varlıktır.^[12] Evrende acıyı hissedebilen tek canlı insan olmasa da akıl sahibi tek varlık olarak insan yalnızca kendi türüne değil, acıyı deneyimleyebilen tüm varlıklara karşı etik bir sorumluluk taşır. Bu bağlamda, örneğin soykırımcı Netenyahu'nun eylemleri yalnızca nedenler zincirine indirgenemez; özgür iradesiyle aldığı kararların ahlaki sorumluluğunu da yüklenmek zorundadır.

Felsefe tarihinde ayrıca metafizik kötülükten de söz edilir. Bu tür kötülük, evrenin sonlu ve sınırlı oluşuna işaret eder. Augustinus'un teodise anlayışında metafizik kötülük, diğer kötülüklerin nihai kaynağı olarak görülürken^[13], Leibniz bunu "yetkin olmama" durumu şeklinde açıklamıştır.^[14] Tanrı mutlak iyi ve mutlak yetkin varlık olduğu için, O'nun dışında hiçbir varlık bu niteliklere tam anlamıyla sahip değildir. Bu nedenle, Tanrı dışındaki her varlık doğası gereği eksiklik taşır ve bu eksiklik de metafizik kötülük olarak değerlendirilir. Dolayısıyla kötülük, yaratılmış varlıkların sınırlılığı nedeniyle kaçınılmaz bir olgu olarak kabul edilmektedir.

2. Platon'da Kötülük Tasavvuru

Platon'un kötülük hakkındaki düşünceleri birçok Platon yorumcusu tarafından ele alınmış olmakla birlikte, bu alan oldukça çeşitli görüşleri bünyesinde barındırmaktadır. Bu durumun sebeplerinden biri, Platon'un farklı diyaloglarında farklı metafizik ilkeleri tartışması; bir diğeri ise metafizik düzlemde, kötülük yani iyinin karşısı olan üzerine açık ve kapsamlı değerlendirmeler sunmaktan kaçınmış olmasıdır.^[15] Bununla birlikte, *Devlet* adlı eserinde iyiyi faydalı ve mutluluk verici olarak tanımlarken, faydalı olandan zararlı bir şeyin doğamayacağını dile getirir.^[16] Bu yaklaşım, Platon'un iyiyi "yararlı", kötülüğü ise "zararlı" olan şeklinde tanımladığını düşündürmektedir.

İnsanın eylemlerinden kaynaklanan ya da evrende gerçekleşen kötülüklerin bir nedeni olmalıdır. Kötülüklerin nedeni Tanrı olabilir mi? Tanrı'nın kuşatıcı bir güç olarak neden olmadığı herhangi bir şey düşünülebilir mi? Bu iki soruya verilecek cevaplar, meseleye nasıl yaklaşılacağını önemli ölçüde belirlemektedir. Platon sistematik bir şekilde kötülüğün kaynağını tartışmasa da bu meseleyle ilgili bazı açıklamalarda bulunur.^[17] *Devlet* diyalogunda, masalların çocuklar üzerindeki etkisini değerlendirirken, tanrıları, kahramanları ve toplumsal kültürü yanlış anlatan masalların yasaklanması gerektiğini savunur. Tanrılar hakkında anlatılması gereken şey, onların iyi oldukları ve bu sebeple yalnızca iyi şeylere sebep olabilecekleridir. Zira Platon'a göre iyi olan bir varlıktan kötülüğe sebep olması beklenmez. Bu nedenle kötülüğün sebebi tanrılar değil, başka bir şey olmalıdır.^[18]

Platon'u Tanrı'nın iyi olduğu olduğuna ikna eden şey nedir? Bugün "ilkel kozmolojik delil" diyebileceğimiz yerküredeki düzen olgusu, Platon'a göre Tanrı'nın iyi olduğunun bir göstergesidir. Şöyle der:

"...Zira her şeyin iyi olmasını ve içinde mümkün olduğunca hiçbir kötülüğün olmamasını isteyen Tanrı, görünür olan her şeyi bulduğu gibi -hareketsiz değil, uyumsuz ve düzensiz bir hareket halinde- devralarak, onu düzensizlikten düzene soktu, düzenin her açıdan daha

[12] Russell, *Şeytan: Antikiteden İlkel Hristiyanlığa Kötülük Algıları*, 26.

[13] Hick, *Evil and The God of Love*, 13-15.

[14] Gottfried Wilhelm Leibniz, *Theodicee Ya da Tanrı'nın Haklı Kılınması*, çev. Levent Özşar (İstanbul: Biblos Kitabevi, 2008), 127.

[15] James L. Wood, "Is There an 'Arche Kakou' in Plato?", *The Review of Metaphysics* 63/2 (2009), 349.

[16] Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010), 68 (379b).

[17] C. M. Chilcott, "The Platonic Theory of Evil", *The Classical Quarterly* 17/1 (1923), 27.

[18] Platon, *Devlet*, 65-70 (377a-380c).

iyi olduğunu düşünerek. En iyi olanın en güzel dışında bir şey yapması ne [geçmişte]caizdi ne de [herhangi bir zamanda] caizdir.”^[19]

Platon’a göre, Tanrı’nın iyi olması, evreni ilksiz örneğe uygun olarak yaratmış olmasıyla ilişkilidir; yaratılmış olan bu evren de böylece mümkün olanların en güzeli haline gelmiştir.^[20] Platon evrende bir düzenin olmasından hareketle Tanrı’nın iyi olduğunu göstermiş, Tanrı’nın iyi olmasını ise evrenin yaratılabilecek en güzel evren olduğu sonucuyla temellendirmiştir.

Her şeyi yöneten varlığın kötülüğün sebebi olmaması düşüncesi, Platon’un yaşlılık dönemi eserlerinden biri olan *Timaios*’ta daha açık bir biçimde ortaya konulmaktadır. Bu eserde, tanrıların da üzerinde olan, “Yapıcı” ve “Baba” sıfatlarıyla anılan bir Tanrı’dan^[21] söz edilir. Tanrı, ölümlü soyların yaratılma görevini, kendisinin yarattığı tanrılara bırakmıştır. Zira bu görevi doğrudan kendisi üstlenmiş olsaydı, yaratılan varlıklar ölümlü değil, tanrılara eş varlıklar olurdu. Ancak Tanrı, yaratım sürecinin başında ölümlü varlıkların içine, adaleti ve tanrısal erdemleri arzulayan tanrısal bir öz yerleştirmiştir.^[22]

Platon’a göre, bu yaratılmış varlık (insan) bazı zorunlu niteliklere sahiptir: duyumsama, haz ve acıyla karışık arzu; korku, öfke ve bunlara eşlik eden ya da karşıt olan tüm duygular.^[23] Kötülük ise tam da bu aşamada, tutkulara hâkim olunamaması sonucunda adaletsizlik olarak ortaya çıkmaktadır.^[24] Eğer adaletsizlik, Tanrı’nın ruhlara tanıttığı yasaya aykırı olan ve istenmeyen bir şeyse, o hâlde kötülükle özdeşir.

Bu düşünce, Platon’un ölüm sonrası hayat anlayışı bağlamında daha da açıklık kazanır. Ahlaki olarak iyi bir yaşam süren ruh, ölümün ardından ilk yerleştirildiği yıldıza yani kendi meskenine geri döner. Ancak yaşamında kötülüğü seçen bir kimse, bir kadın olarak yeniden doğar; tekrar kötü bir yaşam sürerse, bir hayvan olarak reenkarnasyon süreci devam eder.^[25] Sonuç olarak Platon, *Timaios*’ta kötülüğü, insanın doğasında bulunan tutkulara esir olması üzerinden değerlendirmiştir.

Kötülüğün insanın tutkularına bağlı olarak değerlendirilmesi, Platon üzerindeki Pythagoras etkisinin bir sonucu olarak ele alınmalıdır. Pythagoras düşüncesinde arzuların, korkuların ve hırsın yeri beden olarak görülür. Tutkular, beden içinde bir çekişme yaşar ve bu çekişmede adaleti sağlayamayan insan, kötülüğün ortaya çıkmasına sebep olur. Bu bağlamda Platon, *Phaidon* diyalogunda ruhun yalın, değişmeye yakın olduğunu; buna karşılık bedenin ise değişime ve bozulmaya meyilli olduğunu ifade eder. Ona göre ruh, bir araç olarak bedenle birleştiğinde, bedenin değişken doğası ruhu sarsar ve istikrarsızlaştırır.^[26]

Platon’un *Yasalar* diyalogunda insandaki kötülüğün nedenine dair şöyle denir:

“...Biz canlılardan her birinin tanrı tarafından yapılmış birer kukla olduğunu düşünelim, bu onlar için bir oyuncak ya da ciddi olarak tasarlanmış olabilir, bunu bilmiyoruz, ama şunu biliyoruz ki, içimizdeki bu duygular sanki birtakım sınırlar ve ipler gibi bizi çekiştiriyorlar ve birbirlerine karşıt oldukları için bizi karşıt eylemlere sürüklüyorlar: işte erdem ve kötülük arasındaki ayrım da burada bulunur.”^[27]

[19] Platon, *Timaios: Doğa Üzerine*, çev. Özgüç Orhan (Ankara: Fol Kitap, 2022), 111 (30a).

[20] Platon, *Timaios: Doğa Üzerine*, 108-9 (29a).

[21] Platon, *Timaios: Doğa Üzerine*, 129 (41a).

[22] Platon, *Timaios: Doğa Üzerine*, 130 (41c).

[23] Platon, *Timaios: Doğa Üzerine*, 131 (42a-b).

[24] Platon, *Timaios: Doğa Üzerine*, 131 (42b).

[25] Platon, *Timaios: Doğa Üzerine*, 131 (42b-c).

[26] Platon, *Euthyphron, Sokrates’in Savunması, Kriton, Phaidon*, çev. Ari Çokona, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), 121 (79a-d).

[27] Platon, *Yasalar*, çev. Candan Şentuna - Saffet Babür, (İstanbul: Kambalacı Yayınevi, 2007), 76 (465d-e).

Bu pasajdan, Platon'un yaratım aşamasında tanrısal olarak yerleştirilen haz, acı gibi tutkuların insan bedenindeki karşılıkları nedeniyle erdemın veya kötülüğün ortaya çıktığını düşündüğü anlaşılmaktadır.

Tanrı'nın koyduğu yasaya uygun davranmama durumunda insanın günah işleyeceği düşüncesi ve buna bağılı olarak ortaya çıkan suçluluk hissi, yalnızca teistik dinlere özgü bir anlayış değildir; bu durum Platon'un diyaloglarında da açık veya dolaylı biçimde karşımıza çıkar. Platon'un ahlak felsefesinde, insanın kötülüğü tercih etmesi yalnızca bilgi eksikliğiyle değil, aynı zamanda ruhun tutkular karşısında yenik düşmesiyle ilişkilendirilir. Bu bağlamda kötülük hem ahlaki bir zayıflık hem de kozmik düzene aykırı bir davranış biçimi olarak değerlendirilir.

Platon'un eserlerinde özellikle beden ve tutkularla ilişkilendirilen kötülük, insanın ilahi düzenle olan bağıını zedeleyen bir unsur olarak görülür. Bu yönüyle kötülük, yalnızca bireysel bir kusur değil, aynı zamanda evrensel bir yasaya –Tanrı'nın akli düzenine– karşı gelme biçimi olarak da yorumlanabilir. Dolayısıyla kötülük, insan ruhunda bir tür manevi bozulma ve günahın da sonucu olabilir.

Platon, *Devlet* diyalogunda insanın doğumdan önceki varoluşuna atıf yaparak, ruhların geçmiş yaşamlarında işledikleri günahların cezalarını bu dünyada çektiklerini ifade eder.^[28] Buna göre kötülük, ruhun önceki hayatındaki eylemlerinin bir sonucu olarak da ortaya çıkabilir. Bu düşünce, onun metempsikoz (ruh göçü) anlayışıyla da ilişkilidir. Kötülüğü bu şekilde açıklamak hem bireysel sorumluluğu hem de ruhun ebedi yolculuğunu temellendirmeye yöneliktir. Böylece Platon'da kötülük, yalnızca ahlaki bir sorun değil, aynı zamanda ruhun ontolojik durumuyla ilgili bir meseledir.

Platon, *Yasalar* diyalogunun beşinci kitabında kötülüğün kaynağına dair dikkat çekici bir tespitte bulunur: Ona göre kötülüklerin en büyüğü, insan ruhuna yaratılıştan yerleşmiş olan benlik sevgisidir (*philautia*). Bu benlik sevgisi, insanın kendisini gereğinden fazla sevmesine, dolayısıyla bir tür körlüğe kapılmasına ve hakikati yanlış değerlendirmesine yol açar.^[29] Kendini merkeze alan bir bakış, iyilik ve güzellik gibi evrensel değerleri çarpıtarak algılamaya neden olur. Bu çarpık algı ise kötülüğün bireyde nasıl ortaya çıktığını anlamak açısından oldukça önemlidir.

Oysa Platon, daha önceki eserlerinde kötülüğü ruhun bedenle birleşmesi sonucu ortaya çıkan bir problem olarak ele almıştır. *Phaidon* ve *Timaios* gibi diyaloglarında ruhun bedenle teması sonucu, haz, arzu ve korku gibi duyguların ortaya çıktığı; bu duyguların ise ruhu adaletsizliğe ve dolayısıyla kötülüğe sürüklediği ifade edilmiştir. Dolayısıyla Platon'un kötülük anlayışında zamanla bir evrim yaşandığı görülür. Başlangıçta kötülüğü bedensel tutkulara ve maddi doğaya bağlayan Platon, *Yasalar*'da kötülüğün doğrudan ruhun yapısında bulunduğunu sonucuna varmaktadır.

Bu düşünsel dönüşüm, Platon'un maddeye ve harekete ilişkin görüşleriyle de yakından ilişkilidir. Ona göre madde, kendiliğinden hareket etme kabiliyetine sahip olmadığı için kötülüğün ilk ve nihai nedeni olamaz. Hareketin kaynağı olarak ruhu gördüğü için kötülüğün de kökeninin ruhta aranması gerektiği sonucu ortaya çıkar. Ancak burada önemli bir felsefi sorun belirir: Eğer ruh kötülüğün kaynağıysa ve ruhu Tanrı yaratmışsa, bu durumda kötülüğün dolaylı olarak Tanrı'ya nispet edilmesi tehlikesi doğar. Bu noktada iki olasılık gündeme gelir: ya kötülüğe neden olan ruh da Tanrı tarafından yaratılmıştır ve bu durumda Tanrı'nın iradesinde kötülüğe açık bir yön vardır, ya da Tanrı'dan bağımsız başka bir ruh, yani "kötü bir dünya ruhu" varsayılmalıdır.

Platon'un *Yasalar* diyalogundaki ifadeleri, ikinci olasılığa, yani Tanrı'dan ayrı bir ruhun varlığına işaret eder görünmektedir.^[30] Ancak bu düşünce diyalogun bütününe yayılmış, sistematik olarak

[28] Chilcott, "The Platonic Theory of Evil", 27; Platon, *Yasalar*, 359 (613a).

[29] Platon, *Yasalar*, 192-3 (731d-732).

[30] Russell, *Şeytan: Antikiteden İlkel Hıristiyanlığa Kötülük Algıları*, 192.

temellendirilmiş ya da açıkça savunulmuş değildir. Bu nedenle Platon'un burada tam anlamıyla düalist bir anlayışa ulaştığını söylemek güçtür. Daha çok, kötülüğün varlığına dair felsefi bir problemle yüzleşme ve bunu açıklama yönündeki bir arayış olarak değerlendirilebilir.

Tanrı tasavvurunun olgu ve olayları anlamlandırmadaki önemi göz ardı edilemez. Platon'a göre Tanrı, iyi olduğu için onda hiçbir şeye karşı hırs uyanmaz. Hırs uyanmadığından, her şeyin kendisi gibi iyi olmasını istemiştir.^[31] Bu vurgu, Platon'un Tanrı anlayışını iyilikle özdeşleştirdiğini gösterir. Tanrı'nın iyi olarak nitelenmesinin idealar kuramıyla ilişkili olduğu açıktır. *Devlet* diyalogunda en üstün ideanın iyi ideası olduğu söylenir. Platon'a göre iyinin içerisinde herhangi bir kötülüğün barınması mümkün değildir. Diğer bütün değerlerin değeri de iyiye ulaştırmasına bağlıdır. İyiye ulaşmak için öncelikle görünüşlere değer vermekten kaçınmak gerekmektedir. Platon, iyi üzerine konuşurken iyinin aranan, hayatın amacı sayılan şey olduğunu söylemektedir. Bunun yanı sıra, iyi ideası üzerine derin bir konuşma yapmaya *Devlet* diyalogunda girmek istemez.^[32]

İdealar kuramı yalnızca epistemolojik bir çerçeve sunmaz; aynı zamanda ontolojik, ahlaki ve teolojik bir yönü de vardır. En nihai ilke "iyi" dir; en yüce varlık ise "Tanrı"dır. Ne var ki, Platon bu iki ilkeyi doğrudan özdeşleştirmez. Epistemolojik olarak bilginin kaynağı iyi ideası iken, Tanrı ahlaki mükemmelliğin taşıyıcısıdır. Bu ayrım, *Euthyphron* diyalogunda daha açık hale gelir: Platon burada iyiliğin Tanrı'dan bağımsız bir ilke olup olmadığını sorgular. Bu diyalogda Sokrates, "Tanrı bir şeyi iyi olduğu için mi ister, yoksa Tanrı istediği için mi o şey iyi olur?" sorusunu sorarak, iyiliğin Tanrı'nın keyfi kararlarından bağımsız bir gerçeklik olup olmadığını tartışmaya açar.^[33]

Bir idea olarak kötülükten bahsetmenin imkânı, Platon'un sisteminde iyi ideası tarafında bertaraf edilmiştir. İyi ideasına karşılık gelen kötü ideası fikri için hiçbir metafiziksel boşluk bırakılmamıştır.^[34] Kötünün veya kötülüğün tanrısal bir şey olmadığı, idealar öğretisinde onun bir ideasının bulunmamasından hareketle anlaşılabılır. Şayet Platon'un sisteminde kötülük aşkın bir değer olarak bulunsaydı muhtemelen tanrıların kötü olması makul karşılanacaktı. Fakat bütün sistemini iyilik ve doğruluk üzerine kurmuş olan filozoftan idealarda kötülük ve bozukluk için yer açması beklenemez. *Parmenides* diyalogunda aşağı ve bayağı şeylerin ideasının bulunup bulunmadığı sorusuna olumsuz cevap verilmiş olması da bunu destekler.^[35] Bu doğrultuda, Platon'un iyilik ve güzelliğin sebebi olan bir iyi ideası öngörmesine rağmen, kötü ve çirkin şeylere sebep olan bağımsız bir kötülük ideasına yer vermediği ileri sürülmektedir. Bu yorum, Platon'da duyuşal dünya ile idealar dünyası arasında açık bir değer farkı bulunduğu düşüncesine dayandırılmaktadır: duyuşal dünya değişim ve bozulmaya açık olduğundan mükemmellik alanı değildir; idealar dünyası ise değişmez ve saf varlık alanıdır. Dolayısıyla iyi ve güzeli anımsatmayan şeylerin bu alanda yer bulması, Platon'un genel görüşüyle bağdaşmaz.^[36]

İyiliğin bütünlüğü ve kuşatıcılığı karşısında bir idea olarak kötülüğe rastlamasak da bu durum kötülüğün varlığını tümünden reddedeceğimiz anlamına gelmemelidir. Platon'un *Yasalar* diyalogunda, evrende bir bütün olarak iyi düzenin bulunduğu, ancak parçalarda kötülüğün belirli ölçülerde zuhur edebileceği kabul edilir. Onun kozmolojik tasarımı merkezli bir yere sahip olan Demiurge, kötülüğün bütünde değil parçalardaki varlığına izin vermiştir. Bu nedenle Platon, bütün

[31] Platon, *Timaos: Doğa Üzerine*, 110-111 (29e).

[32] Platon, *Devlet*, 219-222 (505a-506e).

[33] Platon, *Euthyphron: Dindarlık Üzerine*, çev. Güvenç Şar (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2011), 55 (10A). Dine uygun olan dine uygun olduğu için mi tanrılar tarafından sevilir, yoksa tanrılar tarafından sevildiği için mi dine uygundur sorgulaması iyi olan iyi olduğu için mi tanrılar tarafından sevilir yoksa tanrılar tarafından sevilen şey mi iyidir sorgu formunda da düşünülebilir.

[34] Wood, "Is There an 'Arche Kakou' in Plato?", 352.

[35] Platon, *Parmenides*, çev. Saffet Babür, (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2014), 37 (130c-d).

[36] Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2: Sofistlerden Platon'a* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006), 253.

için en iyi olanın parçalar için de en iyi olan olduğunu iddia eder.^[37] Bu soruşturmayı ölümlü bir sanatçının yaptığı iş üzerine gösterdiği ehemmiyet, dikkat ve mükemmellik arzusunun ustalıklı bağlantılı olmasından hareketle Tanrı'ya ulaştırır. Tanrı yaptığı işlerde bir sanatçıdan daha ilgisiz olabilir mi? Her ne kadar parçalarda kötü gözükse de o kötü, bütün içerisinde iyiliğin tahsis için gerekli görünür. Ustanın işinde bütünü göz önünde tutması gibi parçaların bütün için olduğunu hatırlatır. Sadece parçalara odaklanan insanın bütünü göremeyeceği, göremediği şey için de öfkeye kapılabileceği ifade edilmektedir.^[38]

Var olan her şey, insanın anlamlandırma sürecine tabi tutulur. Platon'da kötülük, aşkın bir gerçeklik olarak yer almasa da onun bir anlamı ve işlevi vardır. *Theaitetos* diyalogunda, kötülüğün zorunlu bir şekilde, iyiliğin karşıtı olarak var olduğundan bahsedilmektedir.^[39] Öktem, Platon'un bu yaklaşımının Herakleitos'un iyi ile kötünün birlikte var olduğu görüşünden kaynaklandığını ileri sürmektedir.^[40] İyi ile kötünün karşıtlık içinde anlam kazandığı düşüncesi, Platon sonrasında özellikle teistik düşünce geleneğinde de devam etmiştir. Teistik dinlere mensup bazı filozoflar, kötülüğü iyyinin değerinin anlaşılması ve takdir edilmesi için gerekli bir araç olarak değerlendirmiştir. Bu bakış açısına göre Tanrı, kötülüğü doğrudan amaç olarak değil, iyiliğin ayırt edilebilirliğini sağlamak üzere yaratmıştır.^[41]

Genel anlamda değerlendirildiğinde, değerlerin zıtları üzerinden kavranması düşünsel olarak makul görünmektedir. Örneğin, özgürlüğün ne olduğunu bilmeyen bir kişi tutsaklığın ne olduğunu idrak edemez; savaş görmemiş bir toplumda ise barışın üstün bir değer olarak kabul edilmesi zorlaşır. Bu bağlamda Platon'un, "her şey zıddıyla kaimdir" ilkesinden hareketle iyiliği kötülüğe göre anlamlandırması aslında iyiliğin değerini ortaya koyma arzusuna dayalı olabilir. Nitekim *Lysis* diyalogunda iyyinin kötünden dolayı sevildiği, kötünün bir hastalık, iyyinin ise onun devası olarak arandığı ifade edilmektedir.^[42]

Platon'da kötülük, pozitif bir gerçekliğe sadece ahlaki düzeyde erişebilir. Bu da ancak insan doğasında mevcut olan olumsuzluğa bireyin bilinçli şekilde boyun eğmesiyle mümkündür.^[43] *Theaitetos* diyalogunda kötülüğün bu dünyada bütünüyle ortadan kalkamayacağını, zorunlu olarak iyiyle birlikte var olacağı ifade edilmektedir. Bununla birlikte, kötülüğün tanrılar arasında bir yer bulamayacağı, etkisini yalnızca ölümlü varlıklar ve yerküre üzerinde gösterebileceği dile getirilmiştir. Kötülüğün kurtulmanın yolu ise Tanrı'ya benzeyerek yerküreden yükselmekten geçer.^[44] Tanrı'ya benzemek ruhun yüceltilmesi olarak düşünülebilir. Kötülüğün ruh ile beden arasındaki ölçü ve adaletin sağlanamamasından ortaya çıktığı; ölçü ve adalet sağlandığında iç huzurun, iyiliğin sağlanacağı düşünülmektedir.^[45] Nitekim Platon, *Yasalar*'ın onuncu başlığında insanı kurtuluşa erdirecek olanın akılla birlikte adalet ve ölçülülük olduğunu; insanı felakete sürükleyecek olanın ise akılsızlıkla birlikte adaletsizlik ve aşırılık olduğunu ifade etmektedir.^[46]

Platon'un diyaloglarında, kötülüğün kaynağına ilişkin farklı açıklamalara rastlanmaktadır. Kimi metinlerde kötülük, değişmeyen ideaların yansıması olan duyusal dünyanın bir sonucu olarak bedenle ilişkilendirilirken; kimi yerlerde hareket ettirici unsur olan ruhla, bazı metinlerde ise

[37] Richard Morh, "Plato's Final Thoughts on Evil: Laws X, 899-905", *Mind* 87/348 (1978), 574.

[38] Platon, *Yasalar*, 409-411 (902e-903e).

[39] Platon, "Theaitetos", çev. Macit Gökberk, *Diyaloglar* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010), 494 (176).

[40] Ülker Öktem, "Platon'da Kötülük", *Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 58 (2018), 645.

[41] Öktem, "Platon'da Kötülük", 657. Bkz. Soul-making theodicy bağlamında Ireneaus, John Hick.

[42] Platon, "Lysis ya da Dostluk Üstüne", çev. Tanju Gökçöl, *Diyaloglar* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010), 383 (220c-d).

[43] Wood, "Is There an 'Arche Kakou' in Plato?", 349-350.

[44] Platon, "Theaitetos", 494 (176a-b).

[45] Metin Yasa, *Tanrı ve Kötülük* (Ankara: Elis Yayınları, 2003), 84.

[46] Platon, *Yasalar*, 414 (906a-c).

insandan bağımsız varlıklar olan *daimon*larla bağlantılı olarak ele alınmaktadır. Bu çeşitli yaklaşımlar dikkate alındığında, Platon'un düşünce sisteminde Tanrı'nın kötülükle doğrudan ya da dolaylı herhangi bir ilişkisinin bulunmadığı sonucu ortaya çıkmaktadır. Platon, Tanrı'nın mutlak iyiliğini temel alarak kötülüğün varlığını açıklama çabasına girişmiş görünmektedir. Daha önce de ifade edildiği gibi, Platon'un sisteminde kötülük yalnızca ahlaki düzeyde anlam kazanabilmekte; bu anlamda insanla ilişkili olarak ortaya konulmaktadır. Platon'un insan merkezli kötülük anlayışı, sonraki birçok teist filozof açısından kötülük problemini temellendirme ve açıklama bağlamında önemli bir referans noktası hâline gelmiştir.

3. Platoncu Tanrı ve Kötülük Tasavvurunun Teistik Yansımaları

Platon, düşünce sistemi içerisinde kötülüğü rasyonel bir temele dayandırarak, Tanrı inancına yönelik bir tehdit olarak değerlendirmemiştir. Ancak Platon'dan yaklaşık bir yüzyıl sonra, kötülüğün varlığı ile mükemmel sıfatlara sahip bir Tanrı'nın varlığı arasında çelişki olduğu ileri sürülmüştür. Modern dönemde bu yaklaşım, David Hume'un *Din Üstüne* adlı eserinde Epiküros'un klasik kötülük problemi argümanı ile yeniden gündeme getirilmiştir.^[47] Buna karşın Platon'da kötülükten Tanrı'yı sorumlu tutan bir anlayışa rastlanmaz. Onun sisteminde Tanrı bütünüyle iyidir. Kötülük, görünürler dünyasına ait bir olgudur. Dolayısıyla Platon'un düşüncesinde kötülük daha çok kavramsal bir düzeyde ele alınmakta, Tanrı inancı açısından bir problem haline gelmemektedir. Ne var ki makalede konu edilecek filozoflar, kötülüğü bir problem çerçevesinde ele almıştır. Bu nedenle Platon'daki kötülük tasavvuru, teistik filozofların kötülük problemine dair yaklaşımlarında irdelenecektir.

Bu noktadan itibaren kötülük, kavramsal bir mesele olmaktan çıkarak doğrudan Tanrı'nın varlığına yöneltilmiş bir problem olarak tartışılmaktadır. Ateist düşünürler, mutlak iyi, her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen bir Tanrı'nın varlığı ile kötülüğün varlığını uzlaştırmamanın makul olmadığını savunmaktadırlar. Onlara göre, eğer böyle yüce sıfatlara sahip bir Tanrı varsa, evrende kötülüğün var olmaması gerekir. Özellikle amaçsız, yani herhangi bir faydaya hizmet etmeyen kötülüklerin varlığı, Tanrı inancını aklen savunulamaz kılmaktadır. Buna karşın teistik yaklaşım, Tanrı'nın varlığı ile kötülüğün varlığı arasında zorunlu bir çelişki bulunduğu kanaatinde değildir. Teist düşünürler için mesele, "Kötülük varsa Tanrı inancı makul müdür?" sorusundan ziyade, "Tanrı neden kötülüğe müsaade etmiştir?" sorusu etrafında şekillenmektedir.

Yunancada "Tanrı" ve "adalet" anlamına gelen kelimelerin birleşimiyle oluşan *teodise* kavramına ilk olarak Leibniz'in *Theodicee* adlı eserinde rastlanmaktadır. Teodise, kötülük olgusu karşısında Tanrı'nın adaletini ve haklılığını savunma girişimi olarak tanımlanır.^[48] Ancak bütün teistlerin bu yaklaşıma aynı ölçüde sıcak baktığı söylenemez. Özellikle Kant sonrasında metafizik bilginin imkânı sorgulanmış; insanın Tanrı adına konuşma ya da O'nun savunuculuğunu yapma yetisine sahip olmadığı ileri sürülmüştür. Bununla birlikte, teistler kötülük problemini gündemlerinden çıkarmamışlardır. Ateist argümanların tutarsızlıklarını ortaya koyma çabası, zamanla teodise yerine "savunma" (*defense*) yaklaşımının ön plana çıkmasına neden olmuştur.

Hristiyan teologlarından St. Augustinus, kötülüğün bağımsız bir varlık değil, iyiliğin yokluğu (*privatio boni, privation of good*) olarak tanımlanabileceğini savunur.^[49] Onun düşüncesinde,

[47] David Hume, *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay, (Ankara: İmge Kitabevi, 2019), 231. Kısaca Epiküros'un paradoksunu ifade etmek gerekirse; eğer Tanrı kötülüğü ortadan kaldırmak istiyor fakat buna gücü yetmiyorsa, o hâlde Tanrı kudretsizdir. Gücü yetiyor fakat ortadan kaldırmak istemiyorsa, bu durumda Tanrı mutlak iyi değildir. Eğer hem gücü yetiyor hem de kötülüğü ortadan kaldırmak istiyorsa, o hâlde evrende kötülüğün varlığını açıklamak mümkün değildir. Ne istemek ne de gücü yetmek gibi bir durum söz konusuysa, zaten böyle bir Tanrı'dan söz etmek imkânsız hale gelmektedir.

[48] Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Teodise*, (İstanbul: Vadi Yayınları, 2016), 91.

[49] Saint Augustine, *Concerning the City of God Against the Pagans*, çev. Henry Bettenson (London: Penguin Books, 1984), 454.

Platon'un Tanrı ve iyilik anlayışı birleştirilmiş; Tanrı, mutlak iyi bir varlık olarak tasavvur edilmiştir. Augustinus'a göre Tanrı, âlemdeki tüm iyiliğin kaynağıdır ve bu nedenle mutlak iyiliği gereği kötülüğü yaratmış olması düşünülemez. Bu yaklaşıma bağlı olarak, kötülüğün Tanrı karşısında ontolojik bir gerçekliğe sahip olduğu fikrine karşı çıkar. Kötülüğü, bağımsız bir töz olarak değil; varlıktaki düzenin belirli yönlerde eksikliği ya da bozulması şeklinde değerlendirir. Platon'un "parça-bütün" ilişkisi çerçevesinde de okunabilecek bu anlayış, Augustinus'ta evrendeki bazı uyumsuzlukların insan algısına dayalı bir yanılsama olarak görülmesiyle açıklanır. Ona göre, tekil düzeyde kötülük gibi algılanan unsurlar, bütüne dâhil edildiklerinde iyi bir düzenin parçalarıdır;^[50] hatta evrendeki kötülük olarak görülen olgular, daha büyük bir düzen içinde iyinin tezahür etmesini sağlayan vasıtalar hâline gelir.^[51]

Augustinus, kötülüğü sadece metafizik bir sorun olarak değil, insanın ahlaki özgürlüğü bağlamında ele almıştır. Ona göre insan, Tanrı tarafından akıl ve istenç sahibi olarak yaratılmıştır; bu iki yeti Tanrı'nın insana lütfettiği ayrıcalıklardır. Kötülüğün kaynağı, Tanrı'nın yarattığı nesnelerin kendisi değil, insanın özgür istencini yanlış yönde kullanmasıdır. Bu nedenle kötülük, Augustinus'ta "istençin kusurlu hareketi" (*defectivus motus*) olarak tanımlanır. Platon'un "görünür iyiler" ile "kendi başına iyiler" ayrımına paralel olarak, insan haz, şan veya şeref gibi geçici iyilere yöneldiğinde kötülüğe düşmektedir. Bu vurgu, kötülüğü bağımsız bir töz olmaktan ziyade özgür tercihlerin yanlış kullanımıyla açıklayan ahlaki bir çerçeve sunar.^[52]

Augustinus'un aşkın ve tek varlık olarak Tanrı'yı bizatihi iyi ve tüm iyiliklerin kaynağı olarak tasavvur etmesi, Platoncu düşüncenin belirgin etkisini yansıtmaktadır. Platon'un izinde yürüyen Augustinus, ontolojik açıdan bağımsız bir varlık olarak kötülüğü reddetmiştir. Her ne kadar Augustinus kötülüğün varlığını reddediyor gibi görünse de bu reddiye, kötülüğün olgusal boyutuna değil, Platoncu düşüncede ideaya karşılık gelen metafizik bir kötülüğe yöneliktir. Çünkü varlık, nasıl ki Platon'da iyi ideasının yansımasıysa, Augustinus'a göre de Tanrı'nın bahsettiği bir gerçekliktir. Kötülüğün varlığını kabul etmek, aşkın bir varlığa işaret edeceği nedeniyle Augustinus tarafından reddedilmektedir. Tıpkı Platon'un idealar dünyasında kötü ve bayağı şeylere yer vermemesi gibi, Augustinus da kötülüğün varlığını kabul etmenin Maniheizm'e kapı aralayarak düalistik bir metafizik anlayışa yol açacağı kanaatindedir.

Augustinus'un düşüncesinde, bozulma ve değişimin kötülüğün en büyük sebepleri olarak ele alındığı dikkat çekmektedir. Bu yaklaşım, onun Platoncu idealar kuramından etkilendiğini göstermektedir. Platon düşüncesinde, idealar dünyası kusursuz ve değişmezdir; buna karşılık görüşler dünyası idealar dünyasına kıyasla daha az gerçek ve daha az iyidir.^[53] Platon, nesnelerin gerçekliğini ve mükemmelliğini "iyi ideası" ile temellendirir.^[54] Varlık, mutlak iyi olan bu ideadan uzaklaştıkça kusur kazanır ve daha az gerçek bir niteliğe bürünür. Augustinus'un kötülük anlayışında da benzer bir kavramsal çerçevenin benimsendiği görülmektedir. Ona göre, Tanrı mutlak iyi ve değişmez bir varlık olarak kusursuzdur; buna karşılık Tanrı dışındaki varlıklar değişime ve bozulmaya açık oldukları ölçüde kötülükten pay sahibidir.^[55]

Augustinus'ta, tanrısal mutlak iyilik ve varlığın sunduğu bir yetkinlik olarak iyi olma arasındaki boşluğu kötülüğün doldurduğunu düşünülebilir. Tanrı dışındaki her varlık, mükemmellikten

[50] Augustinus, *İtirafatlar*, çev. Çiğdem Dürüşken (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2010), 210-211.

[51] Saint Augustine, "Kötülük, İyiliğin Yokluğudur", çev. Osman Baş, *Din Felsefesi Seçme Metinler*, ed. Michael Peterson vd. (İstanbul: Küre Yayınları, 2013), 370.

[52] Taşkın Ketenci - Metin Topuz, "AUGUSTİNUS, LEİBNİZ VE KANT: KÖTÜLÜK ÜZERİNE BİR RAPSODİ", *Sosyal Bilimler Dergisi* 18 (Aralık 2017), 293-294.

[53] Russell, *Şeytan: Antikiteden İkel Hristiyanlığa Kötülük Algıları*, 189.

[54] Platon, *Devlet*, 225 (508e).

[55] Augustine, *Concerning the City of God Against the Pagans*, 474.

uzaklaştıkça varlık mertebesinde bir düşüş yaşamaktadır. Nitekim bu yaklaşım düşüş doktrini (*doktrina lapsus*) çerçevesinde anlamlı gözükmemektedir. Bu çerçevede, insanın cennetten düşmesi ve varoluşunu ideaların bir yansıması olarak sürdürmesi, kozmik bir düzeni ve ahlaki dengeyi ifade eder. Seçme özgürlüğüne sahip bir varlık olan insanın, Tanrı'nın adalet ve ölçüsünden saparak günahı tercih etmesi, ahlaki kötülüğün ortaya çıkışına ilişkin teolojik bir açıklama sunmaktadır. Sonuç olarak, Augustinus'un kötülük anlayışının, Platoncu metafiziğin Hristiyan düşüncesi içerisinde yeniden yorumlanmış bir biçimi olduğu söylenebilir.

Doğrudan Platon'un kendi eserleriyle olmasa da Yeni-Platonculuk etkisiyle Platoncu felsefe, İslam filozofları üzerinde derin bir etki bırakmış olup, bu etkinin en belirgin yansımalarından biri İbn Sînâ'nın düşünce sisteminde görülmektedir. İbn Sînâ, varlığı iyilikle, yokluğu ise kötülükle ilişkilendirerek kötülüğe bağımsız ontolojik bir statü tanımamıştır. Ona göre iyilik her varlık tarafından arzulanan bir yetkinlik halidir ve varlık bu yetkinliği temsil etmektedir.^[56] Bu bağlamda, yetkinliği ontolojik olarak bizatihi barındıran varlık, İbn Sînâ'nın varlığı zorunlu olan (*Vacibü'l-Vücûd*) Tanrısı'dır; O, mutlak iyi olmakla birlikte bütün varlıkların var olma nedeni ve kaynağıdır.^[57] Platon'un düşüncesinde görece ikircikli bir yapı arz eden varlık ve iyilik ilişkisi, İbn Sînâ'nın düşünce sisteminde mutlak birlik ilkesine dayalı bir bütünlük kazanmıştır. Bu durumu, onun epistemoloji ve ontoloji anlayışının hem içsel tutarlılığı hem de felsefi olgunluğu açısından dikkate değer bir farklılık olarak değerlendirebiliriz.

İbn Sînâ'ya göre, Tanrı'dan sudur eden varlıklar farklı mertebelere sahip olmaları nedeniyle eksiklikler taşır ve bu eksiklikler kötülük olarak algılanır. Zorunlu Varlık (*Vacibü'l-Vücûd*), bizatihi sırf iyiyken (*hayrun mahz*), O'ndan sudur eden mümkün varlıklar kendi varlıklarına nispeten iyidir. Mümkün varlıkların, Zorunlu Varlık olmamaları nedeniyle sırf yetkin, sırf iyi olmaları mümkün değildir.^[58] Onlar, doğalarında bıkuvve (potansiyel) olma özelliğini barındırdıkları için kötülük bu varlıklara izafe edilebilmektedir.^[59] Platoncu düşüncede ideaların gölgesinde var olan duyular aleminin kusurlara açık olması ya da var olma sürecinde Tanrı'dan uzaklaşmanın kötülüğün nedeni olarak görülmesi gibi, İbn Sînâ felsefesinde de bir yetkinlik olan iyiliğin, Mutlak Varlık'tan uzaklaştıkça azaldığı ifade edilmektedir.

Sudûr nazariyesi çerçevesinde var olan alemler İbn Sînâ, *ay üstü* ve *ay altı* olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Ay üstü alemde, Mutlak Varlık'ın feyziyle kademe kademe sudûr eden on akıl, faal akıl ile son bulmaktadır. Faal akıl ay altı alemde gerçekleşen her türlü oluş ve bozuluşun ilkesidir.^[60] Ay üstü alemde kötülükten bahsedilmezken, kötülüğün kendini gösterdiği yer ay altı alem olmaktadır. Zira İbn Sînâ'ya göre kötülük, maddilik ile doğrudan ilişkilidir;^[61] madde, doğası gereği bozuluşa meyillidir. Dolayısıyla, oluş ve bozuluşun gerçekleştiği ay altı alem, tecrübe ettiğimiz kötülüğün bir yanılısına olmadığını da temellendirmektedir. Bu bağlamda, İbn Sînâ'nın kötülüğü tümüyle inkar etmediği, aksine ona zuhur edebileceği bir mekan tayin ettiğini kozmoloji tasavvuruyla anlamış bulunuyoruz. Platoncu düşüncede ruhun yalınlığından, değişmeze yakın olduğundan, bedenine ise değişime, bozuluşa meyilden bahsedilmektedir. İbn Sînâ ise kötülüğü oluş ve bozuluşun gerçekleştiği madde düzleminde daha kapsamlı bir çerçevede ele alırken Platon, beden merkezli bir yaklaşımla ahlaki kötülüğü değerlendirmiştir.

[56] İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: İlâhiyât: Metafizik II (Çeviri- Tıpkıbasım)*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 328.

[57] İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: İlâhiyât: Metafizik II (Çeviri- Tıpkıbasım)*, 328.

[58] İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 100-101.

[59] İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: İlâhiyât: Metafizik II (Çeviri- Tıpkıbasım)*, 542.

[60] Kaya, Mahmut, "Sudûr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 17 Temmuz 2025).

[61] İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik II*, 162.

Gerek İbn Sînâ gerekse sudur nazariyesini savunan diğer filozoflar açısından, Mutlak Varlık'tan feyz yoluyla var olan alemin zorunlu bir süreci işaret ettiği görülmektedir. O'nun kendisini akıl, âkıl ve makul olarak düşünmesi, kontrol edilemez bir akışa yol açmıştır. Nihai olarak, sudûrcu filozofların bu alemin için var olabilecek en iyi alemin düşüncesini kabul ettiğini söyleyebiliriz. Sırf iyilik ve sırf yetkinlik olan Mutlak Varlık'tan ancak mümkün (zorunlu olmayan) en iyi alemin sudûr etmesi kaçınılmazdır. Her ne kadar sudûr teorisi kozmoloji tasavvuru açısından ciddi bir gelişme kaydetmiş olsa da bu nihai düşünce, Platon'un evreni Tanrı'nın idealar doğrultusunda şekillendirdiği ve Tanrı- evren ilişkisi bağlamında mümkün olan en iyi evrenin oluşturulduğu görüşünden beslenmektedir.^[62]

Teodise denildiğinde akla gelen en önemli düşünürlerden biri olan Leibniz, Platon'un metinlerinde yer alan "evrenin yaratılmışların en güzeli olduğu" fikrini geliştirerek bir teodise anlayışı inşa etmiştir. Platon'un bu görüşü dile getirmesinin iki temel gerekçesi olduğu görülmektedir. Birincisi, Platon'un Tanrısı iyi bir Tanrı'dır; O'nun kötü bir eylemde bulunması tasavvur edilemez ve Tanrı'ya kötülük isnat edilemez. İkincisi ise Platon'un felsefesinde parça ile bütün arasındaki ilişkiye verilen önemdir. Parça kendi başına kötü olabilir; ancak bütün içerisinde bu kötülük bir iyiliğe vesile olmakta ya da bütünü iyiliğin taşıyıcısı kılmaktadır. Bu iki temel düşünce, Leibniz'in teodise anlayışının şekillenmesinde belirleyici bir rol oynamıştır.

Bu dünyanın kötülük içeren haliyle mümkün dünyaların en iyisi olduğunu iddia eden Leibniz,^[63] Tanrı-alemin tasavvuruyla bu iddiasını desteklemeye çalışmıştır. Leibniz'e göre Tanrı, olumsal (mümkün) varlıkların meydana gelme sebebidir. Olumsal varlıklar zorunlu olmadıkları için onların bütünüyle farklı ve başka düzlemlerde var olabilmeleri mümkündür. Dolayısıyla bu mümkün dünya yerine var olabilecek mümkün diğer dünyalardan bahsedilebilir.^[64] Tanrı sonsuz anlamaya yetisi ve sonsuz bilgisiyle mümkün dünyalar içerisinde hangisinin daha iyi olduğunu bilebilir. O aynı zamanda sonsuz iyilik ve mutlak kudret sahibi olması nedeniyle seçiminde mükemmel dünyanın yaratılmasını sağlar.^[65]

Acı ve günahın bulunmadığı bir dünyanın yaratılmasının, Tanrı'nın iyiliğiyle daha uyumlu olabileceğini savunanlara karşı Leibniz, böyle bir değerlendirmeyi yapmanın ancak tüm ilişki ve bağlantıların bütününe görebilen aşkın bir bakış açısıyla mümkün olabileceğini hatırlatır.^[66] Parçaların oluşturduğu bütüne kuşatıcı bir gözle bakabilmek insani yetilerle mümkün müdür? İnsan, dünya düzeni içinde parçalarda karşılaştığı kötülüklerden yola çıkarak dünyanın bütünüyle kötü olduğunu düşünebilir. Ancak parçalarda kötü görünen olguların bütünsel düzlemde hangi hayra hizmet ettiğini kavramak, beşerî anlama sınırlarını aşmaktadır. Bu noktada, Platon her ne kadar insanın kavrama yetisi üzerine doğrudan bir tartışma yürütmemiş olsa da parçadaki kötülüğe odaklanmanın bütünü iyiliğini fark etmeye engel olabileceğine dikkat çekmektedir.

Mevcut dünyada gözlemlenen kötülükler, insana bu dünyanın mümkün dünyalar arasında en iyisi olmadığını düşündürülebilir. Ancak Leibniz'e göre, evrendeki kötülük daha büyük iyiliklerin gerçekleşmesine vesile olmaktadır. Tanrı'nın kötülöklere müsaade etmesinin temel nedeni de budur: Kötülüklerin, nihai anlamda daha büyük bir hayrın ortaya çıkmasına hizmet etmesi.^[67] Bu çerçevede tekil kötülükler, dünyanın iyi olmasını engellemez; aksine bütünü tamamlayıcı unsurları olarak anlam kazanır. Leibniz, bu görüşünü desteklemek için İsa'nın insanlığa gönderilmesini

[62] Platon, *Timaios: Doğa Üzerine*, 108 (29a).

[63] Leibniz, *Theodicee Ya da Tanrı'nın Haklı Kılınması*, 40.

[64] Leibniz, *Theodicee Ya da Tanrı'nın Haklı Kılınması*, 116.

[65] Michael Peterson, "Kötülük Problemi", çev. Osman Baş, *Din Felsefesi Seçme Metinler*, ed. Michael Peterson vd. (İstanbul: Küre Yayınları, 2013), 363.

[66] Leibniz, *Theodicee Ya da Tanrı'nın Haklı Kılınması*, 118.

[67] Aliye Çınar, "Leibniz'de Kötülük Problemi ve Teodise", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2005), 169.

örnek verir: İnsanoğlu düşüşü yaşamamış olsaydı, kurtarıcı bir figür olarak İsa kendilerine gönderilmeyecekti.^[68] Dolayısıyla kötülüğü yalnızca kendi içerisinde değerlendirmek, bütün içerisindeki işlevini görmeyi engellemektedir. Sonuç olarak, Platoncu yaklaşımda gördüğümüz parçalardaki kötülüğün, bütünü kötü kılması bir yana, onun daha üstün bir iyiliğe ulaşmasına zemin hazırladığı düşüncesinin Leibniz'in felsefi sisteminde güçlü bir karşılık bulunduğu açıktır.

Sonuç

Platon, kurduğu sistemde ontolojik ilke olarak tek bir ilkeye dayanmış olması nedeniyle teistik filozofları etkilemiştir. Onun teolojisinin zamanla geliştiği düşünüldüğünde, *Devlet* diyalogunda iyi ideasına, *Şölen* diyalogunda güzellik ideasına, *Timaios* diyalogunda teistik Tanrı anlayışına uygun atıflar yaptığı dikkat çekmektedir.^[69] Fakat onun sisteminde aşkın olanın tek bir ilke olması her örnekte karşımıza çıkar. Buna karşın, birden fazla ilke ile kurulan sistemler, kötülüğün mahiyeti hakkında farklı açıklamalar sunmuştur. Bu sebeple Platon'daki iyi ideası, klasik teist filozofları etkilemiş ve onların kötülük problemine dair yaklaşımlarında belirleyici bir rol oynamıştır. Nitekim Augustinus kötülüğü iyiliğin yoksunluğu olarak tanımlamış, İbn Sînâ kötülüğü varlık hiyerarşisinin alt basamaklarına yerleştirmiş, Leibniz ise kötülüğün en iyi mümkün dünyalar öğretisiyle bağdaştırılabileceğini savunmuştur.

Platon'un Tanrı tasavvurunun muğlak olması, onun düşüncelerinin bu tasavvur doğrultusunda değişip geliştiğini savunmayı güçleştirse de kötülük hakkındaki düşüncelerinin zamanla çeşitlendiği görülmektedir. İlk başta tamamen yerküreye özgü bir olgu olarak ele alınan kötülük, ilerleyen metinlerde ruhlarla ilgili bir sorun olarak değerlendirilmiştir. Bu dönüşüm, Augustinus, İbn Sina ve Leibniz gibi teistik düşünürlerin Platon'un idealar kuramındaki en yüksek ilke olan iyi ideasını kendi Tanrı anlayışlarıyla özdeşleştirmelerine ve buradan beslenerek felsefi sistemlerinde kötülüğü, Tanrı'dan varlık mertebesi bakımından uzak bir yere konumlandırmaya zemin hazırlamıştır.

Çağdaş düşüncede Platon'un doğrudan etkisi sınırlı olsa da kötülüğün Tanrı'ya yüklenmeyip varlık eksikliği veya düzen bozukluğu şeklinde yorumlanması, günümüz teodise tartışmalarında hâlen yankı bulmaktadır. Bu nedenle Platon'un kötülük anlayışının tarihsel sürekliliği hem klasik hem modern tartışmaları daha iyi anlamamıza katkı sağlamaktadır. Gelecek araştırmaların, Platon'un kötülüğe dair kavramlarının farklı dönemlerde aldığı biçimleri karşılaştırmalı olarak incelemesi ve modern teodise literatürüyle bağlantılarını irdelemesi, konuya yeni bir derinlik kazandıracaktır.

[68] Leibniz, *Theodicee Ya da Tanrı'nın Haklı Kılınması*, 119-120.

[69] Antony Kenny, *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi I. Cilt: Antik Felsefe*, çev. Serdar Uslu (İstanbul: Küre Yayınları, 2017), 327-328.

Kaynakça

- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi 2: Sofistlerden Platon'a*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.
- Augustine, Saint. *Concerning the City of God Against the Pagans*. çev. Henry Bettenson. London: Penguin Books, 1984.
- Augustine, Saint. "Kötülük, İyiliğin Yokluğudur". çev. Osman Baş. *Din Felsefesi Seçme Metinler*. ed. Michael Peterson vd. 368-372. İstanbul: Küre Yayınları, 2013.
- Augustinus. *İtiraflar*. çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2010.
- Cağbayır, Yaşar. *Ötüken Türkçe Sözlük*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2007.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Chilcott, C. M. "The Platonic Theory of Evil". *The Classical Quarterly* 17/1 (1923), 26-32. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0009838800014804>
- Çınar, Aliye. "Leibniz'de Kötülük Problemi ve Teodise". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2005), 169-187.
- Hick, John. *Evil and The God of Love*. Great Britain: Palgrave Macmillan, 5. Baskı, 2010.
- Hume, David. *Din Üstüne*. çev. Mete Tunçay. Ankara: İmge Kitabevi, 6. Basım, 2019.
- İbn Sînâ. *Kitâbu's-Şifâ: İlâhiyât: Metafizik II (Çeviri- Tıpkıbasım)*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- İbn Sînâ. *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik II*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- Kaya, Mahmut. "Sudûr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 17 Temmuz 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sudur>
- Kenny, Antony. *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi I. Cilt: Antik Felsefe*. çev. Serdar Uslu. İstanbul: Küre Yayınları, 2017.
- Ketenci, Taşkın - Topuz, Metin. "AUGUSTİNUS, LEİBNİZ VE KANT: KÖTÜLÜK ÜZERİNE BİR RAPSO-Dİ". *Sosyal Bilimler Dergisi* 18 (Aralık 2017), 290-304. <https://doi.org/10.16990/SOBIDER.3905>
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Theodicee Ya da Tanrı'nın Haklı Kılınması*. çev. Levent Özşar. İstanbul: Biblos Kitabevi, 2008.
- Morh, Richard. "Plato's Final Thoughts on Evil: Laws X, 899-905". *Mind* 87/348 (1978), 574-583.
- Öktem, Ülker. "Platon'da Kötülük". *Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 58 (2018), 645-658.
- Peters, Francis E. *Antik Yunan Felsefesi Terimler Sözlüğü*. çev. Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004.
- Peterson, Michael. "Kötülük Problemi". çev. Osman Baş. *Din Felsefesi Seçme Metinler*. ed. Michael Peterson vd. 359-368. İstanbul: Küre Yayınları, 2013.
- Platon. *Devlet*. çev. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 20. Basım, 2010.
- Platon. *Euthyphron: Dindarlık Üzerine*. çev. Güvenç Şar. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2011.
- Platon. *Euthyphron, Sokrates'in Savunması, Kriton, Phaidon*. çev. Ari Çokona. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 11. Baskı, 2017.
- Platon. "Lysis ya da Dostluk Üstüne". çev. Tanju Gökçöl. *Diyaloglar*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010.
- Platon. *Parmenides*. çev. Saffet Babür. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 4. Basım, 2014.

- Platon. "Theaitetos". çev. Macit Gökberk. *Diyaloglar*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 7. Basım, 2010.
- Platon. *Timaios: Doğa Üzerine*. çev. Özgüç Orhan. Ankara: Fol Kitap, 2022.
- Platon. *Yasalar*. çev. Candan Şentuna - Saffet Babür. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 3. Baskı., 2007.
- Russell, Jeffrey Burton. *Şeytan: Antikiteden İlkel Hıristiyanlığa Kötülük Algıları*. çev. Elif Çelik. Ankara: Panama Yayıncılık, 2016.
- Southgate, Christoher. "Cosmic Evolution and Evil". *The Cambridge Companion to the Problem of Evil*. 147-164. USA: Cambridge University Press, 1. Baskı., 2017.
- Wood, James L. "Is There an 'Arche Kakou' in Plato?" *The Review of Metaphysics* 63/2 (2009), 343-366.
- Yaran, Cafer Sadık. *Kötülük ve Teodise*. İstanbul: Vadi Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Yasa, Metin. *Tanrı ve Kötülük*. Ankara: Elis Yayınları, 2003.
- euronews. "Gazze'de 12 gündür kayıp olan 6 yaşındaki kız çocuğu ölü bulundu". 15:44:47 +01:00. Erişim 29 Mayıs 2025. <https://tr.euronews.com/2024/02/10/gazgede-12-gundur-kayip-olan-6-yasindaki-kiz-cocugu-hind-receb-olu-bulundu>



Abbâsî Halifesi Nâsır-Lidînillâh'ın İktidarında Sûfî Çevrelerin Yeri

Abdulkadir Turan

<https://orcid.org/0000-0002-9417-089X>

Dr. Öğr. Üyesi Halic Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, İstanbul, Türkiye

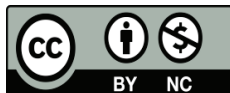
<https://ror.org/022xhck05>

abdulkadirturan@halic.edu.tr

Atıf Bilgisi:	Turan, Abdulkadir. "Abbâsî Halifesi Nâsır-Lidînillâh'ın İktidarında Sûfî Çevrelerin Yeri". <i>İslami İlimler Dergisi</i> 41 (Kasım 2025), 331-349. https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1722116 .
Makale Türü:	Araştırma Makalesi
Etik Beyan:	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Etik Kurul İzni:	Araştırma için herhangi bir etik onay veya bilgilendirilmiş onam gerekmemektedir.
Geliş Tarihi:	18 Haziran 2025
Kabul Tarihi:	13 Kasım 2025
Yayın Tarihi:	30 Kasım 2025
Hakem Sayısı:	Bir İç Hakem – En Az İki Dış Hakem
Değerlendirme:	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Benzerlik Taraması:	Yapıldı - intihal.net
Çıkar Çatışması:	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman:	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Etik Bildirim:	dergiislamiilimler@gmail.com
Lisans:	CC BY-NC 4.0

Özet: Bu çalışma, Abbâsî Halifesi Nâsır-Lidînillâh'ın (575-622/1180-1225) sûfî çevrelerle kurduğu ilişkiyi, onun kapsamlı devlet stratejisinin bir parçası olarak analiz etmektedir. Mevcut literatürde Nâsır'ın siyaseti ile sivil toplum ilişkileri arasındaki bağlantının yeteri kadar analiz edilmemiş olması, bu araştırmanın temel problemini oluşturmaktadır. Çalışmada İbnü'l-Esîr, İbnü'l-Cevzî, Ebû Şâme, İbn Vâsıl ve Zehebî gibi çağdaş ve sonraki dönem müverrihlerin eserleri sistematik olarak incelenmiş, Nâsır öncesi Irak'taki mezhepsel yapı ile Nâsır Dönemi'ndeki dönüşüm karşılaştırmalı analiz yöntemiyle değerlendirilmiştir. Araştırma, Nâsır'ın üç temel stratejik hedef doğrultusunda hareket ettiğini ortaya koymaktadır: Halifeliği sultanların tahakkümünden kurtarmak, İslâm dünyasında yeniden hegemonya kurmak ve iç istikrarı sağlamak. Bu hedeflere ulaşmak için geliştirdiği en özgün yöntem ise muhalif veya sorunlu unsurları devletin hizmetine alma politikasıdır. Çalışmanın temel bulguları şunlardır: Birincisi, Nâsır Hanbelîleri zayıflatırken Şîîleri güçlendirmiş ancak bu Şîîleşme değil, iktidar dengesini yeniden kurma stratejisidir. İkincisi, Eş'arî-Şafîî sûfîleri, özellikle Şehâbeddin es-Sühreverdî aracılığıyla, Eyyûbî ve Selçuklu devletleri nezdinde Hilafet'in prestijini yeniden inşa etme aracı olarak kullanmıştır. Üçüncüsü, asayiş sorunlarına yol açan fütüvvet teşkilatını İslâm hukuku çerçevesinde yeniden düzenleyerek (604/1207 menşuru) onu hem iç kontrolde hem de dış politikada etkili bir araç haline getirmiştir. Dördüncüsü, sûfî şeyhler aracılığıyla kurduğu istihbarat ağı sayesinde Irak'ta ve çevre ülkelerde etkili bir kontrol mekanizması oluşturmuştur. Sonuç olarak Nâsır, mezhepsel kimlik siyaseti yerine pragmatist bir yaklaşımla farklı dinî-sosyal yapıları devletin çatısı altında bütünleştirmeyi başarmış, böylece Abbâsî Hilafeti'ne son döneminde kısa süreli de olsa etkili bir güç kazandırmıştır. Bu strateji, özellikle sivil toplum örgütlerinin devlet politikalarında nasıl araçsallaştırılabileceğine dair tarihsel bir model sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Abbâsî Hilafeti, Nâsır-Lidînillâh, Şehâbeddin es-Sühreverdî, Fütüvvet, Sûfî çevreler.



The Position of Sufi Circles in the Reign of ‘Abbāsīd Caliph Nāṣir Li-Dīn Allāh

Abdulkadir Turan

<https://orcid.org/0000-0002-9417-089X>

Assist. Prof., Haliç University, Faculty of Arts and Sciences,
Department of History, İstanbul, Türkiye

<https://ror.org/022xhck05>

abdulkadirturan@halic.edu.tr

Citation:	Turan, Abdulkadir. "The Position of Sufi Circles in the Reign of ‘Abbāsīd Caliph Nāṣir Li-Dīn Allāh". <i>İslami İlimler Dergisi</i> 41 (November 2025), 331-349. https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1722116 .
Article Type:	Research Article
Ethical Statement:	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited.
Ethics committee approval:	The research does not need any ethical approvals or informed consent.
Date of submission:	18 June 2025
Date of acceptance:	13 November 2025
Date of publication:	30 November 2025
Reviewers:	One Internal & At Least Two External Reviewers
Review:	Double-blind
Plagiarism checks:	Yes - intihal.net
Conflicts of Interest:	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.
Grant Support:	No funds, grants, or other support was received.
Complaints:	dergiislamiilimler@gmail.com
License:	CC BY-NC 4.0

Abstract: This study examines the relationship between ‘Abbāsīd Caliph al-Nāṣir Li-Dīn Allāh (575-622/1180-1225) and Sufi circles as part of his broader state strategy. The research addresses a gap in the existing literature regarding the connection between Nāṣir’s politics and civil society relations. Using a comparative method, the study systematically analyzes the works of contemporary and later scholars (Ibn al-Athir, Ibn al-Jawzi, Abu Shama, Ibn Wasil, al-Dhahabi) and evaluates the sectarian structure in Iraq before Nasir and its transformation during his reign. The research reveals that Nāṣir pursued three primary strategic objectives: liberating the Caliphate from the dominance of the sultans, re-establishing hegemony in the Islamic world, and ensuring internal stability. The most original method he developed to achieve these goals was co-opting potentially disruptive groups into state service. The key findings of the study are as follows: First, Nāṣir weakened the Hanbalis while strengthening the Shia, not as part of a conversion strategy but to restore the balance of power. Second, he leveraged Ash‘arī-Shāfi‘ī sufis, particularly through Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī, as an instrument to rebuild the Caliphate’s prestige in the Ayyubid and Seljuk states. Third, he reorganized the Futuwwa organization, which had caused public order problems, within the framework of Islamic law (in 604/1207), transforming it into an effective tool for domestic control and foreign policy. Fourth, Nāṣir established an intelligence network through sufi sheikhs, creating an effective control mechanism in Iraq and surrounding regions. As a result, Nāṣir, instead of pursuing sectarian identity politics, adopted a pragmatic approach that integrated diverse religious and social structures under the umbrella of the state, thereby granting the ‘Abbāsīd Caliphate a renewed, albeit short-lived, power in its final period. This strategy provides a historical model for understanding how civil society organizations can be instrumentalized by state policies.

Keywords: Islamic History, ‘Abbāsīd Caliphate, al-Nāṣir Li-Dīn Allāh, Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī futuwwa, Sufi circles.

Giriş

Ebü'l-Abbâs en-Nâsır-Lidîñillâh Ahmed (575-622/1180-1225), babası Halife Müstazî-Biemrillâh'ın (566-575/1170-1180) vefatı üzerine, henüz yirmi iki yaşında iken 575/1180'de halifelik makamına geçmiş, 622/1225'te vefat edinceye kadar, yaklaşık kırk yedi yıl bu makamda kalarak en uzun süre halifelik yapan Abbâsî halifesi ünvanını almıştır.^[1]

Nâsır, Dârülhilâfe'de^[2] makama oturduğunda Büyük Selçuklu Devleti, tarih sahnesinden çekilmiştir. Anadolu Selçukluları, Bizans'a karşı mücadele ederken İran'ın batısındaki Selçuklu bakiyeleri yerlerini Hârizmşahlara bırakmakta idiler. Bununla birlikte kuruluş devrindeki bağımsızlık ve görkemini Büveyhîler Devri'nde (334-447/945-1055) yitirip ardından Büyük Selçukluların tahakkümü altına giren (447/1055) Abbâsî Halifeliği; Nâsır'ın büyük dedesi el-Muktefi-Liemrillâh Devri'nden (530-555/1136-1160) itibaren Selçukluların etkisinden uzaklaşmaya başlamıştır.

Nâsır, Abbâsîlerin Selçukluların etkisinden uzaklaşma siyasetini kararlılıkla sürdüren ve Halifelîğe yeniden itibar kazandırmaya çalışan bir halife olarak bilinmektedir.^[3] O, 6./12. yüzyılın son çeyreğinde halife olduğunda Selâhaddîn-i Eyyûbî (567-589/1171-1193), Nûreddin Mahmud Zengî'nin (541-569/1146-1174) halefi olarak Şam'da Haçlılara karşı mücadeleyi sürdürmekteydi. Avrupa'da Katolik Roma Kilisesi oldukça zinde olup Haçlı Seferlerini sürdürürken Asya'da Moğolların ayak sesleri duyulmak üzereydi. Nâsır, bu konjonktürde Haçlılara karşı mücadeleyi desteklememek^[4] ve Hârizmşahlara karşı Moğolların İslâm dünyasını istilasına sebep olmakla da itham edilmiştir.^[5] Nâsır, bu yönüyle tarihin bir dönüm noktasında yer alan önemli bir şahsiyet olduğu gibi, kendisiyle ilgili ithamlar da büyüktür. Dolayısıyla onun şahsiyeti, siyasi faaliyetleri ve sair ilişkileri ile anlaşılması, tarihin bir evresinin anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Nâsır halife olduğunda Irak'ta mezhepsel, meşrepsel farklara dayanan ve siyasîlerin müdahalelerine göre etki alanı değişen bir sivil toplum yapısı vardı. Büveyhîler Devri'nde güçlenen Şîilere karşı, Büyük Selçukluların Ehl-i Sünnet'i destekleme siyaseti doğrultusunda Sünnî Sûfî çevreler, Irak'ın toplumsal yapısında önemli bir etki alanı elde ettikleri gibi, başta Şam olmak üzere İslâm aleminin diğer taraflarını da etkilemeye başlamışlardı. Ayrıca Büyük Selçuklu Veziri Nizâmülmülk'ün (öl. 485/1092) siyaseti, Şafiî-Eş'arî yapıyı güçlendirmişti.^[6] Ama çalışmada ifade edildiği üzere Nâsır'dan önceki üç Halife, büyük dedesi Muktefi-Liemrillâh, dedesi Müstencid Billâh (555-566/1160-1170) ve babası Müstazî-Biemrillâh, Selçuklu eseri Bağdat Nizâmiyesi'nin sûfî ulemâsını kısmen dışlamışlar hatta baskı altına almışlardı. Buna karşı Dârülhilâfe'deki vezaret gibi önemli konumları kendilerini Selçuklulara karşı destekleyen Hanbelî ulemâya vermişlerdi. Hanbelîlik, Abbâsî Hilafeti nezdinde diğer Sünnî mezheplerin önüne geçmişti. Ayrıca aksi yöndeki bütün çabalara rağmen Hanbelîler ile Şîiler arasındaki sorunlar, Bağdat'ın toplumsal yapısında siyasete de yansıyan çekişmelere neden oluyordu.^[7]

[1] Şemsüddîn Muhammed Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefayatü'l-meşahir ve'l-a'lam*, thk. Ömer Abdusselam Tedmurî (Beyrut: Dârü'l Kutübi'l-Arabî, 1990), 45/83-85; Angelika Hartmann, "Nâsır-Lidîñillâh", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006), 32/399-402.

[2] "Dârülhilâfe" adı, "Hilafet Sarayı" anlamında kullanıldığı gibi, sarayın etrafını çeviren, Halifeye bağlı devlet daireleri, cami ve kütüphanelerin bulunduğu semt için de kullanılmıştır. Ramazan Şeşen, "Dârülhilâfe", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/538-539.

[3] Faruk Ömer Fevzi, *el-Halifetü'd-Dâhiyye Nâsır Li-dinillâh el-Abbâsî* (Bağdat: Dârü's-Şuunî's-sakâfiyye, 1979), 9-14.

[4] Ramazan Şeşen, *Salâhaddîn Eyyûbi ve Devri*. (İstanbul: İSAR, 2000), 89-91.

[5] İzzeddin İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ebu'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 10-453.

[6] Ahmet Ocak, *Selçukluların Dinî Siyaseti* (İstanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı, 2002), 132-152.

[7] Cemâleddin Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi tarihi'l-Müluk ve'l-Ümem*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ ve Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 18/77; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9/368; Şemsüddîn Muhammed Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şu'ayb el-Arnâvût - Muhammed Nuaym el-'Arkûsî (Beyrut: Al Risâle, 1996), 20/477-478; Ocak, *Selçukluların Dinî Siyaseti*, 171-178; Abdülesed b. Abdülmühsin et-Türkî, *el-Mezhebü'l-Hanabile Derasetü fi't-Tarihi* (Beyrut: Müessesetü er-Risale, 2002), 1/235-252; Abbas Hazim Rauf, "el-Furûkü'l-Mezhebiyye

Nâsır, söz konusu üç Halifenin aksine Bağdat ve çevresinde birliği sağlamak için Hartmann'ın da ifade ettiği gibi^[8] Şîîlerle yakınlık kurmuş, bununla birlikte Sünni toplum içinde geniş bir ağa sahip olan sûfliliği kontrol altına almakla yetinmeyip onun bir tür imametini üstlenmiş, İslâm alemi üzerinde etkinlik kurmak için sûflikten yararlanma yoluna gitmiştir.

Halife Nâsır'ın siyasetinde bir sivil toplum yapısı olarak sûflikten yararlanması ve devletle sûfliliği bütünleştirmeye çalışması, Batı'da Angelika Hartmann gibi araştırmacıların dikkatini çekmiştir. Yine bu hususta Türkiye'de Fatih Güzel ve Nagehan Vurgun'un, Arap dünyasından ise Ömer Faruk Fevzi'nin çalışmaları söz konusudur. Bu araştırmalarla Nâsır'ın şahsiyeti, siyasi faaliyetleri ve hükümdarlarla geliştirdiği ilişkiler, kısmen netliğe ulaşmışsa da Nâsır'ın farklı toplum kesimleri ile ilgili siyasetindeki letafet, analiz edilip anlaşılmayı beklemektedir.

Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin (öl. 597/1201) devrin vakaları ile ilgili kayıtlarının yanında otobiyografik kayıtları, Irak'ta Halife Nâsır'dan önceki siyasi ve toplumsal yapı hakkında bizde kanaat oluşturacak kadar detaylı bilgi sunmaktadır. Onun torunu Sıbt İbnü'l-Cevzî (öl. 654/1256), vaka kaydını onun bıraktığı yerden sürdürerek tarihî açıdan çok kıymetli malumatları bizlere aktarmaktadır. Keza devrin ümera, alim ve sûflilerinin biyografilerini aktaran sair müverrihler, dönemin sosyal yapısıyla ilgili bilgiler açısından boşlukları doldurmaktadır. Öte yandan Musul Zengî Atabegliği tarihçisi İzzeddin İbnü'l-Esîr (öl. 630/1233), vakaları Bağdat'ın dışından Musul'dan bir gözlemci ve muhalif bir tarihçiden görmemizi sağlarken Eyyûbî tarihçileri Ebû Şâme (öl. 665/1267) ve İbn Vâsıl (öl. 697/1298) bize döneme ilişkin siyasi vakaları Şam'dan takip etme imkânı sunmaktadır. Memlûk Devri (657-923/1259-1517) tarihçisi Zehebî'nin (öl. 748/1348) aktardığı malumatlar ise diğer müverrihlerin bilgileri ile karşılaştırıldığında tamamlayıcı bir rol oynamaktadır. Aynı şekilde Abdülatif el-Bağdâdî (öl. 629/1231) ve ona zeyl yazan İbn Neccâr'ın (öl. 643/1245) rivayetlerini bir arada sunması açısından da Zehebî, Nâsır'ın siyasetinin anlaşılmasında araştırmacılara önemli bir pencere açmaktadır.

Bu kaynak ve ilgili eser çeşitliliğine rağmen Nâsır'ın Abbâsîlerin sultanların tahakkümünden uzaklaşma siyasetini yürütüp Hilafete itibar kazandırmaya çalışırken iktidar paydaşlarını yeniden düzenlemeye yönelik siyaseti, yeteri kadar analiz edilmemiştir. Nâsır'a dair yapılan çalışmalar, genellikle ya onun siyasî yönü ya da sivil toplumla ilişkileri çerçevesinde sınırlı kalmış; bu iki alan arasındaki etkileşim yeterince dikkate alınmamış ya da yüzeysel geçilmiştir. Oysa bütünlük arz eden bu iki boyut birlikte ele alınıp analiz edilmeden söz konusu tarihî şahsiyetin faaliyetlerinin kapsamlı biçimde anlaşılması mümkün değildir. Bu makale söz konusu analiz eksikliğini gidermek ve Nâsır'ın siyaseti ile sivil toplum ilişkileri arasındaki bağı anlaşılır kılmak amacıyla kaleme alınmıştır. Tarihsel bir mevzu ancak arka planı bilinince anlaşılacağından makalede Halife Nâsır'dan önce Bağdat'taki siyasal yapı ile sosyal yapı arasındaki ilişki de değerlendirilmiştir.

1. Halife Nâsır Öncesi Irak'ta Mezhepsel Yapı ve Sûfî Çevreler

Abbâsiler Devri'nde Irak toplumunun büyük çoğunluğu Ehl-i Sünnet mensubudur. Yönetici sınıf arasında Hanefî, halk arasında Hanbeli, sûfî çevrelerin bir kısmı arasında ise Şafîî mezhebi yaygındır. Ne var ki bu mezheplerin mensuplarının toplam nüfustaki oranını tespit etmek mümkün olmadığı gibi, onları herhangi bir zümrenin mezhebi olarak görmek de yerinde değildir. Zira Ehl-i Sünnet mezhepleri toplumun bütün kesimlerine yayılmıştır. Sıradan halkın bir kısmı Hanefî olduğu gibi, Hanbeliler yönetimde zaman zaman ağırlık kazanmışlardır. Yine sûfî çevrelerin bir kısmı Hanbeli olduğu gibi, devletin üst yönetiminde Şafîîler de görev yapmıştır. Irak'ta mezheplerin

fi'l-Irak Min Müntasifü'l-Karni'l-Hamis el-Hicrî hatta el-karni's-sâdis el-Hicrî ve mevkufu ulemâ-i din minha", *Mecelletü Muarihi'l-Mısır* 2/45 (2019), 103-119.

[8] Hartmann, "Nâsır-Lidînillâh", 32/401.

oluştugu ilk zamanlardan itibaren Şîîler de kayda değer bir nüfusa sahiptirler. Bağdat'ta özellikle Kerh Mahallesi'nde Irak'taki siyasi süreçleri de etkileyecek kadar aktif bir Şîî nüfus vardır. Ehl-i Sünnet mensupları arasında zaman zaman çekişmeler yaşansa da Irak'ta mezhepsel sorunlar Ehl-i Sünnet mensupları ile Şîîler arasında yaşanmıştır.^[9]

İslâm beldelerinde Şîî iktidarların oluşmaya başladığı^[10] ve Şîî İsmâîlî Karmatîlerin Kâbe'yi Hacerü'l-Esved'siz bıraktıkları^[11] bir dönemde 323/935'te Hanbelîler, Bağdat'ta evlere girip buldukları şarap küplerini dökmüşler, sokaklarda mahremi olmayanlarla dolaşan erkek ve kadınları fuhuş yaptıkları iddiasıyla döverek şurtaya teslim etmeye kalkışmışlardır. Buna karşı Hanbelîlerin toplanmaları ve camilerde namaz kıldırımları yasaklanmıştır. Hanbelîler yasakları dinlemedikleri gibi, Sünni kesimden Şafîî mezhebinden olanları da mescitlerde darp etmişlerdir. Nihayetinde Halife er-Râzî Billah (öl. 329/940), Hanbelîleri eylemlerine son vermedikleri ve mezheplerinin propagandasını yaptıkları takdirde kılıçtan geçirmekle tehdit etmiştir.^[12]

Büveyhîler, bu çekişmeler içindeki Irak'a hâkim olduklarında (334/945) kendileri için toplumsal düzenlemelere gitmişlerdir.^[13] Bu bağlamda şehirde hırsızlık ve soygunlarla anılan ayyarları^[14] hizmetlerine almışlardır.^[15] Ayrıca Irak'ta etkin olan Şîî İmâmiye (İsnâaşeriyye) önünü açan Büveyhîler 352/963'te 10 Muharrem Aşure Günü'nü tatil ilan edip o gün iş yerlerinin açılmasını yasaklarken Şîî yas törenlerini zorunlu koşmuşlardır.^[16] Buna karşı bir muhalefet unsuru olarak Hanbelîler, faaliyetlerini mescitlerin etrafında kararlılıkla sürdürmüşlerdir.^[17]

Büyük Selçukluların Büveyhîlerin iktidarına son vermesi üzerine (447/1055) Vezir Nizâmülmülk (öl. 485/1092) tarafından İran'da Şîî Batınîliğe karşı desteklenen Eşâ'ri-Şafîî tedrisat ve sûfliği de Irak'a taşınmıştır. Başta 459/1067'de açılan Bağdat Nizâmiye Medresesi olmak üzere, Nizâmülmülk'ün kurduğu eğitim düzeni, Bağdat'ın ilmî vaziyeti gibi, sûfliğine de canlılık ve farklılık getirmiştir. Bu düzenin en ayırıcı özelliklerinden biri ise medrese ve ribatların yan yana kurulması, dolayısıyla ilmî/fıkîhî sûfliğin devletçe desteklenmesidir. Bu mahiyette İran'ın tanınmış fakih sûfî şeyhleri Irak'a gelip Bağdat'ta ribatlar kurmuşlardır.^[18] Muhammed el-Gazzâlî (öl. 505/1111), kelam, tasavvuf ve fıkîhî bütünleştirme çabası içine girerek kimi zaman 300 müderris ve yüz emirin katıldığı ilim meclisleri ile Irak'ta havas içinde ilmî hayatı etkilerken^[19] kardeşi Ahmed el-Gazzâlî'nin (öl. 520/1126) tasavvuf sohbetlerine binlerce kişinin katıldığı belirtilmiştir.^[20] Bunun yanında Selçuklu sultanları da Hanefiliği himaye etmişler, Bağdat Nizamiyesi ile aynı yıl Hanefiler için de medrese kurulmuştur.^[21] Hanbelîler ise tarihte ilk kez Selçuklu Devri'nde kendi

[9] Muhammed Abdullah Ahmed el-Kudehat, *el-Hayatü'l-müctema' fi Bağdad fi'l-asri'l-Abbâsiyyi'l-âhîr (575-656/1179-1258)* (Amman: Dârü'l-Besir, 2005), 41-53.

[10] M.G.S. Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, çev. Metin Karabaşoğlu (İstanbul: İz Yayıncılık, 1993), 2/22-25; Wiley Blackwell, *İslam Tarihi Yeni Bir Yorum*, çev. İsmail Hakkı Yılmaz (İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2022), 134.

[11] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/53-54.

[12] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/113-114.

[13] Adam Mez, *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti*, çev. Salih Şaban (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 86-89.

[14] Ayyâr, "çok gezip dolaşan, zeki, kurnaz, gözü pek ve atılgan kimse" anlamlarına gelmektedir. Ayyârlar, özellikle Horasan Melâmetiyyesi'ne bağlı zümrelerle olan münasebetleriyle fütüvvet ehli için kullanılan fityân tabiriyle de anılmıştır. İran, Türkistan ve Irak'ta karışıklıklara sebep olup şehirleri haraca kestikleri olmuştur. Abdülkadir Özcan, "Ayyâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/296; W. Barthold, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, çev. M. Fuad Köprülü (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1981), 157-158.

[15] Muhammed Receb en-Neccâr, *eş-Şâtır ve'l-Ayyâriyûn* (Kuveyt: İlmü'l-Marife, 1981), 90-94.

[16] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/279-280.

[17] Ukab Yusuf Cuma, "Medresetü'l-Hanabile fi Bağdad ve esriha fi fikri'd-dinî abani'l-asri's-Selçukî", *Selçuklularda Bilim ve Düşünce Entelektüel Hayat*, ed. Mustafa Demirci (Konya: Selçuklu Belediyesi Yayınları, 2013).

[18] Ocak, *Selçukluların Dinî Siyaseti*, 133-151; Ömer Selim Abdulkadir et-Tîl, *Mutassavufatü Bağdâd fi karni's-sadis el-Hicrî, es-sâni aşar el-milâdî* (Ürdün: Dârü'l-Maun, 2009), 59-81.

[19] Abdulkadir et-Tîl, *Mutassavufatü Bağdâd*, 76-77.

[20] Tâcüddîn Sübkî, *Tabağâtü's-Şâfi'iyyeti'l-Kübra* (Kahire: Matbaatü İsa el-Babî, 1964), 6/60.

[21] Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 16/100-103.

medreselerini kurmuşlardır. Ebû Said el-Muhrimî (öl. 513/1119) tarafından açılan bu ilk Hanbelî medresesini başkaları takip edip zamanla sayıları otuzu bulmuştur.^[22]

Hanbelîlerde de ilim ve tasavvuf iç içe geçmiştir. İranlı bir Şafiî iken Irak'ta Hanbelîliğe geçen Abdulkâdir-i Geylânî (öl. 561/1166), el-Muhrimî'nin medresesine yerleşip vefatından sonra onun halefi olmuştur. Geylânî, 521/1127'de medresesinde küçük bir topluluğa vaaz ederken kısa sürede, devrin abartılı rakamları ifade tarzıyla yetmiş binle ifade edilen bir kitleye ulaşmıştır.^[23]

Abbâsî Halifeleri, Selçuklularla çekişirken Dârülhilâfe'de Şiîlere de görev vermişler ama daha çok Hanbelîliğe yönelmişlerdir. Böylece Irak'ta bir tür resmî Hanbelîliğin oluşmasına zemin hazırlanmıştır. Söz konusu resmi Hanbelîliğin başında Hanbelî alimi Vezir İbn Hübeyre (öl. 560/1165) yer alırken toplumsal zeminde Geylânî öne çıkmış, ilmî çevrelerin liderliğini ise Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî yapmıştır. İbn Hübeyre'nin Sultan Mesud'a (529-547/1134-1152) yazdığı bir mektup, onun Halife Müstencid'den özür dilemesini sağlayınca Müstencid tarafından vezir tayin edilmiştir (544/1149). Ünvanları arasında "Tâcü'l-Mülûk ve's-Selâtîn (Hükümdarlar ve Sultanları Tacı)" da bulunan İbn Hübeyre, Bağdat'ta Hanbelîliği âdeta Ehl-i Sünnet'in yegâne temsilcisi konumuna çıkarmıştır.^[24] Vezir, Selçuklulara karşı savaşlarda komutanlık yaptığı gibi, artık Selçuklular adına hutbe okunmayacağını da sultanın elçisine kendisi bildirmiştir. Böylece Abbâsîler; Büveyhî ve Selçuklu evresinden iki yüz on altı yıl sonra yeniden bağımsızlığına kavuşmuştur (7 Muharrem 556/6 Ocak 1161).^[25]

İbn Hübeyre'nin talebesi Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Nâsır'ın babasının devrinde Dârülhilâfe'de vaaz verdiği gibi, beş Hanbelî medresesinin yöneticisi ve yüz bin kişinin tövbe ettiği söylenen kitlelere de vaaz etmiştir. Böylece havasa olduğu gibi avama da ulaşan ve kitlesel bir nitelik edinen Hanbelî vaazlarında tövbe, özellikle Ayyarlar gibi gruplara mensup olanların saç ve bıyıklarını kısaltmaları ile ifade edilmiştir.^[26] Nizâmiye müderrisleri ise Hanbelîlerin bu yükselişinden hoşnut olmamışlardır. İbn Hübeyre'nin vezir olmasından bir yıl sonra Şafiî fakihi Yusuf ed-Dimaşkî, Halifenin izni olmadan Nizamiye'de ders verdiği gerekçesiyle cuma günü Dârülhilâfe'nin camisine girmesine engellenince Sultan Mesud'un camisine gitmiş ama Nizâmiye'de ders vermesi yasaklanmıştır. Bunun üzerine Sultan, Ebû Necib es-Sühreverdi'yi (öl. 563/1168) Nizâmiye'ye atamış, Şeyh Necib, Halife'den izinsiz ders vermek istemeyince Dârülhilâfe'den kendisi için izin çıkmıştır (545/1150).^[27] Ebû Necib, Sultan Mesud tarafından ziyaret edilecek kadar Selçuklulardan değer görürken Sultan'ın vefatının (547/1152) ardından Abbâsîlerce tutuklanıp eziyet edilmiştir.^[28] Bu devirde Eş'arî-Şafiî Ahmet er-Rifaî (öl. 578/1182) de Bağdat'ta kitlesel bir sûfî çevresi oluşturmuştur. Onun da vaazlarında toplananlar –rakamların abartılı olma ihtimali ile birlikte-yüz binlerle ifade edilmiştir.^[29]

İbnü'l-Cevzî, Nâsır'ın dedesi Müstencid Devri'nde Dârülhilâfe'de Halifenin hazır bulunduğu meclislerde yer alanları erbâb-ı devle, ulemâ ve mutasavvıflar olmak üzere üç sınıf olarak ifade etmiştir.^[30] Müstencid; ulemâ ve sûfîler arasında da denge gözetlemiştir; nitekim halife olduğunda

[22] Cuma, "Medresetü'l-Hanabile fî Bağdad ve esriha fî fikri'd-dinî abani'l-asri's-Selçukî".

[23] Abdurrahman b. Ahmed İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ babakâti'l-Ĥanâbile*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin (Mekke: Mektebetü'l-'ubeykân, 1425H), 1/290-301.

[24] İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, /363-364; Şemsüddîn Ahmed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdr, 1978), 6/230-234; İbn Receb, *Zeyl*, 1/251-255.

[25] Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 18/148; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9/445-446; Ali Sevimi - Erdoğan Mercil, *Selçuklu Devletleri Tarihi: Siyaset, Teşkilat ve Kültür* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1995), 365-366, 269, 272.

[26] Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 18/248-251.

[27] Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 18/77; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9/368.

[28] Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 20/477-478.

[29] Abdülhay b. Ahmed İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, thk. Abdulkadir Arnavut - Mahmut Arnavut (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1986), 6/427-430.

[30] Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 18/229, 238.

(555/1160), ulemâ ve sûfîler sınıfından Hanbelî ve Şafîîlerden ikişer kişiye hil'at giydirmiştir. Onlardan Hanbelî İbnü'l-Cevzî, ulemâdan iken Abdülkâdir-i Geylânî, sûfî; Şafîîlerden de İbn Şükrân ulemâdan, Ebü'n-Necib, sûfîdir.^[31] Müstencid Devri'nde her ne kadar İbn Hübeyre'nin vefatının ardından oğlu hapsedilip öldürülerek^[32] bir Hanbelî vezir hanedanının oluşması engellenmişse de Nâsır'ın babası Müstazî-Biemrillâh'ın Devri'nde denge Hanbelîlerden yana daha da bozulmuştur. Müstazî, İmam Ahmed b. Hanbel'in (öl. 241/855) makberini onarmış ve kitabesine "Tacüs'-Sünne, Vahidü'l-Ümme" diye yazdırmıştır (574/1178). İbnü'l-Cevzî'ye göre, Hanbelîler bu devirde tarihlerindeki en üst konuma çıkmışlardır. Aynı yıl bir Şîî; Ashabın aleyhinde konuştuğu gerekçesiyle cuma günü, dili ve eli kesilerek linç edilmiş, cesedi yakılıp Dicle Nehri'ne atılmıştır.^[33] İbnü'l-Esîr'e göre İbnü'l-Cevzî, Hanbelîler dışında kimseye hayat hakkı tanımamıştır.^[34]

Hanbelîlerin Dârülhilâfe'deki etkisi, Şafîî ümera nezdinde de huzursuzluğa yol açmıştır. Onlardan İbn Mercân (öl. 560/1165), İbn Hübeyre zamanında, "Gayem bu mezhebi yok etmektir!" diyecek kadar, Hanbelîlere karşı kin dolmuş, vezirin ölümünün ardından İbnü'l-Cevzî'yi Müstencid'in gözünde düşürmeye çalışmışsa da başaramamıştır.^[35] Ümeranın bir bölümü, Halifenin de dinlediği Dârülhilâfe vaazlarını Şafîî Ebü'l-Hayr el-Kazvinî ile İbnü'l-Cevzî'nin her hafta biri olmak üzere sırayla vermesini dileyince böyle bir uygulamaya geçilmiş ama Halife, sadece İbnü'l-Cevzî'yi dinlemiştir (568/1173).^[36]

Irak'ta sûfîleri Eş'arî Şafîîlerin uhdesinde bulunan Şeyhüşşüyûh temsil ediyordu. İbnü'l-Cevzî, Nâsır'ın dedesi Müstencid ve babası Müstazî devirlerinde birer kez adını vermeden Şeyhüşşüyûh'tan söz etmiştir.^[37] Onun adını anmadığı Şeyhüşşüyûh, Nâsır'dan itibar gören ve Selâhaddin-i Eyyûbîye de elçi olarak gönderilen Şeyhüşşüyûh Sadreddin Abdurrahim'dir (öl. 580/1184). Abdurrahim, Nüreddin ve Selâhaddin devirlerinde Şam ve Mısır'da Şeyhüşşüyûh olan İmâdüddin Ebü'l-Feth Ömer b. Hamavehy el-Cüveynî'nin talebesidir.^[38] Anlaşıldığı kadarıyla Müstencid ve Müstazî devirlerinde geri planda kalan Şeyhüşşüyûh Abdurrahim'in babası Ebü'l-Berekât İsmail (öl. 541/1146) ve Nizâmülmülk'ün yakın çevresi içinde yer alan dedesi Ebû Sa'd Ahmed en-Nisâbüri (öl. 479/1086-1087) de Şeyhüşşüyûhluk vazifesini icra etmişlerdir. İran'dan Irak'a geçen sûfîlerden olan Ebû Sa'd, Nisâbü'r'daki bütün mülkünü satarak elde ettiği parayla Bağdat'ta bir ribat yapmış ve kitlesel bir mürit çevresine ulaşmıştır.^[39]

2. Halife Nâsır ve Sûfî Çevreler

İbnü'l-Cevzî'nin Nâsır'ın Halifelik makamına geçmesinden (575/1180) önceki on yılla ilgili kayıtlarına bakıldığında Dârülhilâfe'deki yoğun dinî ortama rağmen Bağdat'ta ciddi asayiş sorunları ve ahlaki çürümüşlük söz konusudur. Ayrıca Sünnî-Şîî çekişmeleri de devam etmektedir. Onun torunu Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin kayıtlarına göre ise yönetim; adli, siyasi ve mezhebi vakaları kontrol altında tutmak için halk tarafından âdeta isyana yol açacak kadar sert önlemlere başvurmuş^[40] Ama devletin aldığı bütün bu caydırıcı önlemler, keşmekeş ve sorunları çözmede yetersiz kalmıştır.

[31] Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 18/141, 173.

[32] Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 18/172.

[33] Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 18/249.

[34] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 10/519.

[35] Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 18/249.

[36] Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 18/200.

[37] Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 18/193, 216.

[38] Feth b. Ali Bündârî, *Sene'l-Berkî's-Şâmî*, thk. Fethiye en-Nebravî (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1979), 71; Şemseddin Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fî târîhi'l-a'yân*, thk. İbrahim ez-Zeybek (Dimaşk-Hicaz: er-Risâletü'l-Alemye, 2013), 21/281.

[39] Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 18/491-492, 20/160-161.

[40] Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 21/268.

Doğuda Selçuklular, yerlerini Hârizmşahlara bırakırken batıda Selâhaddin, Nûreddin'den sonra devletin işlerini yoluna koyup 575/1179'da Haçlılara karşı Mercîûyun Zaferini kazanmıştı. Keza Hicaz, Yemen ve Mısır'ın ardından Şam'da da istikrarın sağlanması büyük oranda sağlanmıştır.^[41] Bununla birlikte Eşâ'rî Şafîî ulemâ ve sûfiler, Şam ve Mısır'da Zengîler ve Eyyûbîlerin desteğiyle yeni bir saha kazanarak Hanbelilere karşı tarihî bir etki alanına ulaşmışlardır.^[42] Selâhaddîn, Nûreddin'in Şam'da sûfileri için tesis ettiği Şeyhüşşüyûhluk makamını Mısır'a taşımış ve Mısır'ın Sûnnileştirilmesinde sûfilere mühim bir rol yüklemiştir.^[43] Hodgson'un "yeni Sünni enternasyonalizmi" dediği ve başlangıç tarihi olarak 1118'i (511-512) verdiği tarihsel süreç, Selâhaddin'in önderliğinde devam etmektedir^[44] ve Selâhaddin'in yanındaki sûfilerle Irak'taki sûfiler arasında yakınlık söz konusudur.^[45]

Bu koşullarla ilişkili olarak Nâsır'ın mezhepler ve sûfilere yönelik siyaseti iki maddede incelenebilir:

1) Dârülhilâfe'de Hanbelîleri zayıflatıp Şîîleri konum sahibi yapması

Başta Vezir Naibi İbn Attâr olmak üzere Hanbelîler, Nâsır'ın halife olmasını istemedikleri gibi, Halifelik makamına gelmemesi için kardeşi Ebû Mansur Haşim'den (öl. 578/1182) yana tavır almışlardır. Şîîlere kötü muamelede bulunmakla bilinen İbn Attâr, biat töreninde bulunmamış, evi halk tarafından yağmalanmış, kendisi linçten kurtulmuşsa da mahpus iken öldürülmüş, cenazesi Ahmed b. Hanbelî'nin makberine götürülürken Şîîlerce parçalanmış ve yakılarak Dicle Nehri'ne atılmıştır. İbn Attâr'ın emrindekilerden Mesud da benzer bir akıbete uğramıştır.^[46]

Hanbelî ulemadan İbnü'l-Cevzî ile Geylânî arasında sürtüşme, Hanbelîliği yıpratmış, bu hâl, Geylânî'nin vefatının ardından çocukları ile İbnü'l-Cevzî arasında da devam etmiştir.^[47] Öte yandan Şevval 583'te (Aralık-Ocak 1187-1188) törenle vezir tayin edilen İbn Yunus el-Hanbelî de Nâsır'dan sultan olarak tanınmasını isteyen Selçuklu Sultanı II. Tuğrul (572/1177-590/1194) karşısında Dârülhilâfe'de âdeta travmaya yol açan bir hezimete uğrayıp esir alınmıştır (584/1188). Buna rağmen salıverildiğinde görevine devam ederken onunla da Geylânî'nin çocukları arasında sürtüşme yaşanmıştır. İbn Yunus ve İbnü'l-Cevzî; Geylânî'nin torunu Abdüsselam b. Abdülvehab b. Geylânî hakkında felsefe ile uğraştığı gerekçesiyle "fisk" kararı aldırılmışlar, kitaplarını törenle yakarken onu halka tel'in ettirmişlerdir. Abdüsselam'ın hırkası ondan alınmış ve Geylânî medresesi de el-Cevzî'ye verilmiştir. İbn Yunus, Geylânî'nin evini dahi yıkmış hatta cesedini bile mezardan çıkarıp attığına dair halk arasında şayia oluşmuştur.^[48]

Selçuklu Sultanı II. Tuğrul'un 590/1194'te Hârizmşahlar tarafından öldürülmesi üzerine Nâsır, Selçukluların Irak ve İran'daki mirasına talip olmuştur.^[49] Herhâlde bununla ilişkili olarak Bağdat'ta Şîî Vezir İbn Kasab öne çıkmıştır. Nâsır, ona vezirlik hil'at giydirince İbn Yunus'tan onun memuru gibi önünde yürümesini istemiştir. Eski vezir, bunu reddedince İbn Kasab tarafından isyanına hükmedilip Tuğrul karşısındaki hezimetten de sorumlu tutularak öldürülmüştür.^[50]

[41] Şeşen, *Salâhaddin Eyyûbi ve Devri*, 62-71, 99-106.

[42] Takiyüddin Makrizî, *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-hıtat ve'l-âsâr* (Beyrut: Dâru Sâdr, 1370), 2/343; Henri Laoust, *İbn Teymiyye'nin Sosyal ve Siyasal Görüşleri Üzerine Bir Deneme*, çev. Yusuf Emiroğlu (İstanbul: Memfis Yayınları, 2021), 1/32-50.

[43] Makrizî, *el-Hıtat*, 3/570-573; Nathan Hofer, *The Popularisation of Sufism in Ayyubid and Mamluk Egypt 1173-1325* (Edinburg: Edinburgh University Press, 2015), 35-36.

[44] Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, 2/279-293.

[45] Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 21/281.

[46] Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 21/262-264, 268-269.

[47] Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 21/376-377.

[48] Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 21/352-353, 22/5-6, 22/57.

[49] Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, 2/306-307.

[50] Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 22/57.

İbn Yunus'un ardından Geylânî'nin torunu Abdüsselam; İbnü'l-Cevzî'yi Şia'ya karşı fikirlerinde aşırı olduğu iddiasıyla İbn Kasab'a şikâyet etmiştir. Bunun üzerine İbnü'l-Cevzî, tutuklanıp Abdüsselam'a teslim edilmiş, onun yanında bir süre halkın gözü önünde rencide edilerek tutulmuş, sonra sekiz yıl boyunca kalacağı Vasıt'a sürülmüştür.^[51] Kimi zaman üç yüz bin kişinin dinlemek için toplandığı,^[52] saygın bir alim ve vaiz olan İbnü'l-Cevzî'nin de Bağdat'tan çıkarılmasıyla Hanbelîlik, Nâsır'ın iktidarında geri plana düşmüş, onun yerini Şîîlik almıştır.

Nâsır'ın halife olmasında sonra Şîîlikle ilgili en önemli vaka, 10 Muharrem (Aşura) 582/1186 gösterileridir. Şîîler, o gün matem törenleri mahiyetinde Kerh ve Muhtariye mahallelerinden Bağdat'taki diğer taraftarlarıyla Halife'nin kapısına kadar gelerek Ashabın büyüklerine ağır hakaretler etmişlerdir. Sıbt İbnü'l-Cevzî'ye göre hepsi Üstadüdâr İbn Sahib'e mensup Şîîlerdi. Aynı yılın simgesel öneme sahip diğer önemli vakası ise müteveffa İbn Hübeyre'nin Dârülhilâfe'de hâcib olan oğlu Kemaleddin'in boynuna sarılan sarığından ve sakalından çekiştirilip şarkıcı kadınların hakaretleri ile Dârülhilâfe'ye götürülüp tutuklanmasıdır.^[53]

Şîîliğin devlet desteğini aldığıнын âdeta resmi ilanı ise 590/1194'te yapılmıştır. Nâsır, şehirdeki yetişkin güvercinleri imha ettirmiş, onların yuvalarını bozmuş, yavrularını ise on iki gruba bölüp her bir grubu, 12 İmam'dan birinin ismi ile isimlendirerek Bağdat'a doğru uçurmuştur. Bu iş için görevlendirilen kişilerin konumu da manidardır: Kâdilkudât İbnü'l-Buhârî ve Fityan Reisi Yusuf el-Ukab.^[54] Bağdat'ta bu güvercin seremonisi her tür farklı yapıyı Halife Nâsır'ın emrinde devletin hizmetinde buluşturan yeni devrin ilan merasimi gibidir. Eski kuşların imhasıyla geçmişin defteri kapatılmış; biri suçluları yargılama, diğeri geçmişte asayiş sorunlarına yol açıp suça karışan bir kesimin başı konumunda olan iki şahsiyet, yeni devrin töreninin ilanını yönetmişlerdir. Biri fakih, diğeri sûfî sınıfından Sünnilerden iki şahsiyet, daha önce dışlanan bir kesimin (Şîîlerin) talih kuşunu âdeta birlikte uçurmuştur.

Anlaşıldığı kadarıyla Nâsır'ın hedefi Şîîliği resmî mezhep yapmak değildir. O, kendi yaklaşımına göre aşırılıkları törpüleyerek birleştirici bir yol izlemiştir.^[55] Nitekim Nâsır, hilafetinin ilk yıllarında Şîîliğini izharda ileri giden ve aşırı Şîîleri koruyan Üstadüdâr İbn Sahib'i görevden alıp öldürtmüştür (583/1187). Derlediği Hadis-i Şeriflerden oluşan *Ruhu'l-Arifin* risalesinin icazetini dört Ehl-i Sünnet mezhebinin imamına vermesinden (607/1210)^[56] bir yıl sonra, çok simgesel bir tutumla Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'ini Ehl-i Beyt İmamlarından Musa Kâzım b. Cafer-i Sâdık'ın Meşhed'inde okutmuş ve Halifeden icazetli Safiyyeddin Muhammed, *Müsned*'i okumaya Hz. Ebû Bekir'le ilgili hadislerle başlamıştır.^[57] Ancak onun mezhepleri birleştirme veya yaklaştırma (takrîb) çalışmaları Şîîliğin daha da güç kazanmasına yol açmıştır.

2) Nasır'ın Eş'arî-Şafîî sûfîliği siyasetinin hizmetine dahil etmesi

Mısır'da Şîî Fâtımî imametine son veren 567/1171'de Selâhaddin, Şîîlerin önünü açan Nâsır'dan kaçıp kendisine sığınan herkesi kabul etmiştir. Onların arasında müteveffa Hanbelî Vezir İbn Hübeyre'nin oğlunun yanı sıra, babası Nâsır'ın babası tarafından katledilen İbn Reisü Rüesâ'nın oğlu Ali b. Muhammed de vardır. Selâhaddin tasavvufa yönelip zahitçe bir yaşam süren Ali'yi sofrasında ağırlamış, vefat ettiğinde cenaze namazında bulunmuştur (582/1186).^[58] Selâhaddin'in Dımaşk'a

[51] Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 21/376-377; Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 22/30-33.

[52] Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 18/200.

[53] Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 21/309.

[54] Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 22/30.

[55] Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, 2/305-306.

[56] Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 21/352, 171-172.

[57] Şihâbüddîn Abdurrahmân Ebû Şâme, *Terâcimü ricâli'l-karneyni's-sâdis ve's-sâbi' bi'zeyli 'ale'r-ravzateyn*, thk. İbrahim Şemseddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002), 120.

[58] Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 21/315-316, 324, 344.

sığınan Bağdat muhalifleri ile ilgili tutumu, Nâsır'ın tepkisini çekerken Kudüs'ü fethiyle kazandığı saygınlık Nâsır'da âdeta paniğe yol açmıştır. Nâsır, Taceddin el-İsfahanî'yi bir mektup eşliğinde Selâhaddin'e göndermiş, onu muhaliflerini himaye etmek ve kendisine ait olan en-Nâsır lakabını kullanmaktan dolayı ayıplamış, "Kudüs'ü fethetmekle bize minnet ediyor. Yoksa Kudüs'ü onun bayrağı altında bulunan divanın (bizim divanımızın) askerleriyle fethetmedi mi?" diye çıkmış, Selâhaddin'in askerini Hilafetin askeri olarak addetmiş, dolayısıyla Bağdat üzerinde tahakküm kurmasından endişe ettiği Selâhaddin üzerinde kendisi tahakküm kurmaya yönelmiştir. Buna karşı Selâhaddin, diğer hususların yanında özellikle Nâsır'ın "divanın askeri" ifadesine tepki göstermiş, "Nerede onun askeri ve bayrağı? Vallahi ben Kudüs'ü sadece kendi askerim ve bayrağımla fethettim!" diyerek Nâsır'ın tahakkümünü reddetmiş ama "Bu kapının kapatılması açık kalmasından hayırlıdır, bu yaranın sarılması değilmesinden iyidir!" diyerek Nâsır'ı teskin edecek bir diplomasi emrinde bulunmuştur.^[59]

Kudüs'ün fethinden (27 Recep 583/2 Ekim 1187) sadece dört ay sonra, Nûreddin ve Selâhaddin devirlerinin Haçlılarla savaşta saygın komutanlarından Şemseddin İbnü'l-Mukaddem, Selâhaddin'in sancağını Arafat Tepesi'ne dikmek isterken Nâsır'ın Hac emiri Taştekin "Halifenin sancağından başka bir sancak buraya kadar yükselemez!" diyerek onu engellemiş, çıkan arbedede İbnü'l-Mukaddem yaralanıp vefat etmiştir. Selâhaddin, haberi alınca hüngür hüngür ağlamış, buna rağmen Nâsır'ın gönderdiği özrü kabul etmiştir.^[60] Nâsır, Şîî eğilimli Taştekin'i önce İbnü'l-Mukaddem'in katlinden dolayı azletmiş; sonra Selâhaddin'le yazıştığı gerekçesiyle tutuklayıp serbest bırakmıştır.^[61]

Nâsır, Selâhaddin'le ilişkisinin iyice gerildiği yıl (583/1187), geçmişte Halifelik üzerinde tahakküm kuran Büveyhî ve Selçukluların kadim saraylarını da yıkmıştır.^[62]

Endişe duyduğu kişi ve yapıları hizmetine almak gibi bir siyaset izleyen Nâsır, Selâhaddin üzerinde doğrudan tahakküm kuramayınca Şam ve Mısır'da Haçlılara karşı mücadele edip toplumsal ıslahta da ona eşlik eden Eş'arî Süfîliği hizmetine almaya yönelmiştir. Böylece Selâhaddin'i güçlendiren bir yapıyı yanına almış ve Eyyûbî sahasıyla sivil bir temas kurma imkânı yakalamıştır. Onun Eş'arî Süfîlerle geliştirdiği ilişki, Eyyûbîlerle iletişim kanalları oluşturmak istemesinden kaynaklandığı gibi, onlarla ilgili endişelerini bertaraf etmesiyle de ilişkilidir. Halife, bu doğrultuda Selâhaddin'le iletişimde Eş'arî Süfîliğe elçilik görevi yüklemiştir ve henüz Selâhaddin'le sorun yaşamadan sultanlık alametlerini Şeyhüşşüyûh Sadreddin Abdurrahim'le ona göndermiştir (577/1181). Sadreddin, Selâhaddin'i Musul'a girmekten vazgeçmeye ikna etmek için de elçi olarak görev yapmış (580/1184) ve bu görevleri sırasında Selâhaddin'in Şeyhüşşüyûhluk makamını hocası İbn Hamaveyh'e (577/1181) vermeye ikna etmiştir.^[63] Öte yandan Sadreddin, elçilik görevinden Bağdat'a döndüğünde onunla kâdilkudât arasında yaşanan protokol tartışmasında, kâdilkudâta galip gelmiştir. Halife, Şeyhüşşüyûh'ü kendisinden sonra devletin dördüncü konumuna getirmiş ancak aradaki iki makam sahibine de Sadreddin'e hürmet etmelerini emretmiştir. İbn Şâhinşâh'ın anlattıklarına bakılırsa Şeyhüşşüyûh, Selâhaddin'le görüşmelerden döndüğünde Halife ile tartışabilecek kadar cesaret bulmuştur.^[64]

Nâsır, oğlu Ebû Nasr Muhammed'i veliaht tayin ettiğinde (585/1189) bu kez Abdulvehhab b. Ali İbn Sükeyne es-Sûfî'yi (607/1210) Selâhaddin'e göndermiştir. İbn Sükeyne, ilminde olduğu

[59] Muhammed b. Muhammed İsfahanî, *Hurubu Selâhaddin el-Fethü'l-Kussî fî Fethi'l-Kudsi*. (Kahire: Dârü'l-Menâr, 2004), 100-104, 21/324-325.

[60] Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 21/347-348.

[61] Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 22/6.

[62] Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 22/6.

[63] Muhammed b. Takiyüddin Ömer İbn Şahinşah, *Muzmarü'l-Hakaik ve Sırrü'l-Halâik*, thk. Hasan Habeşî (Kahire: Ale-mü'l-Kitab, 1981), 132-135; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 21/281.

[64] İbn Şahinşah, *Muzmar*, 132-135.

gibi zikir ve zühdünde de itibar sahibi Eş'arî-Şafîî bir sûfidir. Şam'a ulaştığında devlet erbabının yanında ulemâ da ona ilgi göstermiş, ondan hadis dinlemek için etrafında toplanmıştır.^[65] Abdurrahim vefat ettiğinde (580/1184) İbn Sükeyne, şeyhüşşüyûh olmuş ve bu makam, kendisinden sonra onun evlatlarında kalmıştır.^[66]

Toplum, bu sûfî şeyhlerinin dünyevileşmesini olumlu bulmuyordu. Nitekim İbnü'l-Esîr'in çokça övdükten sonra "dini riyaset ile dünyayı bütünleştirmişti" dediği Şeyhüşşüyûh Abdurrahim dahi dünyevileşmekle itham edilmiş ve aleyhinde şiir yazılmıştır.^[67] Oysa Abdurrahim, elçilik görevi sırasında dahi yemeğini askerlere dağıtıyor, biraz ekmek ve paça yiyerek günü geçiriyordu.^[68] Nâsır'ın onları elçilik görevi için de olsa hizmetine alması, bütün yapıları devletin stratejileri doğrultusunda işletmek yönündeki deha, kararlılık ve kabiliyetinin kanıtı sayılmalıdır. İbnü'l-Esîr'in Abdurrahim için kullandığı "Dinî riyaset ile dünyayı bütünleştirmişti." hâli, Nâsır'ın kendi yaklaşımına göre bu sûfilerden tam da talep ettiği hâldir. Nâsır, onların dinî riyasetle Müslümanlar nezdinde sahibi oldukları manevi itibarı, kendi devletini güçlendirmek için kullanmalarını talep ediyordu.

Nâsır, Selâhaddin için Irak Şeyhüşşüyûhü Abdurrahim ve İbn Sükeyne'ye yüklediği elçilik görevini, Hârizmşah Hükümdarı Alâeddin Muhammed (568-596/1172-1200) için Bağdat Şeyhüşşüyûh'ü Şeyh Şehâbeddin es-Sühreverdî'ye (öl. 632/1234) yüklemiştir. Sibt İbnü'l-Cevzî, Nizâmiye Müderrisi Ebû Necib es-Sühreverdî'nin yeğeni olan Şehâbeddin Sühreverdî'yi 590/1194'te vazederken gördüğüne göre^[69] Şehâbeddin bundan önce irşada başlamış olmalıdır. Zehebî'nin "Kendisinden sonra dengi gelmemiştir." sözleriyle övdüğü Şehâbeddin hem amcası Ebû Necib hem Geylânî'den ders almış, ilimde Irak'ın şeyhi kabul edilmiştir ve çevre ülkelerdeki tarikat ehlinin sorularını ilettikleri alimdir. Nâsır, bizzat inşa ettiği Merzubaniye'nin yanında Nâsiriyye, Bistâmiyye ve Me'mûniyye ribatlarını da ona vermiştir. Nâsır'ın onu bizzat ziyaret ettiği ve işlerinde onunla istişarede bulunduğu rivayetler arasındadır.^[70]

Alâeddin, kadısı Mücîrüddîn Ömer b. Sa'd el-Hevârizmî'yi birden çok kez Halife Nâsır'a göndermiş, ondan Selçuklularda olduğu gibi, hutbede adının halifenin adından sonra okunmasını istemiş; Nâsır, olumsuz cevap verince büyük bir ordu ile Bağdat'ı istila etmek üzere Hamedan'a kadar gelmiştir. Nâsır, Alâeddin'i talebinden vazgeçirmek ve yolundan geri çevirmek için, Şeyh Şehâbeddin'i ona göndermiştir. Şehâbeddin, Hârizmşah'a Abbâsoğullarının faziletlerini anlatmış ve Halife Nâsır'ın "zühd, vera, takva sahibi bir dindar olduğu"na dair şahitlikte bulunmuş ama Hârizmşah, ona itibar etmemiş, Şeyh, Alâeddin'in kendisine hürmet etmemesinden dehşete düşmüştür (614/1217). Vakayı aktaran Sibt İbnü'l-Cevzî ise Alâeddin'in bu görüşmeden sonra kar fırtınasına yakalanıp ordusunun büyük zarar görmesinin Şeyh'e muamelesinden kaynaklandığı imasında bulunmuştur.^[71]

Sühreverdî, Hanefî mezhebine mensup Anadolu Selçuklu Sultanı Alâeddin Keykubad'a (616/1220-634/1237) da elçi olarak gelmiş, ona saltanat menşurunu, Anadolu'nun (Diyar-ı Rum) niyabetini kabul ettiğine dair hil'atı, kılıç ve mühür getirmiştir. Selçuklu tarihçisi İbn Bibî'nin

[65] Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 21/367; Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 21/502-505.

[66] Ebû Şâme, *Zeyli 'ale'r-ravzateyn*, 108-109; Abdulkadir et-Tîl, *Mutassavufatü Bağdâd*, 206-207.

[67] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 10/129-130; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 21/302-303.

[68] Halil İbrahim Gök, *Musul Atabeyliği Zengiler (Musul Kolu 1146-1233)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2013), 272.

[69] Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 22/321-322.

[70] Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 22/28; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'şyân*, 2/446-448; Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 374-375; Sübkî, *Tabakât*, 8/339-240; Cemâlüddîn Yûsuf İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire fî mülûki Mısır ve'l-Kahire*, thk. Muhammed Şemseddin (Kahire: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1992), 6/285; Hasan Kâmil Yılmaz, "Sühreverdî, Şehâbeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/40-42; Adem Çatak, *Şihâbeddin Sühreverdî Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı* (Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2012), 22-23.

[71] Muhammed b. Ahmed en-Nesevî, *Sîretü Sultân Celâleddîn-i Mengübertî*, thk. Hafız Ahmed Hamdi (Kahire: Dârü'l-Fikr el-Arabî, 1953), 49-52; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 22/216-217.

vakayı aktarırken Sühreverdî'yi "ilahî bilgilerin hazinesi, yakîn bilgiler ülkesinin padişahı, iki dünyanın seçkinin, doğunun ve batının önde geleni, Allah'a yakın olanların en yakını, İslâm'ın ve Müslümanların şeyhi (şeyhü'l-İslâm ve'l-Müslimin), alemin kutbu" gibi sıfatlarla övmüştür. Sühreverdî aralarında fityanların da bulunduğu bir topluluk tarafından görülmemiş bir törenle karşılanmıştır. Şeyh, Konya'ya varınca Sultan Keykubad, bizzat onun "cihanı süsleyen yüzünü görmek için harekete geçmiş", bulunduğu mekâna gelip ona iltifatlarla intisap etmiş ve "Bundan sonra Ömer Muhammed Sühreverdî'nin himmeti hep bizimle olacak!" diye söz vermiştir. Hil'at töreni yapılırken Şeyh, adet olduğu üzere Sultanı, yanında getirdiği kırk kırbaçla kırbaçlamış ve Sultan, onun merkebinin tırnağını öpmüştür.^[72] Sühreverdî'nin Mevlânâ'nın babası Bahaeddin Veled ile görüştüğüne dair menkıbeler oluşmuş;^[73] Bağdat'taki türbesi de Anadolu Selçuklu Veziri Celâleddin Karatay (öl. 652/1254) tarafından inşa edilmiştir.^[74]

2.1. Nâsır'ın Fütüvve Teşkilatının Başına Geçmesi

"Fütüvve" kavramı Arapçada "yiğit, cesur ve cömert" anlamındaki "feta" kökünden gelir ve "gençlik, kahramanlık, cömertlik" anlamında kullanılır. Kavram, henüz 2./7. yüzyılda tasavvufi bir mana edinmiştir.^[75]

"Feta" kavramı, ilk yüzyıllarda cihad sırasında ribatlarda dinlenirken zikir ve ilimle vaktini geçiren gaziler için kullanmış ve "fityân" denen bir sûfî sınıfı da oluşmuştur. Ama fityanlık, zamanla bozulmaya uğramış, özellikle Büveyhîler zamanında ayyârlar, şatırlar, ahdaslar gibi asayiş bozan gruplarla anılmış; sonraki devirlerde de farklılıklar göstermekle birlikte genellikle asayiş sorunları ve ahlaki çöküntüyle kendinden söz ettirmiştir. Bununla birlikte fütüvvetin özünü koruyan salih amel sahibi, zahid fityan şeyhleri de hep bulunmuştur.^[76]

Kaynaklara yansıdığı kadarıyla Nâsır'ın fütüvvet ile ilk teması, sütkardeşi Rebib b. Rezin ve dostu Ali b. Yahya el-Faraşî'nin önerisiyle 578/1182 yılında Basralı Şeyh Abdülcebbâr b. Salih'in (öl. 583/1188) elinden, seravil (şalvar) giyip fütüvvete dahil olmasıyla gerçekleşmiştir. Nâsır, Şeyh Abdülcebbâr için Bağdat'ta bir ribat inşa etmiş ve zaman zaman onu o ribatta ziyaret etmiştir.^[77] Abdülcebbâr, Zehebî'nin adanmışlığından takdirle söz ettiği bir şahsiyettir.^[78] Halife, Abdülcebbâr'ın dışında fityanın önde gelen isimlerinden Davud b. Semüre ile de görüşmüştür.^[79]

Nâsır, fütüvvete intisap ettiğinde fütüvvet alametlerinin kendisinden izin alınmadan taşınmasını yasaklamış, Irak halkından bu alametleri izinsiz taşıyanları başka beldelere gitseler de yakalattırmıştır.^[80] Böylece bir yandan bu yapıya intisap ederken diğer taraftan fütüvve oluşumunu tamamen kontrolü altına alarak hedefleri doğrultusunda kullanma fırsatı yakalamıştır.

Nâsır, 599/1203'te Eyyûbî hükümdarı Melikü'l-Âdil'e hil'atın yanında, Ali b. Abdülcebbâr ve Yusuf el-Ukab ile birlikte fütüvvet seravili de göndermiş; Âdil ve oğulları seravili Ramazan ayında

[72] İbn Bibi, *El-Evami'ü'l-Ala'iyye fi'lumuri'l-ala'iyye (Selçuk-name II)*, çev. Mürsel Öztürk (Ankara: Türkiye Cumhuriyeti Kültür Bakanlığı, 1996), 1/248-252.

[73] Lâmiî Çelebi, *Tercüme-i Nefehâtü'l-Üns* (İstanbul: Dârü't-Tibâatü'l Âmire, 1270), 513, 527; Ahmet Aflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, çev. Tahsin Yazıcı (İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1973), 1/134-135, 153; Çatak, *Şihâbeddin Sühreverdî*, 23-25; Mehmet Fatih Şeker, *Selçuklu Türklerinin İslam Tasavvuru* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011), 384.

[74] Çatak, *Şihâbeddin Sühreverdî*, 23-25; Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi* (İstanbul: Nakışlar Yayınevi, 1984), 470.

[75] Süleyman Uludağ, "Fütüvvet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/259.

[76] Mustafa Cevad, "Mukaddime", *Kitabü'l-Fütüvve*, kitap editörü İbn Ma'mer Bağdadî (Bağdat: Matbaatü Şefik, 1958), 5-62.

[77] İbn Şahinşah, *Muzmar*, 85-86, 177.

[78] Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 21/345; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 41/155.

[79] İbn Şahinşah, *Muzmar*, 85-86, 177.

[80] Cemâleddîn Muhammed İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürûb fi ahhâri benî Eyyûb*, thk. Cemâleddin eş-Şeyyâl (Kahire: Matbaatü'l-Emiriyye, 1957), 4/164-165.

Dımaşk'ta giymişlerdir.^[81] Fütüvvet ile Nâsır'ın çevre beldelerle ilgili siyaseti arasında ilk örnek olduğu anlaşılan bu merasimin, Nâsır'ın Bağdat'ta inşa ettiği Merzubâniye Ribatı'nı Sühreverdi'ye vermesiyle aynı yıl gerçekleşmesi, dikkat çekicidir. Hakikatte onun faaliyetlerinde din ve dünya, iç ve dış ilişkilerinde âdeta mimari bir bütünlük söz konusudur.

Onun devrinde Bağdat fütüvvet grupları “şaşkınlık, azgınlık, bidatlere sapmak, sapıklık” gibi ifadelerle anlatılan hâller içindeydiler.^[82] Şaban 601/Nisan 1205'te Bağdat'ta Şîî ve Sünnî kavgası mahiyetinde, fütüvvet grupları arasında çatışmalar çıkmış ve bu çatışmalar, ancak Halifenin divanı adına Abdüsselam el-Geylânî ile Fütüvvet Şeyhi İbn Abdülcebbâr'ın kayını Yusuf el-Ukab'ın müdahalesiyle yatıştırılabilmiştir.^[83]

Nâsır, 9 Safer 604/Eylül 1207'de Divan Kâtibi Ebû'l-Hasan Muhammed el-Mikdâdî'ye fütüvveti İslâm hukuku ile sınırlayan bir menşur (ferman) yazdırmıştır. Menşurda fütüvvetin aslının Hz. Ali'ye dayandığı ve imamının Halife Nâsır olduğu beyan edildikten sonra fütüvvet mensuplarının kendi aralarında, devletle ve halkla ilişkilerinde eylemlerinin tamamen İslâm hukukuna göre yargılanacağı ilan edilmiştir. Bu mahiyette menşurda İslâm hukukunun kısas gibi hükümleri açıklıkla ifade edilmiştir.

Menşur, fütüvvet reislerine üç şahit huzurunda bir ahitname olarak teslim edilmiş, ondan sapmaları durumunda fütüvvetten atılacakları da vurgulanmıştır. Nitekim receb ayında, fityan gruplarının reislerinden Fahir el-Alevî ile Mukaddimü'l-Cuyûş eş-Şarâbî'nin bir adamı arasındaki bir çekişme ile ilgili olarak 601/1205 olaylarına benzer olaylar çıktığında Vezir İbn Mehdi el-Alevî, kendisine bağlı Fahir'i divana çağırıp şahitler huzurunda fütüvvetten attığını duyurmak zorunda kalmıştır.^[84]

Nâsır, fütüvveti bu şekilde Irak'ta fıkıh dairesine çekip Ehl-i Sünnet çizgisine yaklaştırdıktan sonra 607/1210'da elçisini hükümdarlara göndererek onlardan fütüvvet kasesinden içmelerini ve seravili giymelerini istemiştir.^[85] Makrîzî; Nâsır'ın hükümdarlardan raiyyetlerine de tatbik etmeleri istediğini, fukaha, ümera ve devlet büyüklerinin tamamının fütüvvet kasesinden içip seravil giyme merasiminde bulunduklarını ifade etmiştir.^[86] Böylece fütüvvet ile Hilafet bütünleştirilerek Abbâsî Hilafetine tabi olmanın formu ve gereğine dönüştürülmüştür. Ebû Şâme'nin fütüvvetin çevre hükümdarlara ulaştırılmasıyla ilgili 606/1209-1210 yılı vefatları dahilindeki bir kaydı da fütüvvetin Hilafetle nasıl bütünleştirildiğini gözler önüne sermektedir. Ebû Şâme, söz konusu kayıta “*Fütüvvet ile ilgili emir geldiğinde*” ve fütüvvet elbisesini giydirme anlamında “*şidde (bağlama)*” ifadesini kullanmaktadır.^[87]

Fütüvvet, farklı tarihlerde el-Cezire Eyyûbî Hükümdarları Melikü'l-Eşref, Hama Hükümdarı Melikü'l-Mansur Nasiruddin Muhammed, Haleb Hükümdarı Melikü'z-Zahir'e; Anadolu Selçuklu Sultanı İzzeddin Keykavus'a, Şiraz Atabegi Sa'd'a, Gûr sultanı Şihabüddin'e gönderilmiştir. Alâeddin Keykubad da fütüvvetin gönderildiği sultanlar arasındadır. Fütüvveti ona Şehâbeddin es-Sühreverdi götürmüştür.^[88] Daha önce İbn Bibî'den yaptığımız aktarımda görüldüğü üzere,

[81] Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 22/178; Ebû Şâme, *Zeyli 'ale'r-ravzateyn*, 51.

[82] Fatih Güzel, “Nâsır li-Dinillah'ın Halifeliliği ve Şahsiyetine Genel Bir Bakış”, *İSTEM* 13/1 (Kasım 2016), 39-58.

[83] Cevad, “Mukaddime”, 58-60.

[84] Cevad, “Mukaddime”, 61-67.

[85] İsmail b. Ali b. Muhammed b. Eyyûb Ebû'l-Fidâ, *Târîhu Ebi'l-Fidâ el-muhtasar fî ahbârî'l-beşer*, thk. Mahmud Deyyûb (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 2/206.

[86] Takiyüddin Makrîzî, *es-Sulûk li-ma'rifeti duvel el-mulûk*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 291.

[87] Ebû Şâme, *Zeyli 'ale'r-ravzateyn*, 106.

[88] Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 45/84-85.; Cevad, “Mukaddime”, 67-70; Güzel, “Nâsır li-Dinillah”, 39-58; Çatak, *Şihâbeddin Sühreverdi*, 23-25.

Sühreverdî'nin Keykubad gibi fatih ve büyük bir sultan nezdinde karşılanma düzeyi, sülflüğün Nâsır için ifade ettiği işlevselliği açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

İbnü'l-Furat, fütüvvetin 611/1214-1215'te hükümdarlara ulaştırıldığını ifade ederken Halep Hükümdarı Melikü'l-Zahir b. Selâhaddin'e ulaştırılmasını ayrıntılı aktarmış, Zahir'in hırkayı giydikten sonra devlet büyükleri ile birlikte Sühreverdî'nin önünde oturup ondan Halife Nâsır'ın Rûhu'l-ârifin risalesinden yetmiş hadis okuduğunu ve Nâsır'ın adı her geçtiğinde ayağa kalktığını ifade etmiştir.^[89] Hiç kuşkusuz Sühreverdî'nin saygınlığı söz konusu olmadan üstelik babası ile aralarında çekişmenin bulunduğu bir hükümdarın salt dünyevi ilişkilerle Nâsır'a bu ölçüde saygı duyması söz konusu olamazdı. Nâsır, halifelğe yeniden dünyevi güç kazandırırken sülflük, Nâsır'a manevi bir güç kazandırmış; ikilinin buluşmasından Nâsır, İslâm beldelerinde, Irak'taki öz gücüyle orantılı olmayan bir güç ve heybete ulaşmıştır.

Nâsır, içeride ve dışarıda büyük bir istihbarat ağı kurmuştu. İbn Vâsıl, onun istihbarat ağını âdeta dehşet içinde şu ifadelerle aktarmıştır:

“Onun Irak'ta ve çevre ülkelerde, olayları genelde ve detayda izleyen istihbarat mensupları vardı. Ondandır hiçbir şey gizli kalmazdı. Bunun için halkın yüreğine korku salmıştı. Irak halkı, Halife tarafından haber alınıp ondan dolayı cezalandırılacakları korkusuyla hanımlarıyla dahi bir hususu konuşmaktan çekinirdi. Anlatıldığına göre evinde ziyafet veren Iraklı bir adam, misafirlerinden önce ellerini yıkamış. İstihbarat mensupları, bunu dahi bildirince Halife, adama ‘Evin sahibi için ne kötü edep!’ diye mektup yazmıştır.”^[90]

Zehebî ise Abdullattif el-Bağdadî'den naklen Nâsır'ın istihbarat ağıyla, Irak'ta hatta çevre beldelerde her şeyi aynı anda görüyormuş düşüncesi oluşturduğunu ifade etmiştir. Nâsır, Bağdat'a gelen elçileri dahi gözetmiş ve onların en özel hâllerini yazılı olarak önlerine koymuştur. Zehebî bu hâl karşısında “*Sanırım onun kendisine hizmet eden cinleri vardı.*” demiştir.^[91]

Halife Nâsır'ın özellikle Irak dışında böyle bir istihbaratı oluşturacak başka bir imkânından söz edilemeyeceğine göre, bu istihbaratı toplamakta yine fütüvvet ağlarından istifade etmiş olmalıdır.

3. Nâsır'ın Zihinlerde Bıraktığı İz

İbnü'l-Esîr'e göre Nâsır; sireti çirkin, halkına karşı zalim, devrinde ülkesinin harap olduğu, halkının farklı beldelere dağıldığı, bir gün yaptığını diğer gün değiştiren, Moğol istilasına yol açan biridir. Moğol istilasına yol açmak ise ona günah olarak yeter.^[92]

İbnü'l-Esîr'in Nâsır'la ilgili olumsuz ifadeleri sonraki tarihçiler tarafından da tekrarlanmakla birlikte onlar aynı zamanda onun mahir bir devlet idarecisi olduğunu da kabul etmişlerdir.

Eyyûbî müverrihi İbn Vâsıl, İbnü'l-Esîr'in yazdıklarını paylaşmış ama onu isabetli fikirlere, uyanık bir akla, deha ve siyasi tuzak sahip olduğunu da ifade etmiştir.^[93] 8./14. yüzyıl tarihçisi Zehebî de İbnü'l-Esîr'i atlamamış ama Abdüllatif el-Bağdadî ve onun tarihine zeyl yazan İbn Neccâr gibi tarihçilerin Nâsır'la ilgili olumlu kanaatlerine de yer vermiştir. O, el-Bağdadî'nin “Hilafetin heybetini ihya etti!” sözüyle birlikte Nâsır'ın hadis icazetine sahip olmakla iftihar eden İbn Neccâr'ın “Sultanlar ona boyun eğdi, muhalifler itaati altına girdi, asiler önünde zelil oldu, zalimler kılıcıyla kahroldu... Çin'den Endülü's'e kadar adına hutbe okundu... Ahlakı güzel, yaradılışı latif,

[89] Nâsirüddîn Muhammed İbnü'l-Furât, *Târîhu İbnü'l-Furât*, thk. Hasan Muhammed Şemma (Basra: Matbaatü Haddad, 1967), 5-1/167-168.

[90] İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürûb*, 4/163.

[91] Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 22/195-197.

[92] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 10/352-353.

[93] İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürûb*, 4/158-171.

lisani fasih, şekli mükemmeldi, çağı zamanın gurur kaynağı ve iftihar tacında inciydi.” şeklindeki abartılı ifadelerini de aktarmıştır.

Zehebî'nin aktardığı diğer bir ifade ez-Zâhir el-Kâzrûnî'ye aittir. Ona göre Nâsır, Hilafet devrinin ortalarına doğru makamını terk edip sûfî olmaya niyetlenmiş, yoksulların ribatlarına yönelip sûfilerin giysilerine bürünmüştür. Zehebî'ye göre Nâsır, sonra bu hâli terk etmiştir.^[94]

Zehebî'nin çağdaşı İbn Kesîr (öl. 774/1373), ondan farklı olarak sadece İbnü'l-Esîr'in yargılarını tekrarlamıştır.^[95]

Hodgson (öl. 1968), “Zamanın en iyi tarihçisi İbnü'l-Esîr'in Selâhaddin-i Eyyûbî'nin dehasını anlamadığı gibi, Nâsır'ın zekâsını da anlamamış olması bir şansıdır. Bu yüzden, farklı göstergelerden hareketle resmi yeniden oluşturmaya zorlanıyoruz.” demiştir. Hodgson, Moğol istilası olmasaydı Nâsır'ın başarılı olacağına inanmış, onun buluşturma ve programlama kabiliyetini takdir etmiştir.^[96]

Hartmann'ın da Nâsır'a bakışı olumludur. Alman araştırmacı, onun farklı yapıları bir araya getirme ve yeni bir yapı inşa etme kabiliyetine dikkat çekerken Sühreverdî ile ilişkisini de kabiliyetiyle ilişkilendirmiştir.^[97]

Sonuç

Nâsır-Lidînillâh'ın halifelik döneminde Abbâsîlerin karşılaştığı iç ve dış koşullar birlikte değerlendirildiğinde, onun sûfî çevrelerle ilişkisi konusunda şu tespitlere ulaşılabilir:

Nâsır, sultanların tahakkümü altında bulunan Abbâsî Halifeliğini, sultanları kendi tahakkümü altına alan bir yapıya dönüştürme yönünde etkili bir strateji geliştirmiştir. Onun farklı dinî çevrelerle kurduğu ilişkiler de doğrudan bu stratejiyle bağlantılıdır.

Halife olduktan sonra Nâsır, kendisini Irak'ta güvenceye alacak ve İslâm dünyasına açılmasını sağlayacak iktidar ortaklarına yönelmiştir. Stratejisi için uygun görmediği Hanbelîleri Dârülhilâfe'de zayıflatmış, bunun karşısında Şiîlerin hem merkezi yönetimdeki konumlarını güçlendirmiş hem de toplumsal alanda önlerini açmıştır. Ancak Nâsır ne Şiî'dir ne de amacı Halifeliği Şiîleştirmektir. O, birbirini tamamlayan bir birlik ve genişleme stratejisi geliştirmiştir. Bu stratejinin insan kaynağı tedarikindeki temel yöntemi, muhalif veya endişe verici unsurları devlet hizmetinde buluşturmak ve Halife'nin liderliğinde ortak hedefler doğrultusunda çalıştırmaktır. Nâsır, Şiîleri etkin bir iktidar ortağı hâline getirerek hem onların iktidar dışında biriken enerjilerinden yararlanmış hem de Halifelik karşıtı sürekli protestolarından emin olmayı, ayrıca İran'da Hârizmşahlara karşı müttefik kazanmayı amaçlamış olmalıdır.

Nâsır'ın sûfî çevrelerle kurduğu ilişki de bu çerçevede değerlendirilmelidir. İç politikada Hanbelî-Şiî dengesini gözetirken, dış politikada elde ettiği en stratejik müttefik Eş'arî-Şafiî fakih sûfiler olmuştur. Eyyûbîler ve Anadolu Selçuklu Devleti nezdinde Halifeliğin saygınlığını yeniden inşa ederken, hatta bu devletler üzerinde hegemonya kurmaya çalışırken, Ehl-i Sünnet mensupları açısından Eş'arî-Şafiî fakih sûfilere mezhep üstü bir işlev yüklemiş ve onları bir tür üst yapı konumuna çıkarmıştır.

Devlet-toplum ilişkilerini düzenlerken Nâsır, stratejisi için fütüvvette başka bir destek bulmuştur. Şiîlik ve asayiş olaylarıyla yakından ilişkili olan bu yapıyı bulunduğu zeminden alarak

[94] Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 45/83-93.

[95] Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Kahire: Dârü'l-Hadis, 2006), 13/97.

[96] Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, 2/305-312.

[97] Hartmann, “Nâsır-Lidînillâh”, 32/399-402.

Eş'arî-Şafîî fikhî sūfilikte olduğu gibi mezhep üstü bir nitelik kazandırmıştır. Böylece Irak'ta asayiş sorunlarına yol açan ve protestoların bir ayağı olan yapıyı devlet hizmetine almakla kalmamış, onu dış politikada genişleme stratejisine hizmet edecek bir araç haline de getirmiştir. Bu şekilde büyük bir ustalıkla, toplumsal zemindeki kültürel bir form olan fütüvveti, İslâm medeniyeti temelindeki kitabi/fikhî yapı olan Eş'arî sūfilikle bütünleştirmiş ve fikhî yönü oldukça zayıf olan iki farklı yapıyı aynı strateji doğrultusunda işletebilmiştir.

Nâsır'ın siyasetinde, Irak'ta çatışarak devleti zayıflatan aşırı unsurlar törpülenmiş, enerji ve prestijleriyle devlete hizmet edebilecek durumda olup iktidar dışında kalan yapılar Halife'nin arkasında aynı safta toplanmış veya uyumlu çemberler halinde Dârülhilâfe etrafında konumlanmıştır.

Nâsır'ın Eş'arî fakih sūfilerle ilgili politikası, devletini Zengîler ve Eyyûbîler döneminde Şam ve Mısır'da Haçlılara karşı mücadelenin de katkısıyla büyüyen manevi dalgadan korumayı hedeflediği kadar, onu stratejilerine hizmet eden manevi bir ortağa da kavuşturmuştur. Fütüvvet stratejisi ise onun örgütlenme becerisine hayran bırakan bir örnek oluştururken, onu iç politikada rahatlatmış, dış politikada da geçmişin sorun kaynağı olan malzemeden oldukça etkili bir hegemonya aracı kazandırmıştır.

Dışarıdan bakıldığında Nâsır, Irak'ta Şii; es-Sühreverdî ile ilişkisi nedeniyle Eş'arî-Şafîî sūfî; Rûhu'l-Ârifîn risalesinin icazetlerini dağıtırken ise Ehl-i Sünnet'in dört mezhebine de değer veren bir Sünnî görünümü vermektedir. Gerçekte ise o, bütün tarafları fütüvvetle ilgili fermanında görüldüğü üzere ortak bir hukuk ve strateji etrafında buluşturmaya çalışan, uzun vadeli planlamada maharetli bir halifedir. Ancak Moğol istilası, onun bu maharetinin sonuçlarının ortaya çıkmasına fırsat vermemiştir.

Kaynakça

- Abdulkadir et-Tıl, Ömer Selim. *Mutassavufatü Bağdâd fi karnî's-sadis el-Hicrî, es-sâni aşar el-milâdî*. Ürdün: Dârü'l-Maun, 2009.
- Aflâkî, Ahmet. *Ariflerin Menkıbeleri*. çev. Tahsin Yazıcı. İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1973.
- Ahmed el-Kudehat, Muhammed Abdullah. *el-Hayatü'l-müctema' fi Bağdad fi'l-asrî'l-Abbâsîyi'l-âhîr (575-656/1179-1258)*. Amman: Dârü'l-Beşir, 2005.
- Barthold, W. *İslâm Medeniyeti Tarihi*. çev. M. Fuad Köprülü. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 6. Basım, 1981.
- Blackwell, Wiley. *İslam Tarihi Yeni Bir Yorum*. çev. İsmail Hakkı Yılmaz. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2022.
- Bündârî, Feth b. Ali. *Sene'l-Berkî's-Şâmî*. thk. Fethiye en-Nebravî. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1979.
- Cevad, Mustafa. "Mukaddime". *Kitabü'l-Fütüvve*. kitap editörü İbn Ma'mer Bağdadî. Bağdat: Matbaatü Şefik, 1958.
- Cuma, Ukab Yusuf. "Medresetü'l-Hanabile fi Bağdad ve esriha fi fikri'd-dinî abani'l-asrî's-Selçukî". *Selçuklularda Bilim ve Düşünce Entelektüel Hayat*. ed. Mustafa Demirci. Konya: Selçuklu Belediyesi Yayınları, 2013.
- Çatak, Adem. *Şihâbeddin Sühreverdî Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*. Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 1. Basım, 2012.
- Çelebi, Lâmiî. *Tercüme-i Nefehâtü'l-Üns*. İstanbul: Dârü't-Tıbbâtü'l Âmire, 1270.
- Ebü Şâme, Şihâbüddîn Abdurrahmân. *Terâcimü ricâli'l-karneynî's-sâdis ve's-sâbi' bi'zeyli 'ale'r-ravzateyn*. thk. İbrahim Şemseddin. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Cemâleddin. *el-Muntazam fi tarihi'l-Müluk ve'l-Ümem*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ ve Mustafa Abdülkadir Atâ. 19 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992.
- Ebü'l-Fidâ, İsmail b. Ali b. Muhammed b. Eyyûb. *Târîhu Ebi'l-Fidâ el-muhtasar fi ahbâri'l-beşer*. thk. Mahmud Deyyûb. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Fevzi, Faruk Ömer. *el-Halifetü'd-Dâhiyye Nâsır Li-dinillâh el-Abbâsî*. Bağdat: Dârü's-Şuuni's-sakâfiyye, 1979.
- Gök, Halil İbrahim. *Musul Atabeyliği Zengiler (Musul Kolu 1146-1233)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2013.
- Güzel, Fatih. "Nâsır li-Dinillah'ın Halifeliği ve Şahsiyetine Genel Bir Bakış". *İSTEM* 13/1 (Kasım 2016), 39-58.
- Hartmann, Angelika. "Nâsır-Lidînillâh". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 32/399-402. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006.
- Hodgson, M.G.S. *İslam'ın Serüveni*. çev. Metin Karabaşoğlu. 3 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 3. Basım, 1993.
- Hofer, Nathan. *The Popularisation of Sufism in Ayyubid and Mamluk Egypt 1173-1325*. Edinburg: Edinburgh University Press, 2015.
- İbn Bibi. *El-Evamirü'l-Ala'iyye fi'lumuri'l-ala'iyye (Selçuk-name II)*. çev. Mürsel Öztürk. 2 Cilt. Ankara: Türkiye Cumhuriyeti Kültür Bakanlığı, 1996.
- İbn Hallikân, Şemsüddîn Ahmed. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân*. thk. İhsan Abbas. 7 Cilt. Beyrut: Dârü Sâdr, 1978.

- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 14 Cilt. Kahire: Dârü'l-Hadis, 2006.
- İbn Receb, Abdurrahman b. Ahmed. *ez-Zeyl 'alâ babakâti'l-Ĥanâbile*. thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn. 2 Cilt. Mekke: Mektebetü'l-'ubeykân, 1425H.
- İbn Şahinşah, Muhammed b. Takiyüddin Ömer. *Muzmarü'l-Hakaik ve Sırrü'l-Halâik*. thk. Hasan Habeşî. Kahire: Alemü'l-Kitab, 1981.
- İbn Tağrıberdî, Cemâlüddîn Yûsuf. *en-Nücûmü'z-zâhire fî mülûki Mısır ve'l-Kahire*. thk. Muhammed Şemseddin. 16 Cilt. Kahire: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1992.
- İbn Vâsıl, Cemâlüddîn Muhammed. *Müferricü'l-kürûb fî ahhâri benî Eyyûb*. thk. Cemâleddin eş-Şeyyâl. 6 Cilt. Kahire: Matbaatü'l-Emiriyye, 1957.
- İbnü'l-Esîr, İzzeddin. *el-Kâmil fî't-târîh*. thk. Ebu'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî. 11 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmîyye, 2003.
- İbnü'l-Furât, Nâsirüddîn Muhammed. *Târîhu İbnü'l-Furât*. thk. Hasan Muhammed Şemma. Basra: Matbaatü Haddad, 1967.
- İbnü'l-İmâd, Abdülhay b. Ahmed. *Şezerâtü'z-zeheb*. thk. Abdulkadir Arnavut - Mahmut Arnavut. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986.
- İsfahanî, Muhammed b. Muhammed. *Hurubu Selâhaddin el-Fethü'l-Kussi fî Fethi'l-Kudsi*. Kahire: Dârü'l-Menâr, 2004.
- Laoust, Henri. *İbn Teymiyye'nin Sosyal ve Siyasal Görüşleri Üzerine Bir Deneme*. çev. Yusuf Emiroğlu. 2 Cilt. İstanbul: Memfis Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Makrizî, Takiyüddin. *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-hıtat ve'l-âsâr*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdr, 1370.
- Makrizî, Takiyüddin. *es-Sulûk li-ma'rifeti duvel el-mulûk*. thk. Muhammed Abdulkadir Ata. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmîyye, 1997.
- Mehmet Fatih Şeker. *Selçuklu Türklerinin İslam Tasavvuru*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011.
- Mez, Adam. *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti*. çev. Salih Şaban. İstanbul: İnsan Yayınları, 1. Basım, 2014.
- Muhammed b. Ahmed en-Nesevî. *Sîretü Sultân Celâleddîn-i Mengübertî*. thk. Hafız Ahmed Hamdi. Kahire: Dârü'l-Fikr el-Arabî, 1953.
- Muhammed Receb en-Neccâr. *eş-Şâtır ve'l-Ayyâriyûn*. Kuveyt: İlmü'l-Marife, 1981.
- Ocak, Ahmet. *Selçukluların Dinî Siyaseti*. İstanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı, 2002.
- Özcan, Abdülkadir. "Ayyâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/296. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Rauf, Abbas Hazim. "el-Furûkü'l-Mezhebiyye fî'l-Irak Min Müntasifü'l-Karni'l-Hamis el-Hicrî hatta el-karni's-sâdis el-Hicrî ve mevkufu ulemâ-i din minha". *Meceletü Muarihi'l-Mısırî* 2/45 (2019), 103-119.
- Sevim, Ali - Merçil, Erdoğan. *Selçuklu Devletleri Tarihi: Siyaset, Teşkilat ve Kültür*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1995.
- Sibt İbnü'l-Cevzî, Şemseddin. *Mir'âtü'z-zamân fî târihi'l-a'yân*. thk. İbrahim ez-Zeybek. 23 Cilt. Dimaşk-Hicaz: er-Risâletü'l-Alemîyye, 2013.
- Sübkî, Tâcüddîn. *Tabakâtü's-Şâfi'îyyeti'l-Kübra*. 10 Cilt. Kahire: Matbaatü İsa el-Babî, 1964.
- Şeşen, Ramazan. "Dârülhilâfe". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 8/538-539. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Şeşen, Ramazan. *Salâhaddin Eyyûbi ve Devri*. İstanbul: İSAR, 2000.

- Turan, Osman. *Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi*. İstanbul: Nakışlar Yayınevi, 1984.
- Türkî, Abdülesed b. Abdülmühsin et-. *el-Mezhebü'l-Hanabile Derasetü fi't-Tarihi*. Beyrut: Müessesetü er-Risale, 2002.
- Uludağ, Süleyman. "Fütüvvet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/259-261. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. "Sühreverdî, Şehâbeddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/40-42. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şu'ayb el-Arnâvût - Muhammed Nuaym el-'Arkûsî. 25 Cilt. Beyrut: Al Risâle, 1996.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed. *Târîhu'l-İslâm ve vefayatü'l-meşahir ve'l-a'lam*. thk. Ömer Abdus-selam Tedmurî. 53 Cilt. Beyrut: Dârü'l Kutübi'l-Arabî, 1990.



Dolaylamalı Anlatımların Ontolojik Zemini: Karîne ve Alâka

Muhammed Salih Sürücü

<https://orcid.org/0000-0001-7193-1951>

Dr. Öğr. Üyesi, Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri
Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, Amasya, Türkiye

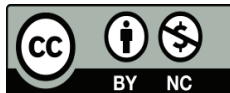
<https://ror.org/00sbx0y13>

muhammed.surucu@amasya.edu.tr

Atıf Bilgisi:	Sürücü, Muhammed Salih. "Dolaylamalı Anlatımların Ontolojik Zemini: Karîne ve Alâka". <i>İslami İlimler Dergisi</i> 41 (Kasım 2025), 351-378. https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1723478 .
Makale Türü:	Araştırma Makalesi
Etik Beyan:	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Bu makale Doç. Dr. Ali Benli danışmanlığında 2023 tarihinde tamamladığımız "Arap Dil Düşüncesinde İstiâre Kavramı ve Belâgat Geleneğinde İstiâre-i Mekniyye Tartışmaları" başlıklı doktora tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır.
Etik Kurul İzni:	Araştırma için herhangi bir etik onay veya bilgilendirilmiş onam gerekmemektedir.
Geliş Tarihi:	20 Haziran 2025
Kabul Tarihi:	26 Eylül 2025
Yayın Tarihi:	30 Kasım 2025
Hakem Sayısı:	Bir İç Hakem – En Az İki Dış Hakem
Değerlendirme:	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Benzerlik Taraması:	Yapıldı - intihal.net
Çıkar Çatışması:	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman:	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Etik Bildirim:	dergiislamiilimler@gmail.com
Lisans:	CC BY-NC 4.0

Öz: Bu makale, mecâz, istiâre ve kinâye gibi dolaylamalı anlatımların vaz'ı (belirlenimi) ve delâletinin ilkesi olarak gördüğümüz karîne ve alâka kavramlarını ontolojik bir zeminde ele almaktadır. Çalışmanın temel problemi, mecâzî ifadelerde anlamın nasıl ortaya çıktığını, lafzın hakikî anlamından başka bir manaya taşınmasında hangi dilsel ve bağlamsal unsurların rol oynadığını açıklamaktır. Makalenin amacı, karîne ve alâka kavramlarını kavramsal ve işlevsel yönleriyle inceleyerek, bu unsurların mecâzî kullanımın hem ortaya çıkışında hem de anlamının tayininde nasıl birer kurucu unsur olarak işlev gördüğünü, diğer deyişle dolaylamalı anlatımların dilsel belirlenimleri (vaz') ve manaya delâletlerinin ilkesi konumunda olduklarını ortaya koymaktır. Çalışma, mecâzın sadece estetik bir ifade biçimi değil, aynı zamanda anlamın inşasında sistematik bir araç olduğunu da göstermeyi hedeflemektedir. Literatürde, karînenin mecâzın tanımına dâhil edilip edilmemesi meselesi uzun süredir tartışılmakta; belâgat ve fıkıh usûlü disiplinleri arasında bu konuda ciddi görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Bu bağlamda çalışma, söz konusu teorik boşluğun giderilmesine ve mecâzın mahiyetinin daha net kavramsallaştırılmasına katkı sunmaktadır. Nitel bir yöntem benimsenen çalışmada klasik belâgat ve usul metinleri taranarak, karîne ve alâkanın türleri, işlevleri ve mecâzla ilişkileri analitik bir şekilde incelenmiştir. Kavramlar, örnek metinler üzerinden somutlaştırılarak açıklanmıştır. Elde edilen bulgular, karîne-i mâni'anın yalnızca mecâzın hakikî anlamdan ayrışmasını sağlayan bir unsur değil, aynı zamanda anlamı tayin eden bir unsur olduğunu ortaya koymaktadır. Alâka ise, lafzın mecâzî manada kullanılmasını mümkün kılan mantıksal ve bağlamsal bağlantıyı temsil etmektedir. Sonuç olarak, karîne ve alâka, mecâzın hem teorik hem de pratik düzeyde anlaşılmasında aslî belirleyicilerdir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgatı, Dolaylamalı anlatım, Mecâz, Kinâye, Vaz', Delâlet, Karîne, Alâka.



The Ontological Basis of Periphrastic Expression: Contextual Inference (Qarîna) and Semantic Relation (‘Alâqa)

Muhammed Salih Sürücü

<https://orcid.org/0000-0001-7193-1951>

Ass. Prof., Amasya University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Division of Arabic Language and Rhetoric, Amasya, Türkiye

<https://ror.org/00sbx0y13>

muhammed.surucu@amasya.edu.tr

Citation:	Sürücü, Muhammed Salih. "The Ontological Basis of Periphrastic Expression: Contextual Inference (Qarîna) and Semantic Relation (‘Alâqa)". <i>İslami İlimler Dergisi</i> 41 (November 2025), 351-378. https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1723478 .
Article Type:	Research Article
Ethical Statement:	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited. This article is based on the doctoral dissertation titled "The Concept of Isti‘ārah in Arabic Linguistic Thought and Debates on Isti‘ārah al-Makniyyah in the Rhetorical Tradition," completed in 2023 under the supervision of Assoc. Prof. Dr. Ali Benli.
Ethics committee approval:	The research does not need any ethical approvals or informed consent.
Date of submission:	20 June 2025
Date of acceptance:	26 September 2025
Date of publication:	30 November 2025
Reviewers:	One Internal & At Least Two External Reviewers
Review:	Double-blind
Plagiarism checks:	Yes- intihal.net
Conflicts of Interest:	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
Grant Support:	No funds, grants, or other support was received.
Complaints:	dergiislamiilimler@gmail.com
License:	CC BY-NC 4.0

Abstract: This article addresses the concepts of *qarînah* (contextual indication) and *‘alâqa* (semantic relation) within an ontological framework. These are fundamental principles for the determination (*wad’*) and signification (*dalâlah*) of indirect expressions such as trope (*majâz*), metaphor (*isti‘āra*), and metonymy (*kināya*). The study’s primary problem is to elucidate how meaning emerges in figurative expressions and which linguistic and contextual elements transfer a lexeme beyond its literal (*ḥaqīqī*) meaning. The article aims to examine *karîna* and *‘alâqah* conceptually and functionally, demonstrating how these elements serve as constitutive factors in both the emergence of figurative usage and the determination of its meaning. In other words, it explores how they function as the linguistic determinants (*wad’*) and principles of signification (*dalâlah*) for indirect expressions. The study also seeks to show that figurative language (*majâz*) is not merely an aesthetic form of expression but a systematic tool in the construction of meaning. The inclusion of *qarînah* in the definition of *majâz* has been a subject of longstanding debate in the literature, with significant disagreements between the disciplines of rhetoric (*balāgha*) and Islamic legal theory (*fiqh uşûl*). Within this context, the article helps fill this theoretical gap by offering a clearer conceptualization of the nature of *majâz*. Employing a qualitative methodology, this study analytically examines classical rhetorical and *uşûl* texts to investigate the types, functions, and relationships of *qarînah* and *‘alâqah* with figurative language. The concepts are clarified through illustrative textual examples. The findings reveal that *qarînah* is not only an element that allows an expression to depart from its literal meaning but is also a determinant of the meaning itself. Meanwhile, *‘alâqah* represents the logical and contextual connection that makes the figurative use of the lexeme possible. In conclusion, *qarînah* and *‘alâqah* are fundamental determinants for understanding *majâz* both theoretically and practically.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Indirect Expression, Trope (*Majâz*), Metonymy (*Kināya*), Determination (*Wad’*), Signification (*Dalâlah*), Contextual Inference (*Qarînah*), Semantic Relation (*‘Alâqah*).

Giriş

Bu çalışma, klasik belâgat düşüncesi bağlamında şekillenen ve hem kuramsal düzeyde hem de tartışmalı mahiyetiyle dikkat çeken bir kavram alanını ele almaktadır. Özünde bir kavram incelemesi olan bu araştırma, hakikî ve mecâzî kullanımlar etrafında gelişen dilsel temsiliyetin, özellikle dolaylamalı anlatım biçimlerinin (mecâz, istiâre, kinâye) dayandığı ontolojik zemini ve düşünsel arka planı felsefî bir bakışla değerlendirmeyi hedeflemektedir.

Klasik dil teorilerinde, doğrudan anlatıma tekabül eden hakikî kullanımın delâleti, oldukça ayrıntılı biçimde ele alınmış; kelimelerin, vaz' (ilk anlam tayini) süreçlerinden delâlet şekillerine kadar olan boyutları gramer ve mantık ekseninde teorize edilmiştir. Bu çerçevede dilin temel unsurları olan isim, fiil ve harflerin anlam yükleme biçimleri, gösteren (dâl) ile gösterilen (medlûl) arasındaki ilişki açısından sistematik şekilde ortaya konmuştur. Ancak dilin yalnızca yapısal değil, aynı zamanda bağlamsal ve niyet merkezli yönünü de hesaba katan daha derinlikli bir anlam katmanının varlığı, tartışmaları başka bir düzleme taşımıştır.

Bu noktada, Abdülkâhir el-Cürçânî'nin (öl. 471/1078-1079) "ma'nâ'l-ma'nâ" (anlamın anlamı) olarak kavramlaştırdığı,^[1] dilin literal sınırlarının ötesine geçen ve bağlamla şekillenen ikincil anlamlar sahası öne çıkmaktadır. Gramerin dar sınırlarının dışında kalan bu mecâzî alan, özellikle Sa'duddîn et-Teftâzânî (öl. 792/1390) ile Seyyid Şerîf el-Cürçânî (öl. 816/1413) arasında cereyan eden ve dilin mahiyetine dair felsefî kabullerin açıkça ortaya konduğu tartışmalara zemin hazırlamıştır.^[2] Her ne kadar bu tartışmaların tamamına değinmek çalışmamızın kapsamı dışında kalsa da, bu nazarî müzakerelerden çıkarılacak temel sonuç, dolaylamalı anlatımların delâlet ilkelerinin sabit ve evrensel değil, kullanıma, bağlama ve kültürel kodlara göre değişkenlik gösterdiği

Bu bağlamda, mecâz ve kinâye gibi dolaylamalı anlatım türlerinde "vaz'" ve "delâlet"in neye göre belirleneceği sorusu, dilin yalnızca mantıksal bir yapı değil, aynı zamanda toplumsal bir uzlaş, bir niyet bildirimi ve hatta bir dünya görüşü taşıyıcısı olduğu fikriyle birlikte ele alınmalıdır. Bu bağlamda çalışmamız, Teftâzânî'nin yaklaşımına yakın bir çizgide durarak, dolaylamalı anlatımları keyfiliğin ötesinde belirli bir ilkeye bağlamayı önermektedir. Bu ilke, bir yandan dilin kullanım merkezli doğasını, diğer yandan ise anlamın oluşumunda belirleyici rol oynayan bağlam, örf, niyet ve zihinsel çağrışım gibi unsurları hesaba katmakla mümkün olacaktır. Dolayısıyla bu çalışma, dolaylamalı anlatımları yalnızca estetik bir süsleme değil, dilin anlam üretme potansiyelinin temel göstergelerinden biri olarak ele almakta; onların dil felsefesi açısından kurucu nitelik taşıyan yönlerini açığa çıkarmayı hedeflemektedir.

Klasik Arap belâgat düşüncesinde dolaylamalı anlatımlar her zaman merkezi bir araştırma alanı olmuştur. Bu tür ifadelerin hem anlamın inşasındaki rolü hem de sözün estetik ve etkileyici biçimde sunulmasına katkısı, mecâzın hem dil felsefesi hem de edebiyat teorisi açısından vazgeçilmez bir unsur olmasına neden olmuştur. Ancak mecâzın anlaşılabilir ve geçerli bir ifade biçimi haline gelmesini sağlayan temel unsurların neler olduğu konusu, tarihsel süreçte farklı disiplinlerce farklı şekillerde ele alınmıştır. Bu çerçevede özellikle karîne ve alâka kavramları, mecâzın oluşumu ve anlamlandırılması bağlamında teorik olarak oldukça önemli bir yere sahiptir.

Bu makalenin temel problemi, mecâzî ifadenin hangi esaslara göre kurulabildiği, hakikî anlamdan mecâzî anlama geçişin hangi zihinsel, dilsel ve bağlamsal mekanizmalarla mümkün kılındığı sorusudur. Bu bağlamda, *karîne* ve *alâka* kavramları, sadece anlamı tayin eden yardımcı unsurlar değil, mecâzın kurucu ve belirleyici öğeleri olarak ele alınmaktadır. Söz konusu geçişin

[1] Abdülkâhîr Cürçânî, *Delâilü'l-i'câz*, thk. Mahmud Muhammed Şâkir (Kâhire-Cidde: Matbaatü'l-Medenî-Dâru'l-Medenî, 1992), 262, 263.

[2] Klasik belâgat düşüncesinde mecâzın vaz'iliğine dair yaklaşımların toplu bir dökümü için bk. Abdullah Yıldırım, "Vaz İlmi", *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler*, ed. İsmail Güler (İstanbul: İsam Yayınları, 2015), 494-501.

sadece bağlamın sağladığı pragmatik imkânlarla değil, dilin iç sistematigine bağlı olarak işlediği ve belirli kurallara dayandığı iddiası, bu çalışmanın temel savlarından birini oluşturmaktadır.

Klasik kaynaklarda, özellikle belâgat ve fıkıh usûlü literatürlerinde *karîne* ve *alâka* kavramlarının tanımı, kapsamı ve işlevi bakımından farklı bakış açıları bulunmaktadır. Örneğin Fahreddîn Râzî (öl. 606/1210)^[3] ve Teftâzânî^[4] gibi müellifler, *karîne-i mâni'*ayı mecâzın tanımı içerisinde yer alan aslî bir unsur olarak değerlendirirken; birçok fıkıh usulcüsü *karîneyi* mecâzın sadece anlaşılmasını sağlayan hâricî bir şart olarak kabul eder.^[5] Benzer şekilde *alâka* da mecâzın hakikî anlamdan farklı bir manada kullanılabilmesini sağlayan semantik ve zihinsel bir bağ olarak tanımlanır^[6]; ancak bu bağın mahiyeti, kaynağı ve delâlet gücü üzerinde uzlaşa bulunmamaktadır.

Bu çalışmanın amacı, yukarıda özetlenen teorik çerçevede *karîne* ve *alâka* kavramlarını hem kavramsal hem de işlevsel boyutlarıyla ele almak ve bu kavramların mecâzî anlatımın ortaya çıkışındaki kurucu rollerini ortaya koymaktır. Bu bağlamda, mecâzın yalnızca edebî bir süsleme unsuru değil, aynı zamanda anlamın üretildiği sistematik bir dilsel yapı olduğunu ortaya koymak hedeflenmektedir.

Makale, klasik belâgat ve usul metinleri üzerinden yürütülen nitel bir analizle, ilgili kavramların türlerini, fonksiyonlarını ve birbirleriyle olan ilişkilerini örneklerle birlikte incelemekte; böylece mecâzın hem teorik zeminini hem de uygulama biçimlerini daha net biçimde kavramsallaştırmayı amaçlamaktadır.

Bu çalışmanın kuramsal çerçevesi, klasik Arap belâgatı ve fıkıh usûlü literatüründe mecâzın oluşumunu açıklayan teoriler üzerine inşa edilmiştir. Mecâz, lafzın hakikî anlamından başka bir anlama *alâka* aracılığıyla geçmesi ve bu geçişin *karîne-i mâni'*a vasıtasıyla hakikî anlamdan ayrıştırılması ile mümkündür. Bu bağlamda, *karîne* ve *alâka*, mecâzın dilsel olarak mümkün kılınmasının temel şartlarıdır.

Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî (öl. 626/1229), Hatîb el-Kazvînî (öl. 739/1338) ve Teftâzânî gibi belâgat âlimleri, mecâzı *vaz'* kavramı çerçevesinde değerlendirerek *karîneyi* mecâzın mahiyetine dâhil ederken; fıkıh usulcüleri, özellikle de Hanefî geleneğe mensup âlimler, *karîneyi* mecâzın anlaşılmasında etkili olan dışsal bir unsur olarak kabul etmişlerdir. Bu ayrım, yalnızca teorik bir farklılık olmayıp, mecâzın dilsel statüsü, delâlet türü ve anlamın tayin süreci açısından ciddi sonuçlar doğurmaktadır. Ayrıca *alâka*, lafzın yeni bir anlamda kullanılmasını sağlayan, mecâzın "meşruiyet illeti" olarak işlev gören bir ölçüt olarak kabul edilmektedir. Sebep-sonuç, parça-bütün ve müşâbehet gibi mantıksal ve semantik ilişkiler üzerine kurulan alâkalar, mecâzın sınıflandırılmasında da belirleyici olmaktadır. Bu yönüyle çalışmada, belâgat teorisinin kurucu ilkeleri olan *vaz'*, *delâlet*, *karîne* ve *alâka* kavramları arasındaki ilişkiler ontolojik bir zeminde yeniden ele alınmaktadır.

Karîne ve alâka kavramları üzerine yapılan çalışmalar genellikle belâgat, mantık ve fıkıh usûlü disiplinleri çerçevesinde şekillenmiştir. Fahreddîn Râzî ve Sekkâkî, *karîneyi* mecâzın tanımı içinde ele alırken, özellikle Teftâzânî, *karîneyi* *nev'î vaz'* kapsamında değerlendirerek mecâzın dil içi meşruiyetini bu kaideye dayandırmıştır. Kazvînî, mecâzın türlerini alâka esasına göre sınıflandırmış; müşâbehet ile kurulan mecâzları istiâre, diğer ilişkilerle kurulanları ise mecâz-ı mürsel olarak adlandırmıştır.

[3] Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, thk. Taha Cabir Feyyâz (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 1/328-332; Râzî, *Nihâyetü'l-i'câz fi dirâyeti'l-i'câz*, thk. Nasrullah Hacımüftüoğlu (Beyrut: Dâru Sâdır, 2004), 87-88.

[4] Sa'düddîn et-Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh ale't-Tavdîh* (Mısır: Mektebet-ü Subeyh, ts.), 1/79-80.

[5] Şehabeddîn el-Karâfî, *Nefâisü'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz (b.y.: Mektebet-ü Nizâr, 1995) 2/919; Bedreddîn ez-Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîf* (Amman: Dâru'l-Kütübî, 1994), 3/59-60.

[6] Abdülkâhîr Cürçânî, *Esrârü'l-belâga*, thk. Mahmud Muhammed Şakir (Kahire-Cidde: Matbaatü'l-Medenî-Dâru'l-Medenî, ts.), 395, 397, 402.; Râzî, *el-Mahsûl*, 1/328.

Öte yandan fıkıh usûlü literatüründe, karîne-i mâni'a genellikle lafzın hakikî anlamdan mecâzî manaya yönelmesini sağlayan bağlamsal bir unsur olarak değerlendirilmiştir.^[7] Bu disiplin, karîneyi anlamın sabitliği ve delil oluşu açısından daha temkinli bir şekilde ele almakta, mecâzın delâlet gücünü sınırlandırıcı yaklaşımlar sergilemektedir.

Bu araştırma, nitel bir yöntemle yürütülmüş olup, klasik Arap belâgatı ve usûl-i fıkıh metnlerinin kavramsal analizi esas alınmıştır. Metin odaklı çözümlemede özellikle Fahreddîn Râzî, Sekkâkî, Kazvînî, Teftâzânî, Seyyid Şerîf Cürcânî ve Mahmûd el-Antâkî (öl. 1160/1747) gibi klasik otoritelerin görüşleri incelenmiş; *karîne* ve *alâka* kavramlarına dair tarif, tasnif ve tartışmalar karşılaştırmalı olarak analiz edilmiştir.

Ayrıca örnek cümleler üzerinden kavramların işlevselliği açıklanarak, teori ile uygulama arasında köprü kurulmuştur. Bu yöntemle çalışmanın hem kuramsal zeminini güçlendirmek hem de kavramsal belirsizlikleri gidermek hedeflenmiştir. Analitik yaklaşım çerçevesinde, mecâzın oluşum sürecine dair kavramların birbiriyle olan ilişkileri açık biçimde ortaya konulmuş; kavramların sınırları ve geçişlilikleri sorgulanmıştır.

1. Karîne

1.1. Disiplinler arası bir kavram olarak karîne

Karîne, nahiv, belâgat, fıkıh usulü, tefsir, arûz, mantık ve vaz' gibi birçok ilim tarafından kullanılan disiplinler arası bir kavramdır. En genel manasıyla karîne, kastedilen manaya (maksûd) ulaşmada işlev gören delil, bir varlığı/nesneyi/manayı gösteren ipucu (emâre) ve manayı belirleyip tayin eden ölçüt (kıstâs) manalarına gelir. Özel anlamıyla ise; a) irabın manayı tayinde yetersiz kaldığı durumlarda fail ile mefulü birbirinden ayıran bir kıstas;^[8] b) fâsılalarla biten cümlede bir seci' türü;^[9] c) iki öncülün birinin diğeriyle icab-selb ve küllîlik-cüzîlik açısından ilintilendirildiği bir kıyas;^[10] d) müphem lafızları belirleyen bir tayin edici;^[11] e) muhtemel anlamlar arasında kastedilen manayı zabteden bir unsur ve f) duruma kesinlik kazandıran, müphem bir manayı açık hale getiren (isbât) ve mütekellimin maksadını açığa çıkarmak için kullanılan bir delildir.^[12] Tüm bu farklı kullanımlara rağmen karîne lafzı zikredildiğinde ilk olarak belâgat ilmindeki kullanımıyla; lafzî ve mânevî (hâlî/aklî) olmak üzere kastedilen manaya götüren ya da sözün kullanıldığı mananın dışındaki bir manaya delâlet ettiğini gösteren bir ipucu akla gelmektedir.^[13]

Müşahede edildiği üzere karîne kavramı pek çok ilmi disiplin içerisinde, özellikle de anlamın tayininde, belirleyici bir işlev üstlenmektedir. Söz konusu ilimler içerisinde bilhassa fıkıh usulünde karîne olgusu kapsamlı şekilde incelenmiş ve çeşitli açılardan lafzî, hâlî, şerî, örfî, aklî, sem'î, katî ve zannî gibi kısımlara ayrılmıştır.^[14] Ancak karînenin mecâz ile, dolayısıyla belâgat ilmi ile olan irtibatı diğer disiplinlerle kıyaslandığında çok daha güçlü ve yapısal bir mahiyet arz eder. Nitekim ileride ayrıntılı biçimde ele alınacağı üzere, karîne temelde mecâzî anlamın varlık şartı ve lafzın hakikî anlamından mecâzî anlama geçişin semantik zemini olarak değerlendirilmiştir.

[7] Karâfî, *Nefâisü'l-usûl*, 2/919.

[8] İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufasssal*, thk. Emîl Bedî Ya'kûb (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 1/197.

[9] Tehânevî, *Keşşâf-ı ıstılahâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*, thk. Ali Dehruç (Beyrut: Mektebet-u Lübnan Nâşirûn, 1996) 2/1315.

[10] Tehânevî, *Keşşâf*, 2/1315.

[11] Eğinli Muhammed Rahmi, *Vaz' İlminin Temel Meseleleri: el-Ucâletür'-Rahmiyye fî Şerhi'r-Risâleti'l-Vaz'iyye*, çev. Muhammed Salih Sürücü (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2024), 193-195.

[12] İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1966), 5/354.

[13] Seyyid Şerîf Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, thk. Heyet (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 174; Tehânevî, *Keşşâf*, 2/1315.

[14] Râzî, *el-Mahsûl*, 6/22; eKarâfî, *Nefâisü'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl*, 9/3803, 3828; Safiyyüddîn el-Urmevî, *Nihâyetü'l-vusûl fî dirâyeti'l-usûl*, thk. Salih b. Süleyman el-Yûsuf- Sa'd b. Sâlim es-Suveyh (Mekke: el-Mektebetü't-Ricâriyye, 1996), 8/3826.

1.2. Dil ilimlerinde karîne

Dilde, müşterek ve mecâz türü lafızların manalarına tayini için başvurulmuş iki temel karîne türünden söz edilir: Karîne-i mu'ayyine ve karîne-i mâni'a (sârife/muhassıla). Bu iki türden ilki, lafzın taşıdığı muhtemel anlamlar arasında birini tayin eden; ikincisi ise lafzı zâhirî veya aslî anlamından başka bir anlama yönlendiren karîneleri ifade eder.^[15] Bununla birlikte, *mâni'a* ve *mu'ayyine* ayrımı göz ardı edilerek daha genel bir kullanım benimsenirse, karîne kavramı dilde iki temel anlamda dikkate alınır:

Karîne-i muayyine; vaz'dan bağımsız biçimde kastedilen manayı açıklayan, yani dilsel belirleme aracılığı olmadan aklî bir delâletle kastedilen mananın kendisini gösteren şeydir.^[16] Karîne-i mâni'a ise; lafzın vaz' yoluyla yüklendiği hakikî (asıl) anlamı kastetmeye mâni olan, muhatabı bu anlamdan uzaklaştırıp mecâzî manaya yönlendiren bağlamsal unsurdur. Bu tür karîne, bir yandan aslî anlamın kullanımını engelleyen (mâni'a), diğer yandan mecâzî anlamın tercihinin zemin hazırlayan yönlendirici(sârife) bir delildir.

Karîne kavramının birinci anlamı, hem müşterek hem de mecâz lafızlar için geçerli olan genel bir işaret veya belirleyici unsur niteliğindedir. Buna karşılık ikinci anlamı, yalnızca mecâz lafızlara özgüdür. Daha açık ifadeyle karîne, dilde mutlak biçimde kullanıldığında bu iki anlamı da içerebilir; ancak "mu'ayyine" veya "mâni'a" gibi niteleyici ifadelerle birlikte kullanıldığında durum farklılaşır: "Mu'ayyine" ya da "mâni'a" olarak nitelendirilen karînelerin ilki (mu'ayyine), müşterek, müphem ve mecâz lafızlarda geçerli olabilirken; ikincisi (mâni'a) sadece mecâz lafızlara özgüdür.^[17] Bu iki tür karînenin her biri, bulundukları bağlama göre ikiye ayrılır: Eğer karîne doğrudan söz içerisinde (lafız düzeyinde) yer alıyorsa "lafzî", söz dışı bağlamdan (mesela durum veya halden) anlaşılıyorsa "mânevî" olarak nitelendirilir.

Mecâz lafızların anlam kazanımı esasen karîne-i mâni'a sayesinde gerçekleştiğinden, incelememizin merkezine bu karîne türünü yerleştireceğiz. Bununla birlikte, ikinci tür karînenin de mecâz anlamın oluşumuna katkı sağladığını düşündüğümüzden, karîne-i mâni'a ile karîne-i mu'ayyine arasındaki farkları ve bunların çeşitli türlerini birlikte ele alacağız. Bu yaklaşımın, müşterek ve mecâz lafız türlerinin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacağı kanaatindeyiz. Devamında, mecâz lafzın anlamını belirleme sürecinde karîne-i mâni'anın üstlendiği işlevleri inceleyecek; özellikle mecâzî anlamı belirleyen bu karînenin, dilsel delâletin temel ilkesi olan vaz' kavramıyla ilişkisini açıklığa kavuşturacağız. Ardından, anlamın tayininde karînenin mecâzla olan ilişkisini ele alarak, karînenin mecâzın bir şartı mı yoksa ayrılmaz bir parçası mı olduğu sorusuna değineceğiz. Son olarak da çeşitli karîne örneklerine yer vererek konuyu tamamlayacağız.

1.1.1. Karîne-i mu'ayyine

Öncelikle, müşterek ve müphem^[18] lafızların anlamlarının belirlenmesinde etkili olan karîne-i mu'ayyine üzerinde durmak yerinde olacaktır. Müşterek lafız, tek bir kelimenin aynı anda birden fazla hakikî anlama delâlet etmesidir.^[19] Bu türden lafızların çok anlamlılığı, mecâz veya menkûl lafızlardakinden farklı bir gerekçeye dayanır. Zira müşterek lafızlarda yer alan her bir anlam, lafzın ilk vaz'ında doğrudan tayin edilen, yani aslen o lafza ait olan hakikî anlamlardır.

[15] İsmâüddîn el-İsferâyînî, *Şerhu'l-İsâm li'r-Risâleti's-Semerkandî fi'l-isti'ârat*, thk. Adnan Ömer el-Hatîb (Dimaşk: Dâru't-Takvâ, 2006), 57; Eğîni, *el-Ucâletü'r-Rahmiyye*, 141-143; Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât*, thk. Adnan Derviş-Muhammed el-Misrî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.) 734.

[16] İsmâüddîn, *Şerhu'l-İsâm li'r-Risâleti's-Semerkandî fi'l-isti'ârat*, 57; Eğîni, *el-Ucâletü'r-Rahmiyye*, 141-143.

[17] Eğîni, *el-Ucâletü'r-Rahmiyye*, 229-231.

[18] Manalarına karîne ile delâletle müşterek ile müphem lafızlar birleşse de aralarındaki fark müphemün icmâlen mülâhaza edilen cüzî anlamların her biri karşısında tek seferde ve husûsî olarak vaz' edilmesidir. Bk. Tehânevî, *Keşşâf*, 2/1547.

[19] Tehânevî, *Keşşâf*, 2/1547.

Müşterek lafızlar çeşitli şekillerde ortaya çıkabilir: Bir vâzı' (isim koyucu), aynı lafzı farklı zamanlarda iki ayrı anlam için belirlemiş olabilir; yahut aynı lafız, farklı toplumlarda farklı anlamlarla kullanılmak üzere tayin edilmiş olabilir. Bu gibi sebeplerle ortaya çıkan müşterek lafızlar, dilde oldukça yaygındır. Bu tür bir lafız bir cümlede yer aldığı anda, mütekellimden, lafzın işaret ettiği muhtemel anlamlardan hangisini kastettiğini tayin etmesi beklenir. Örneğin, "el-'ayn" kelimesi; göz, pınar, casus ve kıymetli maden gibi birbirinden farklı anlamlarda kullanılır. Bu anlamların her biri, lafzın hakikî delâlet sahasına dâhildir. Ancak bu anlamlardan hangisinin kastedildiğinin anlaşılabilmesi için, her biriyle birlikte ayrı bir karînenin bulunması gerekir. Çünkü her ne kadar lafzın anlam tayini başlangıçta vaz' yoluyla gerçekleşmiş olsa da, lafız tek bir anlama delâlet etmediği sürece, anlamın anlaşılması kendiliğinden gerçekleşmez; muhatabın zihni, lafızdan doğrudan doğruya belirli bir anlama ulaşamaz. Diğer bir deyişle ilgili lafzın söz konusu anlamlardan her birine delâleti eşittir. Bu eşitliğin bozulup mütekellimin kastettiği mananın anlaşılması ancak karîne ile gerçekleşir. Bu nedenle, örneğin "el-'ayn" lafzının yer aldığı bir cümlede, mütekellimin hangi anlamı kastettiğini belirleyebilmesi için, ya doğrudan lafzın içinde bulunan bir lafzî karîne, ya da bağlamdan veya durumdan anlaşılan mânevî (aklî ya da hâlî) bir karînenin bulunması zorunludur.

Müphem lafızlara gelince; bunlarla, anlamları vaz' itibarıyla genel olmakla birlikte kullanım anında özel bir varlığı ifade eden, yani şahsî vaz'ın alt kategorilerinden "genel vaz' özel mevzû'un leh" ile vaz'a konu olan zamir, işaret ismi, ilgi zamiri ve harf gibi lafız türleri kastedilir.^[20] Bu tür lafızların vaz'ı, söz konusu lafzın kapsamına giren her bir cüz'îyi, o lafzın temsil ettiği küllî bir mefhum aracılığıyla icmâlî (toplu) biçimde tasavvur etmek ve ardından her bir cüz'î karşısında bu lafzı hususî biçimde tek tek tayin etmek suretiyle gerçekleşir. Örneğin, "ben" zahirinin kapsamına giren her bir birey, "mütekellim" (konuşan) anlamındaki küllî bir kavram çerçevesinde düşünülür ve bu zamir, ilgili konuşma bağlamında o küllî kavrama dahil herhangi bir bireyi işaret etmek üzere özel olarak tayin edilir. Bu türden lafızlar, dış dünyada birden fazla varlığa yüklenebilir. Mesela "bu" anlamındaki işaret ismi, "kendisine işaret edilen varlık veya nesne" (müşârun ileyh) için kullanılabilir. Ancak bu lafız bir cümlede yer aldığı anda, onun hangi varlığı kastettiğini tespit edebilmek için mutlaka bir karînenin bulunması gerekir. Her bir müphem lafız türü, kendisine özgü bir karîne-i mu'ayyineye sahiptir. Örneğin "ben" ve "sen" zamirleriyle kastedilen kişi, konuşma esnasında mütekellim ve muhatap konumunda bulunan şahıslar üzerinden belirlenir. İşaret isimleri genellikle elle gösterme gibi duysal (hissî) bir karîne aracılığıyla anlam kazanırken; ilgi zamirleri ise cümledeki bağlamdan hareketle, yani aklî bir karîne yoluyla delâlette bulunurlar.^[21] Bu tür karînelerin her biri, kullanıldığı bağlamda hangi anlamın kastedildiğini tayin ettiği için karîne-i mu'ayyine olarak adlandırılır.

Sonuç olarak, karîne-i mu'ayyine, birden fazla anlama vaz' edilmiş (müşterek) ya da genel bir vaz' ile icmâlî olarak birçok tikele (cüz'îye) tayin edilen lafızlardan (müphem), kullanım anında hangisinin kastedildiğini belirleyen unsurdur. Bu yönüyle karîne-i mu'ayyine, karîne-i mâni'adan farklıdır; çünkü o, lafzın vaz' neticesinde kazandığı delâletin gerçekleşmesini sağlayan bir unsur olarak işlev görür. Başka bir ifadeyle, bir lafzın tayin edildiği anlamı ifade edebilmesi -yani o anlama delâlet etmesi- karîne-i mu'ayyinenin varlığına bağlıdır (لِلدَّلَاةِ الْمُفِيدَةِ).^[22] Karîne-i mu'ayyine, yalnızca müşterek ve müphem lafızlarda değil; aynı zamanda lâmu'l-ahdiyye ile marifelik

[20] Konu hakkında detaylı bilgi için bk. Yıldırım, "Vaz İlmi", 449-460; Eğîni, *el-Ucâletür'-Rahmiyye*, 176-206; Fahrettin Arı, *Müphem Lafızların Vaz'ı Bağlamında Dil ve Gerçeklik İlişkileri* (İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Lisans Tezi, 2020).

[21] Adudüddîn el-Îcî, *er-Risâletü'l-vaz'îyye* (İstanbul: Safa ve Enver Matbaası, 1311), 79.

[22] Alâüddîn el-Merdâvî, *et-Tahbîr şerhu't-Tahrîr*, thk. Abdurrahman el-Cibrîn-Ivaz el-Karnî-Ahmed es-Serrâh (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2000), 6/2884.

kazanmış isimlerde, fiillerde ve umum-husus anlamı taşıyan lafızlarda da anlamın tayininde belirleyici rol oynar. Lâmu'l-ahdiyye ile belirli hâle gelen isimlerde karîne, ya söz konusu cümleden önce geçen bir kelimeye (sebku'l-ma'hûd) işaret eder, ya da muhatabın zihninde o ifadeye dair önceden mevcut olan bilgiye (karîne-i hâriciyye) dayanır. Fiillerde ise anlamın belirlenmesinde karîne işlevi gören unsur, fiilin muayyen failidir.^[23]

1.1.2. Kârîne-i mâni'a

Karîne-i mâni'a dışındaki karîneler, birden fazla lafız türü için geçerlidir. Müsterek ve müphem lafızlarda olduğu gibi karîne-i mu'ayyine, iki ya da daha fazla anlamın, mütekellimin kastettiği manaya nispetin eşit olduğu durumlarda söz konusudur.^[24] Buna karşılık, karîne-i mâni'a yalnızca mecâz lafızlar için geçerlidir. Zira bu tür karîne, alâka ile birlikte mecâzın temel rükünlerinden birini teşkil eder. Belâgat ilminde, karîne terimiyle genellikle bu özel tür olan karîne-i mâni'a kastedilir.

Karîne-i mâni'a, lafzın vaz'edildiği hakikî anlamın kastedilmesine mâni olan ve muhatabı, söz konusu lafzın mevzû'un lehi dışında bir anlama yönlendiren bir işaret, yani emaredir. Bu karîne, lafzî (mekâliyye/dil içi) olabileceği gibi manevî (hâliyye/dil dışı) de olabilir; birincisi dil içi unsurlardan, ikincisi ise bağlamsal veya dışsal unsurlardan kaynaklanır. Başka bir ifadeyle, karîne, muhatabı mütekellimin mecâzî anlamı kastettiğine götüren bir ipucu^[25] ya da zihni, lafzın vaz'î (lugat) anlamından mecâzî (isti'mal) olana yönlendiren unsurdur. Bu işleviyle karîne, mecâzın klasik tanımında da yer almaktadır: "الْكَلِمَةُ الْمُسْتَمَلَّةُ فِي غَيْرِ مَا وَضِعَ لَهُ لِعِلَاقَةٍ مَعَ قَرِينَةٍ مَانِعَةٍ مِنَ الْمَعْنَى الْوَضْعِيَّةِ" (Bir kelimenin, vaz'edildiği anlam dışında bir anlamda, bir alâka ile ve vaz'î anlamı kastetmeyi engelleyen bir karîne eşliğinde kullanılmasıdır).^[26] Tanımda da açıkça görüldüğü üzere, karîne sadece hakikî anlamın kastını engellemekle kalmaz; aynı zamanda kinâye sanatını mecâz tanımı dışında tutan bir ayırt edici kayıt görevi de görür. Zira kinâyede, her ne kadar lafzın mecâzî anlamı kastedilse de hakikî anlam da murat edilebilir; bu durumda karîne-i mâni'a mevcut değildir. Bu durum kinâye üslubunda karîne olmadığı anlamına gelmez. Zira ifade edildiği gibi lafzın aslî anlamının dışında kullanılan her bir lafız türü bir karîneye ihtiyaç duyar. Bu durumda lafzın kinâî anlamının kastedildiğini gösteren, diğer deyişle lafzı kinâî anlama tayin eden bir karîne olmalıdır. Bu karîne ise karîne-i mâni'a dışındaki başka bir şeydir. Bu da yukarıda müsterek ve müphem lafızlarda açıklandığı gibi ancak karîne-i mu'ayyine olacaktır. Zira nasıl ki birden fazla anlama delâleti içeren müsterek lafız ile tümel bir başlık altında tasavvur edilip kapsamındaki her biri tikele delâlet eden müphem lafızlarda tek bir anlamın teayyünü için manayı tayin edici bir karîneye (karîne-i mu'ayyine) ihtiyaç varsa benzer şekilde sözgelimi "Onun eli açıktır" sözünde eli açık olma durumundan kastın gerçek anlam değil de cömertlik olduğunu belirleyen bir karîneye de gerek duyulur.

Karîne-i mâni'anın türlerine geçmeden önce şu önemli noktaya da değinmek gerekir: Belâgat âlimlerinin çoğunluğu tarafından mecâzın mahiyetinin bir parçası kabul edilen karîne kavramı, ilk defa Fahreddîn Râzî ve Sekkâkî tarafından mecâz tanımının ayrılmaz bir unsuru olarak sistematik biçimde tanıma dahil edilmiştir.^[27]

[23] Halil Fevzî el-Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde alâ İsmâ'îl-ferîde* (İstanbul: Matbayı Âmire, 1289), 2/136.

[24] Molla Fenârî, *Fusûlû'l-bedâ'î fi usûli's-şerâî*, thk. Muhammed Hüseyin Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 1/112.

[25] Karâfî, *Nefâisü'l-usûl*, 2/875.

[26] Bk. İsmâüddîn el-İsferâyînî, *el-Atvel şerhu telhîsi miftâhi'l-ulûm*, thk. Abdülhamid Hindâvî (Beyrut Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 2/243.

[27] Râzî, *el-Mahsûl*, 1/254-256; Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, thk. Naim Zarzur (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987), 359.

Karîne-i mâni'a, "Elinde kılıç olan bir arslan gördüm" (رَأَيْتُ أَسَدًا فِي يَدِهِ سَيْفٌ) cümlesindeki "elinde kılıç olan" ifadesinde olduğu gibi lafzî (makâlîyye), ya da "Şimdi bir arslan gördüm" (رَأَيْتُ أَسَدًا الْآنَ) cümlesinde olduğu gibi, konuşma anında gerçek bir arslanın ortamda bulunmamasıyla ortaya çıkan mânevî (hâliyye) olabilir. Belâgat ilminde, karînenin cümlede açıkça yer alıp almamasına göre lafzî ve manevî şeklinde genel bir ayırım yapılmaktadır. Buna karşılık fıkıh usulünde karînenin tasnifi, belâgattakinden farklı bir zemine oturtulmuş ve daha kapsamlı bir sistematik geliştirilmiştir. Bu bağlamda, usuldeki bu ayırımın temellendirilmesinde lafzî ve manevî şeklindeki geleneksel ayırım yerine, lafız ve anlam esasına dayalı bir tasnif yapmak daha yerinde olacaktır. Nitekim ileride değinileceği üzere, usulde hâliyye olarak tanımlanan karînenin ötesinde, ilave bir karîne türüne daha yer verilmiştir.

Bu çerçevede karîne,^[28] ilk aşamada iki ana kategoriye ayrılmıştır: (1) Mütakellimden kaynaklanan anlam (ma'nen mine'l-mütakellim) ve (2) mütakellimden kaynaklanmayan anlam (hâricun mine'l-mütakellim). Mütakellimden kaynaklanmayan anlam ise kendi içinde ikiye ayrılmaktadır: (2-a) Söz cinsinden olan ve (2-b) söz cinsinden olmayan. Söz cinsinden olan, ayrıca (2-a.a) karînenin doğrudan sözün içinde yer aldığı —ki bu durumda karîne ya tüm cümle ya da cümlelerin bir parçası olabilir— ve (2-a.b) karînenin cümlede yer almadığı şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Karînenin cümle içerisinde yer aldığı alt kategori (2-a.a) de ayrıca (2-a.a.1) tahsise tabi tutulmuş olan ve (2-a.a.2) tahsise uğramamış şeklinde ikili bir ayrıma tâbidir. Bu hiyerarşik tasnife göre, belâgat ilminde öne çıkan lafzî ve manevî karîne ayrımı, esasen (2) numaralı ana kategori altında yer almaktadır. Burada (2-a) lafzî karîneye; (2-b) ise mânevî karîneye, yani karîne-i hâliyyeye tekabül etmektedir. Bu sistematik içinde (1) numaralı başlık altında tanımlanan karîne, belâgat literatüründe ele alınmayan ve usul ilminde müstakil bir tür olarak belirlenen yeni bir karîne çeşidini ifade etmektedir.^[29]

Karînenin lafızla yahut anlamla ilgili oluşu ya da cümlede yer alıp almaması esas alınarak yapılan bu taksime ilaveten, mâni'anın türü dikkate alınarak da karîne farklı kategorilere ayrılmıştır. Bu çerçevede karîneler, aklî, hissî, örfî (âdeten) ve şer'î olmak üzere dört grupta sınıflandırılmıştır. Buradaki esas, hakikî anlamın kastına neyin engel olduğudur. Başka bir ifadeyle, muhatabın zihninin lafzın aslî (hakikî) anlamına yönelmesini engelleyen ve onu mecâzî bir anlamı tercih etmeye sevk eden etkenin mahiyetine göre karînenin türü belirlenmektedir. Eğer lafzın hakikî anlamını kastetmeye aklın imkân bulunmuyorsa, yani o anlamın gerçekleşmesi aklî açıdan muhal ise, bu durumda söz konusu karîne aklîdir. Eğer bu engelleyici unsur insanın duyularına, yani beşerî tecrübesiyle algılanabilir olana dayanıyorsa, karîne hissî olarak değerlendirilir. Karîne, toplumsal örf ve âdetler çerçevesinde hem sözlü hem fiilî davranış biçimlerinden kaynaklanıyorsa,

[28] Burada, Teftâzânî'nin *Telviḥ* adlı eserinde yaptığı taksim dikkate alınmıştır. Bu taksim müellif Sadrü's-Şer'î'nin karîne taksiminden biraz daha farklıdır. Aklî taksime yakın olması sebebiyle Teftâzânî'ninkini dikkate aldık. Bk. Sa'düddin et-Teftâzânî, *Şerhu't-Telviḥ ale't-Tavdîḥ* (Mısır: Mektebet-ü Subeyh, ts.), 1/174-179.

[29] Buradaki karîne taksimini örnekler ile açıklamak gerekirse (1) numaralı karînenin misali şöyledir: *وَاشْفَوْهُ مِمَّنْ يَسْتَلِفُ مِنْهُمْ بِصَوْلِكَ* "Onlardan gücünün yettiğinin ayağını (şerre) çağırarak kaydır." âyetinde hakikî anlamı itibarıyla Allah Teâlâ müminleri doğru yoldan saptırmaya ve masiyete çağırması için şeytana emirde bulunuyor. Ancak böyle bir emirin Allah Teâlâ'dan sadır olması muhaldir. Bu sebeple burada mütakellimin zâtı âyetin hakikî anlama yorulmasına manî bir karîne olmaktadır. Buna göre âyette kastedilen mecâzî anlam; şeytana insanları masiyete sürüklemeye ve ayaklarını kaydırma imkanının verildiğidir. (2-a.a.1) numaralı karînenin örneği ise şudur: "Sahibi olduğum her köle(memlûk) hürdür." ifadesindeki "memlûk" lafzı, hürriyeti için sahibisiyle bir bedel karşılığında anlaşma yapan mükâteb köleleri kapsamamaktadır. Buna göre ilgili kelime, memlûk lafzının fertlerinden bazısına tahsis edilmiş olup mükâteb dışındaki köleler manasına delâlet etmektedir. (2-a.a.2) numaralı karîne ise lafzın, delâlet ettiği mananın fertlerinden bazısına tahsis edilmediği türüdür. (2-a.b) numaralı karînenin örneği de şöyledir: *قَسْرُ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ* "Dileyen iman etsin dileyen inkar etsin." âyetinin hakikî anlamı iman ve inkarın bir tercih olarak sunulmasıdır. Ancak âyetin devamındaki *إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ نَارًا* "Biz zâlimlere öyle bir ateş hazırladık ki..." sözü gerçek anlamda bir tercihin anlaşılmasına mâni olan bir karînedir. Bu karîne de tercih ifadesinin geçtiği sözün dışındadır. (2-b) numaralı hal karînesinin örneği ise şöyledir: Yanından ayrılmak isteyen karısına kocasının "Eğer çıkarsan boşsun" sözündeki "çıkmaq" lafzı hakikî anlamında mutlak çıkmaya delâlet etmez. Zira örfte bu tür sözleri anlık yemin (yeminü'l-fev) kabilinden kabul edilir; buna göre lafzın gerçek anlamı olan mutlak çıkmak manası hâl (örf) karînesiyle engellenmiştir. Bk. et-Teftâzânî, *Şerhu't-Telviḥ ale't-Tavdîḥ*, 1/174-179.

bu durumda örfî (âdeten) nitelik kazanır. Nihayet, karîne dinî hüküm, ilke ve naslara dayalı bir gerekçe üzerine bina edilmişse, bu takdirde şer'î olarak isimlendirilir.^[30]

1.1.2.1. Karîne-i mâni'anın mecâzdaki işlevi

Mecâzî anlamın belirlenmesi bağlamında karîne-i mâni'a, hakikî anlamı ifade eden lafızların belirlenmesinde esas alınan vaz' işlemine benzer bir fonksiyon icra etmektedir. Bu benzerlik, karînenin, lafzın mecâzî anlama yönelttilmesinde oynadığı belirleyici role dayanmaktadır. Ne var ki burada dikkatle göz önünde bulundurulması gereken önemli bir husus vardır: Karînenin mecâzın teşekkülündeki rolü, vaz'ın hakikat lafzını belirlemede sahip olduğu kurucu ve ilkeler düzeyindeki işlevle aynı derecede değildir. Yani karîne, mecâzın ortaya çıkışında vaz' kadar aslî ve ilkesel bir kaynak olarak değerlendirilemez. Çünkü karîne vasıtasıyla mecâzî manaya delâlet eden lafzın, ilk olarak (ibtidâen) karîne gibi bir aracı olmadan doğrudan (bizâtihi) bir manaya vaz'edilmiş olması gerekir. Dolayısıyla bir lafzın hakikî ya da mecâzî olsun bir anlamı göstermesi öncelikle ilgili lafzın bir manaya tayin edilmesini ve ilk olarak tayin edildiği bu aslî anlamda kullanılmasına bağlıdır. Zira mecâzda karîne ortadan kalktığında lafız mecâz manasını kaybedip aslî anlamına dönmektedir. Hasılı mecâzî manadaki vaz' ve tayin işlemi hakikî anlamın vaz'ından farklı ve ikincil seviyededir.

Karîne-i mâni'anın mecâzın tayinindeki işlevine ve hakikat lafızdaki vaz'la ilişkisine işsaret edildikten sonra, karînenin hem "mâni'a" hem de "mu'ayyine" türlerinin mecâzî anlamdaki işlevlerine, ayrıca mecâzî mananın tayini ile delâleti arasındaki farklara temas etmek yerinde olacaktır. Zira anlamın belirlenmesi açısından bu iki karîne türü arasında benzerlik bulunsa da, karîne-i mu'ayyine, yalnızca lafızların anlamlarına vaz'edilmesinden sonra işlev kazanır. Nitekim, müşterek lafızlarda kelime, birden çok anlam için vaz' edilir; ancak bu durumda kelime, bu anlamlardan herhangi birine doğrudan delâlet etmez. Söz konusu delâlet, ancak maksûd anlamı belirleyen bir karîne-i mu'ayyine sayesinde gerçekleşebilir. Daha önce de değinildiği üzere hem müşterek hem de müphem lafızlarda anlamın tayini ve delâleti, bu şekilde karînenin devreye girmesiyle mümkün olur. Buna karşılık, mecâz türü lafızlarda işlev gören karîne-i mâni'a, lafzın "mevzû'un leh", yani vaz'olunan aslî anlam dışındaki bir anlama yönelmesini sağlar; dahası, sadece bu anlamı tayin etmekle kalmaz, lafzın o mecâzî anlama delâletini de temin eder. Buna göre anlaşılmaktadır ki mecâzî kullanımlarda karîne-i mâni'a hem lafzın mecâzî anlamda kullanılmasına zemin hazırlar (tayin), hem de lafzın bu mecâzî anlama delâletini mümkün kılar.

Bu iki karîne türü arasındaki bir diğer önemli fark ise delâletin mahiyetiyle ilgilidir: Müşterek lafızlarda, anlamlardan birine delâlet her ne kadar karîneyle gerçekleşse de, bu delâlet vaz'î delâlet kategorisine girer. Çünkü lafzın bu anlamlara vaz'ı zaten önceden gerçekleştirilmiştir. Karîne sadece hangi mananın maksûd olduğunu gösterir. Dolayısıyla bu durumda karîneye ihtiyaç duyulsa da, delâletin kendisi vaz'a dayalıdır. Oysa mecâzî kullanımda, anlamın karîneyle belirlenmesi, lafzın mecâzî manaya vaz'edilmemiş olması nedeniyle, delâleti aklî delâlet kapsamına sokar. Yani mecâzda karîne, lafzı aslında vaz'olunmadığı bir anlama yönlendirir ve bu yönlendirme aklî bir çıkarıma dayanır; bu sebeple mecâzda delâlet, vaz'î değil aklîdir.^[31]

Mecâzî ifadelerde karîne-i mâni'a ile birlikte karîne-i mu'ayyinenin de bulunup bulunmaması meselesi, klasik belâgat ve beyân literatüründe tartışmalı konulardan biridir. Bu bağlamda, bazı âlimler her iki karînenin bir arada bulunmasının zorunlu olduğunu savunurken, bazıları ise mâni'a ve mu'ayyine karînelerini birbirinden kesin biçimde ayırmak gerektiğini ileri sürmüşlerdir.^[32]

[30] Teftâzânî, *Telvîh*, 1/174-179; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hakki min ilmi'l-usûl*, thk. Eş-Şeyh Ahmed Azv İnâye (Dimaşk: Dârü'l-Kütübî'l-Arabî, 1999), 1/71.

[31] Teftâzânî, *el-Mutavvel fi'l-meânî ve'l-beyân*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013), 512.

[32] Molla Fenârî, *Fusûlu'l-bedâyî*, 1/112.

Örneğin Teftâzânî, konuşma esnasında sadece karîne-i mâni'anın anlamı tayin için yeterli olduğunu, ancak tanım yapma (ta'rîf) gibi bağlamlarda karîne-i mu'ayyinenin de mutlaka bulunması gerektiğini savunmuştur.^[33] Teftâzânî'nin bu yaklaşımı, belâgat kitaplarında yer alan karîne-i mâni'anın "kat'îyye" ve "muhtemele" şeklindeki tasnifiyle de desteklenmektedir. Bu ayrıma göre karîne, lafzın yalnızca tek bir anlama delâlet etmesi durumunda kat'î; birden fazla anlam ihtimaline açık olduğu durumda ise muhtemele olarak nitelendirilir.^[34] Bu çerçevede, karîne-i mu'ayyinenin mecâz türü lafızlarda bulunması, karîne-i mâni'a kadar aslî ve öncelikli değildir. Nitekim belâgat âlimlerinin genel kanaatine göre, mecâzdan söz edildiğinde "karîne" ile kastedilen genellikle mâni'a türüdür. Çünkü belâgatçılara göre karîne-i mâni'a, mecâzın şartı değil, doğrudan rüknü (temel unsuru) kabul edilir. Buna karşılık karîne-i mu'ayyine, mecâzın şartı olup onun mahiyetinin aslî bir parçası değildir.^[35] Bu farklılık nedeniyle karîne-i mu'ayyine, yalnızca mecâzda değil, kinâye gibi başka üslup türlerinde de yer alabilirken; karîne-i mâni'a, yalnızca mecâza özgü bir unsur olarak değerlendirilmiştir.

Bununla birlikte, belâgat âlimleri, mecâzî ifadelerde karîne-i mâni'anın yanında karîne-i mu'ayyinenin de yer almasını tercih ettiklerini, bu ikincil karînenin sebepsiz şekilde terk edilmesini uygun görmediklerini belirtmişlerdir.^[36] Ancak şu önemli hususu da vurgulamak gerekir: Mutekellim, muhatabın içinde bulunduğu bağlamdan (makam) hareketle çeşitli mecâzî anlamlardan dilediğini anlayabilmesini ve bu anlamlar arasında bir tercih yapmasını arzu ettiğinde, karîne-i mu'ayyineyi özellikle zikretmemek, yani onu terk etmek daha isabetli olabilir.

Kanaatimize göre, en azından bazı örneklerde bir karînenin hem mâni'a hem de mu'ayyine işlevi görebilmesi mümkündür. Şöyle ki; mecâzî kullanımlarda karîne, sadece lafzın hakikî anlamını engellemekle kalmaz, aynı zamanda lafzın hangi anlamda kullanıldığını belirleme görevini de üstlenebilir. Bu durumda aynı karîne, hem mâni'a hem de mu'ayyine vasfını birlikte taşıyabilir. Örneğin, "Bir arslan gördüm" ifadesinde, muhatap "arslan" lafzıyla gerçek anlamda yırtıcı bir hayvanın mı, yoksa cesur bir insanın mı kastedildiği hususunda tereddüt yaşayabilir. Bu belirsizlik (iltibâs), lafızla birlikte gelen ya da hâl ortamından kaynaklanan bir karîne aracılığıyla giderilir. Böylece söz konusu karîne, lafzın mecâzî anlamına delâlet etmesini sağlayarak, hem mâni'alık görevini yerine getirir hem de mutekellimin murad ettiği anlamı tayin ederek mu'ayyine işlevi kazanır. Nitekim klasik belâgat âlimlerinin, karînenin görevini "cümledeki anlam kapalılığını (iltibâs) gidermek" şeklinde tanımlamaları da bu görüşü desteklemektedir. Bu açıklamalar, karînenin sadece mecâzın gerçekleşmesini mümkün kılmakla kalmadığını, aynı zamanda anlamı tayin ederek muhatabın muradı kavramasını sağladığını da göstermektedir.^[37]

Mecâzda lafızların anlamlarına delâletinin, hakikî lafızların aksine, doğrudan vaz' yoluyla değil de karîne aracılığıyla gerçekleştiği hususu şu örnekle daha iyi anlaşılabilir: Bir vaz' ediciden, örneğin "Ok atan bir arslan gördüm" ifadesindeki "arslan" kelimesini mecâzî anlamda (cesur adam) kullandığı doğrudan işitilme bile, lafzın bu mecâzî manaya delâleti gerçekleşmektedir. Bu durum, klasik dönem vaz-mecâz ilişkisi tartışmaları bağlamında mecâz kullanımının bir prensip olarak şu ilkeye dayandığını gösterir: Hakikî anlamın kastedilmesini engelleyen bir karînenin mevcut olduğu her durumda, lafız mecâzî manaya delâlet eder. Mecâzın, nev'î vaz'ın ikinci türüyle ilişkilendirilmesi de bu ilkeyle ilgilidir. Seyyid Şerîf Cürcânî'nin aksine, Teftâzânî, mecâzî lafızlarda

[33] Hüseyin b. Mustafa Karatepli, *Şerhu Risâleti'l-istiâre* (İstanbul: Matbaa-yı Âmire, 1260), 11.

[34] Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 1/326.

[35] Filibevî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 1/319.

[36] Abdülmuttalip Gökbnar, *Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin "Gâyetü'l-beyân fî dekâiki ilmi'l-beyân" İsimli Eserinin Tahkiki* (Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 69.

[37] Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed fî usûli'l-fıkıh*, thk. Halîl el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1982/1403), 1/25; Râzî, *el-Mahsûl*, 1/334.

da bir tür vaz'ın bulunduğunu savunur.^[38] Ona göre mecâz lafızlar, nev'î vaz^[39] kapsamındadır. Bu görüşe göre lafız, belli bir mecâzî manaya delâlet etmesi amacıyla değil, o anlamın kapsadığı tüm örneklerin (fertlerin) zihinde genel olarak tasavvur edilmesiyle mecâzî manaya tür olarak vaz'edilmiş olur. Teftâzânî, nev'î vaz'ı iki kısma ayırır: Birincisi; vâzı'nın, "Falanca sıfatı taşıyan her lafız, şu manaya doğrudan (bizzât) delâlet etmek üzere tayin edilmiştir." şeklindeki küllî hükmü esas almasıdır. Bu tür vaz', ism-i fâil, ism-i mef'ûl, ism-i zaman gibi hakikat lafızlarında geçerlidir. İkincisi; "Bir manaya bizzat delâlet etmesi için tayin edilen her lafız karîne-i mâni'anın bulunduğu durumda mecâzî manaya delâlet eder" biçimindeki vaz' şeklidir. Bu, mecâzî ifadelerde geçerli olan vaz' türüdür. Bu durumda mecâzî anlam, nev'î vaz'ın "genel vaz' özel mevzû'un leh" formuna dahil olmaktadır. Vaz'ın genelliği, her bir tikel mecâz örneğini içeren yukarıdaki kaide sayesinde tek tek her mecâzın tasavvur edilmesini; mevzû'un lehin özel oluşu da bu genel kaide vasıtasıyla lafzın tek tek her bir mecâz örneği için vaz' edilmesini ifade eder.^[40] Buradan şu neticeye ulaşılır: Hakikî anlamın kastını engelleyen karîne, yalnızca lafzın mecâzî manaya delâletini sağlamakla kalmaz, aynı zamanda lafzın mecâzî manaya tayinini de gerçekleştirir. Yani lafız, öncelikle hakikî anlamına vaz'edilmiş; daha sonra, ikinci bir vaz' işlemiyle –ki bu karîne yoluyla olur– mecâzî manaya da tayin edilmiştir. Sonuç olarak Teftâzânî için karîne, ikinci bir vaz' işlevi görür; mecâzî anlam bu şekilde tayin edilir. Seyyid Şerif için ise vaz' işlemi olmadan delâlet olmaz; karîne ise bunu gerçekleştiremez. Yani dikkat edileceği üzere Teftâzânî'nin yapmaya çalıştığı şey, tıpkı hakikat lafızlarda olduğu gibi mecâzî ifadelerin de bir ilkeye bağlanması ve doğrudan vaz' yoluyla tayin edildiğini ortaya koymaktır. Zira o "manaya karîneyle delâlet eden her lafız" şeklinde icmâlî bir hüküm belirleyip mecâz türünden ifadeleri vaz'ın nevî türü altına dahil etmeye çalışmıştır. Ona göre karîne yalnızca anlamın oluşmasına zemin hazırlamaz; bizzat lafzın mecâzî manaya vaz'edilmişçesine delâletini de sağlar. Bu görüş, mecâzda karînenin sadece yardımcı değil, aynı zamanda vaz'ın ikamesi olduğu fikrine dayanır. Böylece mecâz, nev'î vaz'ın bir türü sayılır.

Burada kârinenin anlamı belirleme ve tayin etme fonksiyonu dışında başka bir işlevine de temas etmek gerekir. Zira karîne, mecâz türü lafızları yalan söz, batıl iddia ve galat içeren ifadelerden ayıran bir ölçüt olma rolünü de üstlenir. İleride geleceği üzere mecâz, esas itibarıyla hakikî anlamdan bir sapma olduğundan karîne ve alâka olmadığı durumda vakıya ya da muhatabın kabullerine aykırı bir söz olacaktır. Karîne lafızdan hakikî anlamın kastedilmemesini sağlarken alâka, lafzın mecâzî manaya hamledilmesine yarayan, iki anlamı birbirine bağlayan ve böylelikle mecâzî ifadeyi hakîkatin zıddı olan diğer ifadelerden uzak tutan bir ölçüttür.^[41] Dahası ifade edildiği üzere karîne, beyân ilminin diğer bir türü olan kinâye üslubunun mecâzdan ayrışması için bir kayıt olarak da tanımlarda zikredilir. Sonuç olarak karîne-i mâni'a; lafzın manaya tayini, delâleti ve kullanımı yanında mecâzın kizb, batıl iddia ve galat gibi sözlerden ve kinâye üslubundan ayrışması için de son derece önemli bir unsurdur. Bu bağlamda, karîne-i mâni'a ile mecâz arasındaki bu sıkı ilişkiyi daha da belirginleştirmek üzere, karînenin mecâzî delâletin şartı mı yoksa ayrılmaz bir parçası mı olduğuna dair tartışmaya yönelmek yerinde olacaktır.

Karînenin mecâzdaki işlevi konusunda belâgat ve usul âlimleri arasında ortaya çıkan yaklaşım farkı dikkate değer bir mesele teşkil eder. Nitekim klasik metinlerde de görüldüğü üzere, belâgat âlimleri karîneyi mecâzın mahiyetine dahil ederken; usul âlimleri onu mecâzın gerçekleşmesi için gerekli bir şart olarak ele alırlar. Bu iki yaklaşım arasındaki ayrım, özellikle fıkıh usûlü müelliflerinin teorik kabulleri üzerinden şekillenmektedir. Genel eğilim, usul âlimlerinin

[38] Vaz'-mecâz ilişkisine dair iki âlim arasında cereyan eden tartışların detayı için bk. Yıldırım, "Vaz İlmi", 494-501.

[39] Nevî vaz'ın tanımı, alt kategorileri, bu kapsamda vaz'a konu olan lafız türleri ve mecâzın bu vaz'da tahakkuku vb. hususlarda detaylı bilgi için bk. Eğinli, *el-Ucâletür'-Rahmiyye*, 218-290.

[40] Eğinli, *el-Ucâletür'-Rahmiyye*, 48-50.

[41] Râzî, *el-Mahsûl*, 1/332; Râzî, *Nihâyetü'l-l-i'câz*, 87-88; Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, 373.

karîneyi mecâzın zorunlu bir şartı olarak görmeleridir. Öte yandan, karîneyi doğrudan mecâzın tanımı içinde mütalaa eden beyân âlimlerinden^[42] kimlerin kastedildiği ise metin bağlamından açıkça anlaşılmaktadır. Zira daha önce de ifade edildiği üzere, Teftâzânî, mecâzı vaz' çerçevesinde değerlendirmiş ve bu görüşünü, karînenin "hakikî anlama engel teşkil ettiği" ilkesi üzerine temellendirmiştir. Usul âlimleri açısından ise bir lafzın mecâzî anlama hamledilmesi, "karîne-i mâni'a"nın varlığına bağlıdır.^[43] Başka bir ifadeyle, karîne lafzın mecâzî manada kullanılmasını değil, o kullanımın muhatap tarafından doğru biçimde anlaşılmasını mümkün kılar. Bu yaklaşıma göre, karîne mevcut değilse lafzın mecâzî anlamı kastetmiş olması muhtemeldir; ancak bu durumda muhatap, murad edilen anlamı idrak edemeyecektir. Bu da gösterir ki karîne, mecâzın dilde varlık bulması ve kullanılması için değil, kast olunan anlamın gündelik dilde muhataba ulaşması için gereklidir.^[44] Diğer bir deyişle, karîne mecâzın tanımının bir unsuru değil, anlamın intikalinde etkili olan haricî bir unsurdur. Çünkü karîne olmadığında, lafız mecâzî anlamda kullanılsa dahi, bu kullanım muhatapta doğru bir anlam karşılığı bulmaz ve böylece mütekellimin maksadı anlaşılmaz hale gelir.

Yukarıda aktarılan değerlendirmeler doğrultusunda, usul âlimlerinin bakış açısından karînenin esasen muhatabı ilgilendiren bir unsur olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumda, karînenin mecâzın mahiyetine dâhil edilmemesinin anlamı şudur: Karîne, vaz' sürecinde hakikî anlamın lafızla kurduğu asli ilişki gibi, lafzın mecâzî anlama tayininde belirleyici bir fonksiyona sahip değildir. Karînenin rolü, lafzın hakikî anlamından mecâzî anlama intikalini sağlamaktır; yani, doğrudan anlam tayin eden bir unsur olmaktan ziyade, muhatabın kast olunan mecâzî manayı doğru şekilde kavramasına (haml) katkı sunar. Bu bağlamda karîne, mecâzın kurucu bir unsuru (rüknu) değil, mecâzî anlamın iletişim düzeyinde geçerliliğini sağlayan bir sıhhat şartı konumundadır.^[45] Öte yandan, karînenin mecâzın mefhumuna dâhil edilmesi yaklaşımı, Teftâzânî'nin mecâzı nev'î vaz'ın ikinci türü kapsamında değerlendirdiği görüşüyle açıklık kazanmaktadır. Teftâzânî, dildeki mecâz kullanımının yaygınlığına dikkat çekerek bu tür kullanımların da vaz' ilkesiyle ilişkilendirilmesi gerektiğini savunur. Bu bağlamda her bir tikel mecâzî kullanımı kapsayacak şekilde, "hakikî anlamı engelleyen bir karîne vasıtasıyla başka bir anlama delâlet eden lafız" biçiminde küllî bir kaide ortaya koymuştur. Bu küllî kavram çerçevesinde mecâz, vaz'a bağlı bir dilsel olgu olarak temellendirilmiş; buna bağlı olarak da karîne, mecâzın mahiyetine dâhil edilerek onun dilsel varlığının zorunlu koşulu olarak konumlandırılmıştır.

Karînenin mecâzî anlatımda oynadığı merkezi rolü ve onun hem mâni'a hem de mu'ayyine işlevlerini açık biçimde göstermek adına somut bir örnek vermek yerinde olacaktır. Bu örneği, dilde sıkça başvurulan ve belâgat açısından istiâre türleri içinde en yüksek mertebeye yerleştirilen istiâre-i mekniyyeden seçmek isabetlidir. "وَإِذَا الْمَبِيتَةُ أَظْفَرَهَا" (ölüm pençelerini geçirdiğinde) ifadesinde "ölüm", önüne çıkan her şeyi yok eden gücüyle yırtıcı bir hayvana benzetilmiştir. Bu benzetmeye dayanarak, yırtıcı hayvan anlamı, ölüm kavramına istiâre yoluyla aktarılmıştır. Söz konusu örnekte, müşebbeh (ölüm) açıkça zikredilmiş, müşebbehün bih (yırtıcı hayvan) ise cümleden hazfedilmiştir. Bu iki öge arasındaki benzerlik bağı, yalnızca yırtıcı hayvana özgü olan "pençe" unsurunun ölüme isnad edilmesiyle sezilebilmektedir. Dolayısıyla bu isnat, istiâreyi mümkün kılan ve aynı zamanda onu anlamamıza olanak sağlayan karîneyi teşkil eder. Buna karşılık, müşebbehün bihin cümlede zikredildiği istiâre-i musarraha örneklerinde karînenin belirleyici rolü ikinci plandadır. Örneğin, "لَقِيتُ أَسَدًا يَرْمِي بِالسَّيْلَاحِ" (Ok atan bir arslana rastladım) cümlesinde teşbih ve buna bağlı olarak istiâre açıkça anlaşılmakta, "ok atan" ifadesi cesarete işaret eden

[42] Müneccimbaşı, "Gâyetü'l-beyân fî dekkâiki ilmi'l-beyân", 69.

[43] Râzî, *el-Mahsûl*, 1/339; Teftâzânî, *Telvîh*, 1/174; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhît*, 3/59.

[44] Karâfî, *Nefâisü'l-usûl*, 2/919.

[45] Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhît*, 3/60.

bir lafzî karîne olarak işlev görmektedir. Hatta bu karîne cümleden çıkarıldığında bile mecâzî anlamın (cesur adam) zihinde canlanması mümkündür. Ancak müşebbehün bih'in cümlede yer almadığı istiâre-i mekniyye türlerinde, hem kastedilen anlamın sezilmesi hem de bir mecâzın veya istiârenin söz konusu olduğunun fark edilmesi tamamen karînenin mevcudiyetine bağlıdır. Bu durumda, istiâre-i tahyîliyye olarak adlandırılan bu karîne yalnızca mecâzî anlamı desteklemekle kalmaz, aynı zamanda kastedilen anlamı tayin eden aslî bir unsur hâline gelir. Bu karîne bulunmadığında müşebbeh ile müşebbehün bih arasındaki ilişki kurulamayacağından dolayı, cümlelerin maksadı da anlaşılamaz hâle gelir. Bu bağlamda, "ölümün pençeleri" gibi ifadelerde karîne, istiâre-i mekniyyenin ayrılmaz bir parçası konumundadır. Nitekim başta Kazvînî olmak üzere pek çok beyân âlimi, istiâre-i mekniyye ile istiâre-i tahyîliyye arasında bir mülâzemet ilişkisi bulunduğu kanaatinde-dir.^[46] O hâlde, istiâre-i mekniyye örneklerinde karîne, bir yandan lafzın hakikî manaya yorumlanmasına engel olurken, diğer yandan mecâzî anlamı belirleme işlevini de üstlenmektedir. Başka bir ifadeyle, müşebbehün bihin hazfedildiği istiâre-i mekniyye ancak istiâre-i tahyîliyye niteliğindeki bir karîne vasıtasıyla mümkün kılınmaktadır.

2. Alâka

Sözlükte ilgi, bağ ve birliktelik^[47] gibi anlamlara gelen *alâka*, *karîne* gibi birden fazla ilim dalı tarafından kullanılan müşterek bir kavramdır. Genel anlamda iki şey arasındaki ilişkiyi ifade eden *alâka*, mantık ilminde "illiyet" ve "tezâyüf" bağlamında ele alınır ve bu kapsamda, iki şeyden birinin diğerinin varlığını gerektirecek şekilde birlikte bulunmasını zorunlu kılan şey olarak tanımlanır.^[48] Usul ve dil ilimleri açısından bakıldığında ise *alâka*, biri *menkûl*, diğeri *mecâz* olmak üzere iki temel kullanım alanına sahiptir. Nakil gerçekleşen lafızlar, bu naklin bir *alâkaya* dayanıp dayanmadığına göre *menkûl* ve *mürtecel* olmak üzere ikiye ayrılır. Şayet lafzın ilk anlamından (menkûlün anı) yeni anlamına (menkûlün ileyh) geçiş bir münasebete dayanıyorsa bu tür nakillere *menkûl*, böyle bir ilişki söz konusu değilse *mürtecel* denir. Her ne kadar nakil bağlamında bazı yaklaşım farklılıkları bulunsun da, genel kanaate göre *alâka* menkûl lafızlarda da dikkate alınan bir unsurdur.

Alâkanın dilde kullanım alanlarından biri de belâgat ilminde önemli bir yer tutan mecâz konusudur. Karîne başlığı altında da belirtildiği üzere, alâka karîne-i mâni'ayla birlikte mecâzın aslî unsurlarından biridir. Bu yönüyle alâka, belâgat ilmi açısından büyük bir öneme sahiptir. Söz konusu öneminden dolayı alâka kavramı belâgat geleneği içerisinde ayrıntılı biçimde ele alınmış; çeşitli tasniflere tabi tutularak türleri belirlenmeye çalışılmış ve mecâzî alâkaların incelendiği müstakil eserler kaleme alınmıştır. Bu çerçevede çalışmamızda öncelikle alâkanın tanımını, alâkada lüzûmun mahiyetini, alâkayı tayin eden ölçütün ne olduğunu, alâka türlerini ve bu türler arasındaki hiyerarşik yapıyı ele alacağız. Ardından, alâkanın mecâz açısından taşıdığı anlam, mecâzî anlatımdaki işlevi ve mecâzın kurucu unsurlarından biri olarak karîneyle ilişkisi üzerinde duracağız.

Mecâzı mümkün kılan temel unsurlardan biri olarak alâkayı ilk kez sistemli biçimde ele alan ve onu mecâzın bir şartı olarak değerlendiren isim Abdülkâhir el-Cürcânî'dir. Cürcânî, alâkayı, *lafzın hakikî anlamından başka bir manaya intikal etmesini sağlayan bir unsur ve menkûl (taşınan) ile menkûlün anı (taşınılan) arasında var olan sebep* şeklinde tasvir eder. Her ne kadar "alâka" terimini doğrudan kullanmasa da, Cürcânî asıl anlam ile mecâzî anlam arasındaki bağı açıklamak üzere *mülâhaza*, *mülâbeset*, *ittisâl*, *teevvül* ve *esbâb* gibi kavramlara başvurur.^[49] Cürcânî

[46] Kazvînî, *Telhîsü'l-Miftâh*, 187; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 620-625.

[47] İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), "alk", 10/265.

[48] Seyyid Şerîf Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 157.

[49] Cürcânî, *Esrârü'l-belâga*, 395, 397, 402.

bu ilişkiyi somutlaştırmak amacıyla “el” lafzını örnek verir. Ona göre, el lafzının nimet (ihسان) ve kudret (güç) anlamlarında mecâzen kullanılmasının nedeni, elin hem ihسانın verilış aracı olması hem de güç ve kudretin etkilerinin –vurmak, savmak, ele geçirmek gibi– fiilen el yoluyla gerçekleşmesidir. Böylelikle el, hem nimetle hem de kudretle kurulan anlam ilişkisi çerçevesinde mecâzî kullanıma imkân tanıyan bir alâkanın örneği olarak değerlendirilir. Burada söz konusu alâkanın temelinde, sebep-müsebbep ilişkisi yer alır; zira sebep olarak “el” ifadesi zikredilerek, müsebbep olan “nimet” ve “güç” kastedilmektedir. Abdülkâhir el-Cürcânî özellikle mecâz-ı mürsel türündeki alâkalara odaklanmış, istiârenin alâkası olan teşbihe de değinmiş olmakla birlikte, alâkanın türleri—örneğin sebebiyyet-müsebbebiyyet ya da külliyyet-cüziyyet gibi—üzerine ayrıntılı bir açıklamada bulunmamıştır. Buna karşın, mecâzda asıl anlam ile menkûl anlam arasındaki alâkaların, güçlülük-zayıflık ve açıklık-kapalılık gibi boyutlar bakımından farklılık arz ettiğini belirtmiştir. ^[50] Alâka kavramı bağlamında Abdülkâhir el-Cürcânî’nin esas önemi, onu mecâzın mahiyetine dâhil etmesi ve istiâre ile mecâz-ı mürsel arasındaki ayrımı belirginleştirecek şekilde, istiârenin tanımında müşâbehet alâkasına işaret etmesidir.

Fahreddîn Râzî’ye gelindiğinde ise, o da alâka terimini mecâzın temel unsurlarından biri olarak zikretmiş ve alâkayı, *aslî anlamla ferî anlam arasındaki geçişin (nakl) kendisi sayesinde gerçekleştiği şey* olarak tanımlamıştır. ^[51] Râzî, alâka terimini doğrudan ve terimsel formda kullanmakla birlikte, bazen bunun yerine *münâsebet*, *mülâhaza*, *mülâbese*, *müşâbehet*, *tealluk* ve *ittisâl* gibi kavramlara da başvurmuştur. ^[52]

Genel çerçevede belâgat literatüründe alâka, lafzın mevzû’un lehi (lafzın vaz’edildiği mana) ile müsta’melun fîhi (lafzın kullanıldığı mana) arasında kurulan ilişki (münâsebet) ve bağ (ittisâl) olarak tanımlanmıştır. ^[53] Burada “mevzû’un leh” ifadesi, lafzın ilk olarak vaz’edildiği hakikî anlamı belirtirken; “müsta’melun fîh” terimi, lafzın kullanımda delâlet ettiği anlamı—bu anlam ister hakikî, ister mecâzî, isterse kinâî olsun—ifade eder. Mecâzî bir kullanımda ise müsta’melun fîh, lafzın hakikî anlamı dışındaki, yani mecâzî bir anlamda isti’mâl edildiği durumu gösterir. Bu yönüyle alâka, lafzın ilk anlamına vaz’ından sonra, onun ikinci bir anlamda kullanımını mümkün kılan ilişkiyi ifade eder. Daha açık bir ifadeyle, lafız ile anlam arasındaki bağ, önce lafzın bir manaya tahsis edildiği *vaz’* aşamasıyla başlar; ardından lafzın bu anlamda kullanımını ifade eden *isti’mâl* safhası gelir ve son olarak, muhatabın bu kullanım üzerinden kast edilen manayı yorumlamasıyla *haml* tamamlanır. Alâka ise *vaz’-isti’mâl-haml* şeklindeki bu üçlü sürecin ikinci aşamasında, yani isti’mâl merhalesinde devreye girer. İleride karîne ile alâka karşılaştırılmasında görüleceği üzere alâka, lafzın kullanımına (isti’mâl) ilişkin bir unsurken; karîne, lafzın muhatap tarafından anlaşılmasını sağlayan yönüyle *haml* safhasına tekabül eder.

Belâgat eserlerinde alâka için, mecâzî mananın gerçekleşmesini mümkün kılan illet (‘illetun muşahhihatun) ve bu kullanımı meşrû kılan/sağlayan unsur (muşahhihun li’l-isti’mâl) ifadeleri kullanılır. ^[54] Bu ifadelerle kastedilen, bir lafzın mecâzî anlamda kullanılmasının geçerliliğinin alâkaya bağlı olduğudur. Başka bir ifadeyle, bir lafzın, vaz’edildiği aslî anlamı (mevzû’un leh) dışında bir anlamda kullanılabilmesi, bu iki anlam arasında bir alâka kurulabilmesiyle mümkündür. Bu yönüyle alâka, zihnin lafzın hakikî anlamından mecâzî anlamına intikalini sağlayan zihnî köprüdür. Nitekim mecâzın tarifinde alâkanın “لِعَلَّةٍ” şeklindeki sebebiyyet edatıyla (lâmu’t-ta’lîl) birlikte anılması, onun lafzın gayr-ı hakikî anlamda kullanılmasının gerekçesi olduğunu açıkça

[50] Cürcânî, *Esrârü’l-belâga*, 397-398.

[51] Râzî, *el-Mahsûl*, 1/328.

[52] Râzî, *el-Mahsûl*, 1/286, 328, 355, 359; a.mlf., *Nihâyetü’l-i’câz*, 88.

[53] Mahmud b. Abdullah el-Antâkî, *Metnû’l-alâka* (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1274), 123.

[54] Filibe’vî, *el-Hâşiyetü’l-cedîde*, 1/308.

ortaya koyar. Bu çerçevede alâka, her mecâzî kullanımda bulunması gereken ve mecâzî geçerli kılan aslî bir şart olarak değerlendirilir.

Mecâzdaki her bir alâka türünün dayandığı ilişki biçimlerini açıklığa kavuşturmak gerekir. Bunlar; mevzû'un leh ile müsta'melun fih arasındaki sebebiyet, külliyyet, lüzûmiyet ve müşâbehet gibi ilişki türleridir. Bu bağlamda, belâgat âlimlerinin "melzûmdan lâzıma, lâzımdan melzûma" formülasyonu ile mecâzî kullanımı küllî ve genel-geçer bir ilkeye bağlama gayretleri dikkate alındığında, özellikle lüzûm ilkesi, bu ilişkilerin teorik temelini teşkil eden önemli bir mesele olarak karşımıza çıkar.

2.1. Alâkada mevzû'un leh- müsta'melun fih ilişkisi (Lüzûm)

Daha önce de belirtildiği üzere, mecâzda alâkanın varlığı, mevzû'un leh olan anlam ile müsta'melun fih arasında bir ilişki^[55] tesis eder ve zihnî bu iki anlam arasında intikalini^[56] mümkün kılar. Bu zihnî intikalin temelinde ise, söz konusu iki anlam arasında mevcut olan lüzûm (telâzûm/mülâzemet) ilişkisi yer alır. Ancak burada geçen lüzûm kavramından neyin kastedildiğinin açıklığa kavuşturulması gerekir. Zira lüzûm, bir terim olarak, *bir şeyin başka bir şeyden hiçbir surette ayrılmaması* anlamına gelir (اِمْتِنَاعُ الْاِنْفِكَاْكَ). Başka bir deyişle, ister haricî gerçeklikte ister zihinsel tasavvurlarda olsun, iki şeyden biri mevcut ya da düşünüldüğünde, diğerinin de zorunlu olarak mevcut olması veya tasavvur edilmesi gerekir. Ne var ki, literatürde sayısı yirmi beşi bulan mecâz alâkalarının büyük bir kısmı bu anlamda bir lüzûm ilişkisini barındırmaz. Bu bağlamda, mecâzî anlama intikali mümkün kılan ve alâkanın esasını teşkil eden lüzûmu, bir kavram olarak klasik mantık ilmindeki lüzûmdan ayırarak değerlendirmek gerekir. Başka bir ifadeyle, mantıktaki lüzûm terimi ile beyân ilminde aklî delâlete dayalı olarak kullanılan lüzûm kavramı birbirinden ayrıştırılmalıdır. Zira mantıktaki lüzûm, iki önerme veya kavram arasında zorunlu bir bağa işaret eder. Örneğin, "dördün iki eşit sayıya bölünebilmesi" ya da "bir üçgenin iç açılarının toplamının iki dik açiya eşit olması" gibi örneklerde, iki durum arasında ayrılmaz ve kesin bir lüzûmiyet ilişkisi söz konusudur. Buna karşılık mecâzda böyle bir zorunlu bağ çoğu zaman bulunmaz. Mesela "أَنِّي أَغْصِرُ خَمْرًا" (Rüyamda şarap sıkığımı gördüm)^[57] ifadesinde, "üzüm" ile "şarap" arasında mantıkî anlamda zorunlu bir lüzûmiyet mevcut değildir. Bu durum, mecâz ve kinâye türlerinde söz konusu olan lüzûm ilişkisinin, mantıkî zorunluluğa değil, tâbîlik ve bitişiklik anlamına gelen tabiî lüzûma dayandığını göstermektedir.^[58] Yani burada kastedilen lüzûm, iki anlam arasında bir dereceye kadar sürekli ve alışılmış bir bağlantının bulunmasıdır. Dolayısıyla, beyân ilminde ve mecâzın tüm alâkalarında esas olan bu lüzûm türü, zihnî mevzû'un leh olan hakikî anlamdan müsta'melun fih olan mecâzî anlama veya kinâyede olduğu gibi ters yönde bir intikale imkân tanıyan bir unsurdur. Bu itibarla, beyân ilmindeki lüzûm, zihnî intikalin gerçekleşmesini sağlayan (مَصْحَحٌ لِّلانتِقَالِ) temel bir ilkedir.^[59]

[55] İstiâreye dair yazılan bazı belâgat eserlerinde alâkanın mevzû'un leh tarafından mı yoksa müsta'melun fih tarafından mı itibara alındığı sorgulanmış; onun mevzû'un leh tarafından itibara alındığı sonucuna ulaşılmıştır. Kanaatimize göre bununla kastedilen şudur: Alâkası müşâbehet olan istiârede vech-i şebihin kendisinde daha baskın olduğu taraf müşebbehün bihtir. Dolayısıyla istiârede esas unsur müşebbehün bih, yani mecâza konu olan lafzın hakikî anlamıdır. Dolayısıyla teşbih alâkasıyla bir araya gelen müşebbehün bih ve müşebbeh arasında alâka, esas itibarıyla müşebbehün bih olan mevzû'un leh tarafından itibara alınır. Mecâz-ı mürselde ise örneğin "رَعَيْنَا الْغَيْثَ" cümlesinde yağmur zikredilip kendisinden bitki ve yeşillikler kastedilmiştir. Buradaki mecâzın alâkası da yağmurun otun yeşermesine sebep olması sebebiyle sebebiyyet olarak belirlenmiştir. Buna göre alâkanın belirlenmesinde itibara alınan cihet mevzû'un leh olmuştur. Bk. Harputlu Hoca İshak Efendi, *Sual-i istiâre* (İstanbul: yy., 1277), 171.

[56] Sekkâkî'ye göre mecâzda delâlet ilişkisi melzûmdan lâzıma, kinâyede ise lâzımdan melzûma intikal şeklindedir. Buna göre mecâzda manadaki intikal mevzû'un lehten müsta'melun fihe yönelik iken kinâyede tam tersidir. Ancak konumuz mecâzın alâkaları olduğu için ilk intikali dikkate aldık.

[57] Yûsuf 12/36.

[58] Yüksel Çelik, *es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî'nin el-Misbâh fi şerhi'l-Miftâh Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili* (Edisyon Kritik) (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 498; Kefevî, *Külliyât*, 795-796.

[59] Seyyid Hafız Efendi, *Şerhu'l-alâka* (İstanbul: Sahafiye-i Osmaniye Matbaası, 1319), 33.

Bu mesele, esasen Sekkâkî'nin *Miftâh* adlı eserinde lüzûmu, beyân ilminin temel kaynağı olarak tanımlamasıyla başlamış; buna karşılık Seyyid Şerîf Cürcânî ise Sekkâkî'nin bu yaklaşımının aksine lüzûmu ıstılâhî bir kavram olarak değerlendirme yönünde eğilim^[60] göstermiştir. Bu tartışma, Teftâzânî'nin *Mutavvel* adlı eserinde, bu konuda ileri sürdüğü farazî itirazlarla daha da derinleşmiştir. Aslında konu, Teftâzânî tarafından gündeme getirilmiş ve *Mutavvel* hâşiyeleriyle birlikte Antâkî'nin alâka risalesi ile onun şerh-hâşiye tarzındaki yorumlarıyla çözüm aranmıştır. Problemi netleştirmek gerekirse, Teftâzânî, alâkadaki lüzûmun ne anlama geldiğini açıklığa kavuşturmak amacıyla farazî bir itiraz ortaya koymuştur. Bunun temel sebebi, âlimin beyân konusunun girişinde ifade ettikleriyle mecâz-ı mürselin alâkalarındaki lüzûma dair görüşlerinin çelişkili görünmesidir. Teftâzânî, mukaddimede vaz'î ve aklî delâleti açıklarken, aklî delâlete dayalı olarak manayı gösteren mecâz ve kinâyenin lâzım-melzûm ilişkisine bağlı olduğunu belirtmiş; Kazvî'nin karşı çıkmasına rağmen Sekkâkî'yi takip ederek, mecâzın melzûmdan lâzıma, kinâyenin ise lâzımdan melzûma intikal ettiğini ifade etmiştir. Burada, mevzû'un lehin haricindeki anlamının (mecâzî ya da kinâî mana) mevzû'un lehi olan anlamının lâzımı olduğu delâlet-i iltizâmiyyeyi izah ederken, mecâz veya kinâyedeki lüzûmun zihnî lüzûm olduğunu, yani mecâzî mananın, mevzû'un leh olan manasının zihinde ortaya çıkmasından dolayı onun da zihinde ya doğrudan ya da karînelerle kendiliğinden doğmasının zorunlu olduğunu belirtmiştir.^[61] Buna göre, mevzû'un leh olan mana ile müsta'melun fih olan mana arasındaki ilişki, zihinde ayrılması mümkün olmayan zorunlu (lüzûmî) bir ilişkidir. Oysa mecâzdaki alâkaların çoğunda böyle bir ilişki mevcut değildir. Peki, bu durumda bu tür alâkalar nasıl olur da aklî bir delâlete dayanarak manayı gösteren ve delâleti iltizam yoluyla gerçekleşen mecâzın alâkası olabilir?

Teftâzânî'ye göre, mevzû'un leh ile müsta'melun fih arasındaki lüzûm, iki şey arasında zihinde veya dış dünyada ayrılığın mümkün olmadığı anlamına gelen hakikî lüzûm değildir. Mecâzda iki anlam arasındaki lüzûm, bunlardan birinin diğerine herhangi bir biçimde (filcümle) bağlı olmasıdır. İki anlam arasında herhangi bir şekilde var olan ilişki, zihnin bir anlamdan diğerine geçişinde yeterlidir. Örneğin, istiârede "vech-i şebah" müşebbehün bihin en belirgin özelliği olduğundan zihin, arslan kelimesinden, önce cesaret ve atılganlık manasına, oradan da müşebbehe, yani cesur kişiye intikal eder. Ayrıca mecâz-ı mürselde, hakikî anlam ile mecâzî anlamdan birinin diğerinin parçası olması (küll-cüz ilişkisi) ya da iki anlamdan birinin diğerine geçmiş ya da gelecek zamanda muttasıf olması (mâ kâne aleyh-mâ ye'ûlu ileyh) gibi durumlarda mevzû'un leh ile müsta'melun fih arasında bir tür bağ ve irtibat bulunur. Mecâzın alâkalarından lâzımiyyet-melzûmiyyet ile müşâbehet, lüzûmun diğer alâkalara kıyasla daha belirgin olduğu alâka türleridir. Zira "أَدَّبْتُ زَيْدًا،" "أيَّ صَرَفْتُهُ" ("Zeyd'i [dövmekle] terbiye ettim.") örneğinde olduğu gibi, melzûmun adının lâzıma ya da lâzımın adının melzûma verildiği cümlelerdeki lüzûmun, yukarıda belirtilen hakikî lüzûma yakın olduğu ileri sürülmüştür.^[62] Teşbihte ise vech-i şebah, müşebbehün bihin'in en özgün niteliği olduğundan, müşebbehün bihin ile müşebbeh arasındaki ilişki ve lüzûm kolaylıkla tespit edilebilmektedir.^[63]

Sonuç olarak, iki anlam arasında birinin diğerini zorunlu kıldığı bir ilişki değil, sebep-sonuç, küll-cüz, hal-mahâl veya mutlak-mukayyed gibi birinin diğerine herhangi bir şekilde bağlı olduğu anlamındaki lüzûm, mecâzın bütün alâkalarında mevcuttur. Dolayısıyla, Teftâzânî'nin beyân ilminin girişinde mecâz ve kinâye türü ifadelerin delâleti hususunda vurguladığı nokta, bu tür

[60] Seyyid Şerîf Cürcânî, "el-Misbâh fî şerhi'l-Miftâh", 498.

[61] "وَدَلِيلُ أَنَّ الْمُعْتَبَرَ فِي دَلَالَةِ الْإِيزَامِ هُنَا هُوَ أَنْ يَكُونَ الْمَعْنَى الْخَارِجَ بِحَيْثُ يَلْزَمُ مِنْ حُضُورِ الْمُسَمَّى فِي الذَّهْنِ حُضُورُهُ فِيهِ" bk. Teftâzânî, *Mutavvel*, 512.

[62] Mecâzın bu alâkasının kavramsal lüzûma en yakın tür olduğu; filcümle lüzûmun üstünde ancak ademü'l-infikâk manasındaki lüzûmun da altında olduğu ifade edilmiştir. Bk. Karatepeli, *Şerhu Risâleti'l-istiâre*, 22; Seyyid Hafız Efendi, *Şerhu'l-alâka*, 33-34, 53.

[63] Teftâzânî, *Mutavvel*, 577-578.

lafızların zorunlu bir lüzûm ilişkisine dayandığını ortaya koymak değildir. Bilakis, vaz'î delâletin karşısında, manaya aklı delâlet yoluyla işaret eden lafızların delâlet yönünü tespit etmektir. Buna göre, ilgili lafız türlerinin delâleti, iltizâm yoluyla manayı gösterirken, aynı zamanda hakikî anlamdan mecâzî anlama ya da mecâzî anlamdan hakikî anlama geçişler de aralarındaki lüzûma dayanarak gerçekleşir. Bu tür bir lüzûm, kavramsal lüzûma yakınlığı ve uzaklığı bakımından farklı derecelerde bulunmakla birlikte, mecâzın her bir alâkasında mevcuttur.

Mecâzın alâkalarına dair müstakil bir risale kaleme alan Mahmud b. Abdullah el-Antâkî (öl. 1160/1747) de, alâkada söz konusu olan lüzûm meselesi üzerinde durarak konuyu Teftâzânî'nin açıklamaları doğrultusunda izah etmeye çalışmıştır. Antâkî, alâkadaki lüzûmun mahiyetini ortaya koymak ve bu konudaki kavramsal karmaşayı gidermek amacıyla alâkayı "külli" ve "cüz'î" olmak üzere ikiye ayırmış; küllî alâkayı mecâzın tanımına, cüz'î alâkayı ise mecâzın alâkası açısından yapılan tasnifine tahsis etmiştir.^[64] Mecâzın tanımında esas alınan küllî alâka, müsta'melun fih olan mananın mevzû'un leh olan manaya bağlılığını ve bu iki anlam arasındaki ilişkiyi ifade eden bir lüzûmdur. Bu tür lüzûm, mecâz ve kinâye türlerindeki tüm alâkaları kapsamakta ve bir anlamdan diğerine geçişi mümkün kılan temel ilke olmaktadır. Buna karşılık cüz'î alâka, istiâredeki müşâbehet gibi ya da mecâz-ı mürselde örneğin külliyyet-cüziyyet ilişkisi gibi belirli alâka türlerini ifade eder. Tartışmanın merkezinde ise küllî alâka yer alır. Nitekim küllî alâkanın lüzûm esasına dayandığı belirtilmiştir. Bu lüzûm ise iki şekilde gerçekleşir: Birincisi *ademü'l-infikâk* (zihinde ya da dış dünyada ayrılığı imkânsız kılan zorunlu ilişki), ikincisi ise *filcümle* (herhangi bir şekilde ilişki kurulabilirlik) anlamında genel ve kapsayıcı bir bağlantıdır. Mecâzın alâkasında esas alınan lüzûm, ikinci tür olan "*filcümle*" lüzûmdur. Bu tür lüzûm, bir anlamdan diğerine geçişi mümkün kılan ve iki anlam arasında herhangi bir cihetten kurulan bağlantıyı ifade eder. Ancak kavramsal lüzûmda olduğu gibi iki anlamın birbirini zorunlu olarak gerektirdiği bir ilişki söz konusu olmadığından, bu tür bir münasebetin mutlaka bir kaynağa dayanması gerekir. Bu kaynak; toplumsal teamüller, belirli bir uzmanlık çevresi, dinî otorite veya muhatabın dilsel ve kültürel kabulleri gibi dil dışı unsurlar olabileceği gibi, söz içerisinde bulunan lafzî veya manevî karîneler de olabilir. Bu durumda, hakikî anlamdan mecâzî anlama geçişi sağlayan alâkadaki lüzûm, yukarıda örneği verilen lâzım-melzûm ilişkisinde olduğu gibi iki anlam arasında zorunlu ve nesnel bir ilişkiye (*nefsü'l-emr*) dayanabileceği gibi; genel örf (*örf-i âm*), özel örf (*örf-i hâss*), şer'î kabuller, muhatabın zihnî arka planı ve karîneler gibi çeşitli kanallar aracılığıyla da kurulabilir.^[65]

Abdülkâhir Cürcânî, alâkayı mecâzın zorunlu şartı olarak açıkladıktan hemen sonra, dilsel kullanımların (الإِعْتِبَارَاتُ اللُّغَوِيَّةُ) toplumun genel yapısına, müşterek kabullere ve insan tabiatının gerektirdiği şeylere bağlı olduğunu ifade etmiştir.^[66] Kanaatimizce Cürcânî burada özellikle, bir lafzın mevzû'un leh (ilk anlamı) dışındaki bir anlamda kullanılmasının dayandığı kaynağa ve mevzû'un leh ile müsta'melun fih arasındaki ilişkiyi kuran ilkeye dikkat çekmektedir. Yukarıda izah edilen *filcümle* lüzûmun anlamı da tam olarak budur. Ancak şu noktanın altı özellikle çizilmelidir: Aralarında herhangi bir lüzûm veya ilişki bulunan her anlam hakkında mecâzîlik hükmü verilemez. Diğer bir ifadeyle, bir kullanıma mecâz denilebilmesi için, aradaki alâkanın yalnızca bir lüzûm ilişkisine dayanması yeterli değildir; aynı zamanda bu alâkanın dilde kullanım sıklığı, toplumsal kabul görmüşlüğü ve bilinirlik derecesi gibi şartları da taşıması gerekir. Bu bağlamda bir lafız, yalnızca iki anlam arasında bir lüzûm ilişkisi bulunmasına dayanarak mecâz olarak nitelendirilemez. Örneğin her ne kadar *lâzımiyyet-melzûmiyyet* ilişkisi mevcut olsa da, "semâ" (السَّمَاءُ) lafzının "yeryüzü" (الأَرْضُ) anlamında kullanılması mecâz sayılmaz. Bu tür durumlarda, iki

[64] Antâkî, *Metnül'alâka*, 123; Karatepeli, *Şerhu Risâleti'l-istiâre*, 14.

[65] Karatepeli, *Şerhu Risâleti'l-istiâre*, 14-15; Muhammed b. Osman el-Adapazarî, *Hâşiye cedide ala Karatepeli ale'l-alâka* (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1273), 141.

[66] Abdülkâhîr Cürcânî, *Esrârü'l-belâga*, 395.

anlam arasındaki lüzûmun özel bir tahsisle belirlenmiş olması ve bu kullanımın dilde yerleşik, yaygın ve bilinir hâle gelmiş bulunması gerekir.^[67]

2.2. Alâkanın subûtu: cinsin nakli mi yoksa tikel kullanımın nakli mi?

Mecâzdaki alâkanın temelini *lüzûm* olduğu ve bu lüzûmun da iki şey arasındaki zorunlu ve ayrılmaz bir bağ değil, belli bir cihetten kurulan bir ilişki olduğu tespitine binaen; bu tür bir lüzûmu tayin eden ölçüt ve kaynağın genel örf, özel örf, dinî otorite, muhatabın zihnî kabulleri ve karîneler olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Bu durumda, söz konusu kaynaklar aracılığıyla belirlenen alâkanın, mecâzî kullanımlara zemin hazırlayacak biçimde dilde nasıl bir karşılık bulunduğu ve bir alâka türü olarak nasıl tayin edildiği meselesi önem arz etmektedir. Diğer bir ifadeyle, sayısı otuzu aşan alâka türlerinin dilde sübût keyfiyeti —yani bu türlerin semâî (nakle dayalı) mi yoksa kıyâsî (aklî çıkarıma dayalı) mi olduğu— cevaplanması gereken bir mesele olarak karşımızda durmaktadır. Âlimlerin genel kabulüne göre, alâkanın sübûtu nakle dayanmakta, dolayısıyla semâî olmaktadır. Yani mecâz alâkalarının türleri, dil otoritelerinden semâ yoluyla alınmakta ve bu şekilde sabit kabul edilmektedir. Ancak burada bir ihtilaf söz konusudur: Bu naklin, alâkanın türüne (جِنْسُهَا) mi yoksa her bir tekil kullanımına (شَخْصُهَا) mı ilişkin olduğu konusunda görüş ayrılığı bulunmaktadır. Ulemânın çoğunluğu, tekil mecâz kullanımlarının naklini değil, Arap toplumunun üzerinde uzlaştığı (istilâh) ve onlar tarafından kabul görmüş alâka türlerinin naklini esas almıştır.^[68] Bu bağlamda, örneğin Kur'an'daki “يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ” (Yıldırımlardan dolayı parmaklarını kulaklarına tıkarlar)^[69] ayetinde görülen *cüzîyyet* veya “رَعَيْنَا الْغَيْثَ” (yağmuru otlattık) ifadesindeki *sebebiyyet* gibi mecâzî kullanımların tek tek nakledilmiş olması gerekmez. Asıl olan, bu tür kullanımları mümkün kılan alâka kategorilerinin —örneğin “sebebin adının müsebbeb için kullanılması” gibi— Araplar tarafından kabul edildiğinin bilinmesidir. Dolayısıyla cumhura göre, mecâzî alâkanın türü (*cins*) semâî; bu tür kapsamında yer alan özel kullanımlar (*sahs*) ise kıyâsîdir.^[70]

Arapların dikkate aldıkları alâka türlerinin *cins* (جِنْس) olarak nakledildiğini savunanların delilleri incelendiğinde şu noktalar öne çıkmaktadır: (1) Eğer alâkaların nakli *cins* değil de *fert* düzeyinde, yani her bir tikel kullanım esas alınarak gerçekleştirilmiş olsaydı; o takdirde birbiriyle herhangi bir açıdan ilişkilendirilebilecek her anlam mecâz kabul edilirdi.^[71] Zira anlamlar arasında zihnî düzlemde birçok cihetten ilişki kurulabilir. Ancak her iki anlam arasında kurulan böyle bir ilişki, lafzın mecâz sayılması için yeterli değildir. (2) Ayrıca, mecâzî kullanımın oluşumu için tikel örneklerin bizzat naklini şart koşturmak, garîb ve alışılmadık istiârelerin meydana gelmesini neredeyse imkânsız hâle getirirdi. Hâlbuki edebî metinlerde bu türden özgün ve daha önce benzeri duyulmamış istiârelere sıkça rastlanmaktadır. Buna göre de edebî ürünlerde çokça bulunan bu garîb kullanımlar fasih ve belîğ kabul edilmezdi.^[72] Örneğin cesaret ve gözü peklikte arslana ya da derin ilim sahibinin denize benzetilmesi gibi meşhur istiârelerin yanı sıra, özellikle şiirlerde şairlerin hayal gücünün ürünü olan daha önce işitilmemiş orijinal istiâreler görülmekte ve bu kullanımlar belâgat âlimlerince fasih ve belîğ kabul edilmektedir. Eğer alâkanın cinsi değil de tikel kullanımlar şart koşulsaydı, bu özgün kullanımlar ne mecâz sayılırdı ne de belîğ ve fasih olarak değerlendirilebilirdi. Dolayısıyla, bir ifadenin mecâz olabilmesi için, söz konusu kullanıma

[67] Şehâbeddîn el-Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, thk. Taha Abdurraûf Sa'd (Kâhire: Şirketü't-Tibâa'ti'l-Fenniyyeti'l-Muttehide, 1983), 47.

[68] Teftâzânî, *Mutavvel*, 575-576; a.mlf., *Telvîh*, 1/145; Karatepeli, *Şerhu Risâleti'l-istiâre*, 15.

[69] el-Bakara 2/19.

[70] Harputlu, *Sual-i istiâre*, 172.

[71] Karatepeli, *Şerhu Risâleti'l-istiâre*, 15; Adapazarî, *Hâşiye cedide*, 142.

[72] Teftâzânî, *Telvîh*, 1/154; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl şerhu Mirkâtî'l-vusûl* (Dersaadet: Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, 1321), 113.

imkân sağlayan alâkanın *cins* düzeyinde sabit olması yeterlidir. Nasıl ki sözlüklerde lafızların hakikî anlamları tek tek kaydedilirken her bir mecâzî anlamın kaydı gerekli görülmezse, belâgat ilminde de mecâzî kullanımın ortaya çıkmasını sağlayan alâka türlerinin belirlenmiş olması, bu tür kullanımların geçerliliği için yeterlidir.^[73] Bu yönüyle belâgat âlimleri, her bir tikel mecâz örneğini kapsayacak genel alâka türlerini tayin ederek, sözlükçülerin hakikat lafızlarını tedvin ettikleri gibi mecâz örneklerini teker teker kaydetme zorunluluğunu ortadan kaldırmışlardır.^[74]

(3) Alâkanın fert (şahs) düzeyinde nakledildiği kabul edildiğinde, bu durumun hem dildeki kurallılığı zedeleyeceği hem de mecâzî ifadelerin kurulmasını dil kullanıcıları açısından imkânsız hâle getireceği ileri sürülmüştür.^[75] Zira her bir mecâz örneğini kuşatan *alâka cinsleri* olmaksızın mecâz, söyleyenin şahsî iradesine bağlı hâle gelir ve mecâzın tespiti ile denetimini sağlayacak ilke ve ölçütler ortadan kalkar. Bu durumda mecâzîliğin objektif kriterlerle belirlenmesi mümkün olmaz. Öte yandan, alâka cinslerinin varlığı, dil kullanıcılarına mevcut alâka türlerini esas alarak yeni mecâzî ifadeler üretme imkânı tanımaktadır. Ancak alâkanın yalnızca tikel örnekler (ferd) yoluyla sabitlenmesi hâlinde, bu türden üretimsel imkânlar ortadan kalkacaktır. Dolayısıyla mecâz yalnızca önceden sabitlenmiş örneklerle sınırlı kalacak, dilin estetik ve anlatım gücü zayıflayacaktır. Alâkanın cinsinin nakledildiğini savunan isimlerden biri de İsmâüddîn el-İsferâyî'nî'dir. O, bu görüşünü temellendirmek üzere mecâzın işleyişini açıklayan genel bir kural ortaya koyar. Ona göre, "*Bir manaya delâlet eden her lafız, mesela 'رَعَيْنَا الْغَيْثَ' örneğinde olduğu gibi, başka bir lafzın manasının sebebidir*" şeklindeki küllî kaidenin mevcudiyeti, tikel mecâzların bizzat naklini gereksiz kılar. Çünkü bu tür kaideler sayesinde, belli bir bağlamda mütekellim tarafından kullanılan özel bir alâkanın daha önce belâgat âlimlerince kullanılıp kullanılmadığı bilinmese dahi, o mecâzî kullanım muteber kabul edilir.^[76] Bu durumda alâkanın cinsinin bilinmesi ve sabitlenmiş olması, her bir tikel kullanım için yeterli sayılmakta; böylece hem mecâzın teorik zemini hem de uygulama sahası muhafaza edilmiş olmaktadır.^[77]

Alâkanın cins olarak değil de fert (şahsî) olarak nakledildiğini savunanların dayanaklarından biri de şudur: Eğer lafzın mecâz sayılmasının şartı alâkanın cinsinin nakli olsaydı ve mecâzî anlamın üretiminde yalnızca bu cins esas alınsaydı, o hâlde benzer alâkalara sahip başka örneklerde de aynı türden mecâzî kullanımların geçerli olması gerekirdi. Meselâ, uzun boylu bir kimseyi anlatmak için istiâre edilen "نَخْلَةٌ" (hurma ağacı) lafzı, müşâbehet (benzetme) alâkasına dayanarak minare gibi diğer uzun yapılar için de kullanılabilir olurdu. Yine sebebiyet alâkası esas alınarak "الْأَبُ" (baba) lafzının, sebep-sonuç ilişkisi gözetilerek "الْإِبْنُ" (oğul) anlamında kullanılması da mümkün hâle gelirdi. Ancak Arap dilinde bu tür kullanımların meşrû kabul edilmediği göz önünde bulundurulduğunda, sadece alâka cinsinin nakliyle yetinilemeyeceği; dolayısıyla alâkanın ferdinin nakli esas olduğu ileri sürülmüştür. Bu itiraza karşı şu şekilde cevap verilmiştir: Alâkanın varlığı, herhangi bir lafzın belirli bir mecâzî anlamda kullanılmasını zorunlu kılan *illet-i tâmm* (tam sebep) niteliğinde değildir. Bilakis alâka, ilgili lafızların geçerli bir kullanıma sahip olmasını (لِصَحَّةِ الْإِطْلَاقِ) gerektiren bir sebeptir (مُقْتَضِيَةٌ لِلصَّحَّةِ). Diğer bir ifadeyle, "نَخْلَةٌ" lafzının minare anlamında mecâzî olarak kullanılabilir olması, alâkanın varlığına rağmen zorunlu değildir; fakat bu tür bir kullanımın geçerli olabilmesi için gerekli olan koşullardan biridir.^[78] Bu sebeple,

[73] Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, 113.

[74] Zemahşerî'nin *Esâsu'l-belâga* adlı eseri ile deyimler ve atasözleri içeren kitaplar mecâzî kullanımları içeren bir mecâzlar sözlüğü olsalar da mecâzî kullanımların sıhhat şartı için belirleyici unsur belâgat eserlerinde kaydedilen alâka türleridir. Zira, alâka âlimlerin ittifakıyla mecâzın gerek şartlarından biridir.

[75] Filibe'î, *el-Hâşiyetü'l-cedide*, 1/308.

[76] Müneccimbaşı, "Gâyetü'l-beyân fî dekâiki ilmi'l-beyân", 246-247.

[77] Konu hakkında detaylı bilgi için bk. Ekmeleddîn el-Bâbertî, *er-Rudûd ne'n-nukûd şerhu Muhtasar-i İbnî'l-Hâcib*, thk. Dayfullah b. Salih b. Avn el-Umrî (Kâhire: Mektebetü'r-Rüşd Nâşirûn, 2005), 1/237-240.

[78] Teftâzânî, *Telvîh*, 1/154; Karatepeli, *Şerhu Risâleti'l-istiâre*, 15; Adapazarî, *Hâşiy*

alâkanın varlığı, lafzın mecâzî anlamda kullanılmasını zorunlu olarak doğurmadığı gibi, bu durum alâkanın cins olarak nakledildiği görüşüne de aykırılık teşkil etmez. Bu noktada ifade edilen temel ayrım şudur: Alâka, *illet-i mucibe* (zorunlu sonuç doğuran sebep) değil, *illet-i musahhiha* (kullanımın sıhhatini mümkün kılan sebep) konumundadır. Dolayısıyla, bir lafzın mecâz olarak kullanılabilmesi için gerekli ortam ve şartlar oluşmadıkça, yalnızca alâkanın cinsinin varlığı, o mecâzın dilde yerleşmesini sağlamaz.^[79]

Alâka türlerinin sayısı hakkında farklı görüşler bulunsa da, bu türlerin nasıl belirlendiği meselesinde Teftâzânî'nin yaklaşımı belirleyicidir. Teftâzânî'ye göre mecâzî kullanımı mümkün kılan ve bir anlamdan diğerine geçişi sağlayan alâkalar, *istikrâ* (tümevarım) yöntemiyle tespit edilir (الْعُمْدَةُ فِيهَا الْإِسْتِقْرَاءُ).^[80] Yani belli başlı mecâzî kullanımların çokluğu incelenerek, bunların dayandığı ortak ilişkilerden hareketle genel alâka türlerine ulaşılır. Örneğin bir lafzın, sebep-sonuç ya da bütün-parça ilişkisi gözetilerek başka bir anlamda kullanılması durumunda, bu kullanımın altında yatan sebebiyet-müsebbebiyyet yahut külliyyet-cüziyyet türü alâkaların varlığı anlaşılır. Bu yaklaşım şu sonucu da beraberinde getirir: Bir dil kullanıcısı, herhangi bir lafzı kendi hakikî anlamı dışında kullanarak mecâzî bir ifade üretmek istediğinde, bu kullanımın geçerliliği için mutlaka dil otoritelerine ya da belâgat âlimlerine başvurmak zorunda değildir.^[81] Zira daha önce *istikrâ* yoluyla tayin edilmiş alâka türleri, mecâzın meşruiyeti açısından yeterli bir dayanak oluşturur. Dolayısıyla bir kimse, meselâ parçanın adını bütünü kastederek kullanmak suretiyle külliyyet-cüziyyet alâkasını gözettiğinde, mecâzî kullanım şartlarını sağlamış sayılır ve bu doğrultuda yeni bir söz inşa edebilir.^[82]

Sonuç itibarıyla, alâkanın şahsı değil cinsinin nakledildiği sabit olduğuna göre, bu noktada Abdülkâhîr Cürçânî'nin dikkat çektiği önemli bir hususa temas ederek alâkanın mecâz içerisindeki işlevine geçmek yerinde olacaktır. Cürçânî, *Esrârü'l-belâğa* adlı eserinde mecâz-ı mürsel kapsamındaki alâkalardan bahsederken, bu alâkaların kuvvet (güçlü-zayıf) ve vuzûh (açıklık-kapalılık) bakımından birbirinden farklılık gösterdiğini belirtmiştir. Nitekim “رَعَيْنَا الْعَيْثَ” (Yağmuru otlattık) örneğinde olduğu gibi, varlık sebebi olması açısından yağmur ile bitki arasında kurulan sebebiyet ilişkisi, “رَفَعَ عَقِيرَتَهُ” (Sesini yükseltti) ifadesinde ses anlamında kullanılan “العَقِيرَةُ” (kesilmiş ayak) lafzı ile ses arasında kurulan ilişkiye nazaran daha güçlü ve daha açıktır. Cürçânî'ye göre ikinci örnekteki mecâzî kullanım tesadüfidir; yani iki anlam arasında lafzın bu şekilde kullanılmasını gerektirecek bir bağ bulunmamaktadır. Bu noktada Cürçânî'nin, “رَفَعَ عَقِيرَتَهُ” gibi kullanımların bir kıyasa dayanmadığını, “vuku bulduktan sonra nakledilen” (تُرْوَى بَعْدَ وَقُوعِهَا) şeyler cümlesinden olduğunu ifade etmesi önemlidir. Buradan hareketle, alâkası zayıf ve vuzûhu düşük olan mecâzî kullanımların, alâka türünün değil, cümle düzeyinde ferdî olarak nakledildiği yönünde bir çıkarımda bulunmak mümkündür.^[83] Ancak burada amacımız alâka türlerini tafsilatıyla ele almak olmadığından, bu meseleye dair daha ayrıntılı değerlendirmeler ilgili literatürde yer alan çalışmalara havale edilmiştir.^[84]

[79] Harputlu, *Sual-i istiâre*, 172.

[80] Teftâzânî, *Telviḥ*, 1/138.

[81] Râzî, *el-Mahsûl*, 1/309.

[82] Müşahede edildiği üzere buradaki durum Abdülkâhîr Cürçânî'nin üzerinde durduğu ve Ferdinand De Saussure'nin de dilbilim teorilerini üzerine inşa ettiği dil-söz ayrımı üzerinden daha kolay anlaşılabilir. Bu ayrıma göre dil; her dil kullanıcısının içinde doğduğu ve kullanıcıların müdahalesine kapalı evrensel dil kuralları; söz, her bir kullanıcının dilin kurallarına uymak kaydıyla kendi inancı, dünya görüşü ve yaklaşımını açık şekilde işlettiği, gerektiğinde takdim, tehir, hazif, zikir, îcaz ve itnab yapabildiği kişisel bir alandır. Alâka türlerinin tümevarım yöntemiyle belirlendiği iddiası, aralarında ilişki bulunan iki anlamın yer aldığı her ifadenin mecâz olmaması ve alâka türlerinin naklinin esas alınması dil ciheti; her kullanıcının alâkanın cinsini dikkate alarak istediği mecâzî ifadeyi kurması da söz cihetiyle açıklanabilir. Bk. Ferdinand de Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar (İstanbul: Multilingual, 1998) 40-52, 181-186.

[83] Abdülkâhîr Cürçânî, *Esrârü'l-belâğa*, 397-398.

[84] Bk. Murat Tala, “Mecâz Problemi Olarak Alâka: Antâkî'nin el-Alâka'sı Bağlamında Bir Bakış”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 19/2 (Aralık 2019).

2.3. Alâkanın mecâzın tâyinindeki rolü ve karîneyle ilişkisi

Mecâzda alâkanın işlevi, lafzın hakikî anlamından mecâzî anlama geçişinde kurucu bir unsur olmasıdır. Zira hakikî anlamdan farklı bir anlamın kastedilmesi, yalnızca lafzın taşıdığı anlam çeşitliliğiyle değil, bu anlamlar arasında manalı ve dilin örfî yapısıyla uyumlu bir ilişki kurulmasıyla mümkündür. Bu ilişkiyi kuran şey, alâkadır. Bu çerçevede alâka, bir anlamın başka bir anlama naklini sağlayan zihnî bir köprü vazifesi görür. Ancak bu zihnî bağın keyfî olmaması gerekir; aksine, bu bağın gerek semantik gerek pragmatik düzlemde dilin yapısıyla uyumlu ve muhatap tarafından anlaşılabilir olması esastır. Dolayısıyla alâka, sadece iki anlam arasında zihinsel bir yakınlık değil, aynı zamanda dilin kurumsal ve toplumsal kabullerince desteklenmiş geçiş yollarıdır. Bu yönüyle alâka, mecâzın dil içindeki geçerliliğini sağlayan ontolojik ve epistemoljik bir ilkedir. Bu bağlamda denebilir ki alâka, bir taraftan anlamın belirleyici ölçüsünü temsil ederken, diğer taraftan lafzın belâgat imkânlarını genişleten temel bir araçtır.

Mecâzî bir ifadenin tayini, delâleti, kullanımı ve hamli bağlamında alâka ve karînenin rolü daha önce temas edildiği üzere son derece belirleyicidir. Ayrıntılı biçimde ortaya konulduğu gibi, alâka, lafzın mecâzî anlamda kullanılmasına zemin hazırlayan; yani lafzın hakikî anlamı ile mecâzî anlamı arasında zihinsel bir münasebet kuran temel unsurdur. Usulcülerin alâka ve karîneye dair yaklaşımları, bu iki unsurun farklı işlevlerini açıkça ortaya koymaktadır. Buna göre alâka, lafzın belirli bir manada kullanılmasına imkân tanır; karîne ise lafzın bu manaya hamledilmesini sağlar. Başka bir ifadeyle, alâka mütekellime, karîne ise muhâtaba yönelik bir boyuta sahiptir. İlki, sözü söyleyenin lafzı hangi anlamda kullandığıyla; ikincisi, muhatabın bu anlamı doğru şekilde nasıl kavrayacağıyla ilgilidir. Bir lafız bir manaya vaz'edildikten sonra, bu lafızla ilgili iki temel işlem daha gerçekleşir: isti'mâl ve haml. İsti'mâl, mütekellimin lafzı ya vaz'olunduğu anlamda (mevzû'un leh) ya da onun dışındaki bir anlamda (mecâzî) kullanmasıdır. Haml ise muhatabın işittiği lafzı yorumlaması, ona bir anlam yüklemesidir. Bu bağlamda, alâka, karîneden önce gelir; çünkü lafzın mecâzî kullanımı için öncelikle anlamlar arası bir alâkanın kurulması gerekir. Ancak lafzın hangi anlamda kullanıldığının anlaşılabilmesi, karînenin varlığını zorunlu kılar. Nitekim, bazı usulcüler alâkayı mecâzın mahiyetine dâhil etmiş, karîneyi ise onun şartı olarak değerlendirmiştir. Bu yaklaşımda alâka, mecâzın varlık şartı, karîne ise mecâzın doğru anlaşılması için gerekli olan bir unsur olarak konumlandırılmıştır. Bu çerçevede şu sonuç ortaya çıkar: Alâka, lafzın mecâzî anlamda kullanılabilmesi için gerekli zemini oluşturur. Karîne ise bu mecâzî anlamın muhatap tarafından kavranabilmesi için gerekli bağlamı sağlar. Dolayısıyla, alâka kurulduktan sonra, lafzın mecâzî anlamda kullanılıp kullanılmayacağı, yani mecâzın gerçekleşip gerçekleşmeyeceği karînenin desteğine bağlıdır.^[85]

Alâka, bir ifadenin hem hakikî hem de mecâzî anlamı arasında kurduğu ilişkiyle mana bütünlüğünü temin eder. Bu unsur metinden çıkarıldığında, sözün asıl anlamla ikincil anlam arasındaki bağ kopar; böylece ifade ne hakikî ne de mecâzî bir anlama delâlet eder hâle gelir ve galat bir söz durumuna düşer. Buna karşılık, karînenin bulunmadığı fakat alâkanın mevcut olduğu bir durumda ise lafız, hem hakikî hem de mecâzî anlamlara müsait olup belirsizlik arz eder.^[86] Öte yandan, bir söz hakikî anlamı dışında kullanıldığı hâlde ne alâka ne de karîne bulunmazsa, muhatabın kastolunan manaya ulaşması mümkün olmaz. Bu türden bir kapalılık, mütekellime farklı maksatlar doğrultusunda çeşitli kullanım imkânları sunar. Nitekim mütekellim, muhatabı tereddüde düşürmek, yanlış yönlendirmek, konudan uzak tutmak, onu küçümsemek veya mizahî bir etki oluşturmak gibi amaçlarla ilğâz yoluyla söz oyunlarına başvurabilir ya da maksadı gizlemek üzere muğlak ifadeler tercih edebilir.^[87] Bu tür kullanımlarda mütekellim, karîneyi özellikle zikretmez;

[85] Karâfî, *Nefâisü'l-usûl*, 2/919.

[86] Tehânevî, *Keşşâf-ı ıstılahâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*, 2/1206.

[87] Karâfî, *Nefâisü'l-usûl*, 2/919.

ya maksûd mananın anlaşılmasını engellemek ister ya da makamın elverdiği ölçüde muhatabın birden fazla anlamı fark etmesini hedefler. Lafzın bu şekilde hakikî anlamı dışında kullanılmasına rağmen ne karînenin ne de alâkanın bulunmadığı bu gibi örnekler, usulcülerin karîneyi mecâzın tanımı içerisinde değil, sıhhat şartı olarak görmelerinin gerekçesi^[88] olarak değerlendirilebilir.^[89]

Belâgat literatüründe karîne ve alâka ilişkisine dair yaklaşımlar incelendiğinde, bu iki unsurun konumlandırılmasında farklı tutumların benimsendiği görülmektedir. Özellikle karînenin alâkaya tâbî olup olmadığı meselesi, iki unsurun karşılaştırmalı olarak ele alınmasına zemin hazırlamıştır. Mecâzın tanımı çerçevesinde gündeme gelen alâka-karîne hiyerarşisi, bu bağlamda ayrıntılı bir şekilde tartışılmıştır. Tanımlarda genellikle alâka unsurunun zikrini müteakiben “مَعَ قَرِينَةٍ مَانِعَةٍ عَنْ” (lafzın hakikî manada kullanılmasına engel olan bir karîne ile birlikte) ifadesine yer verilmesi, bazı âlimlerin karînenin alâkaya bağlı olarak mecâzî anlamın tayininde belirleyici rol oynadığı kanaatine ulaşmalarına sebep olmuştur.^[90] Bu noktada bazı belâgat âlimleri, hem alâkanın hem de karînenin mecâzın mahiyetine dâhil olduğunu kabul etmekle birlikte, eğer bir öncelik sıralaması yapılacaksa karînenin lafzın mecâz oluşundaki rolünü daha güçlü bulduklarını ifade etmişlerdir.^[91] Buna karşılık diğer bazı âlimler ise alâkanın öncelikli ve aslî unsur olduğunu ileri sürmüşlerdir.^[92] Hatta bazı müellifler, söz konusu önceliğin mutlak değil, bağlama göre değişkenlik arz ettiğini belirtmiş ve kimi durumlarda karîneye, kimi durumlarda ise alâkaya vurgu yapma yoluna gitmişlerdir. Bu bağlamda Teftâzânî'nin tutumu dikkat çekicidir: O, *et-Telvîh* adlı usul eserinde mecâzın vaz'la ilişkisini karîne-i mâni'aya dayandırırken,^[93] *el-Mutavvel* adlı belâgat risalesinde bu ilişkiyi alâka üzerinden^[94] temellendirmeye çalışır.

Abdülkâhîr el-Cürcânî, mecâz konusunu ele aldığı bölümlerde alâka üzerinde geniş bir şekilde durmakta ve onu mecâzın tayininde zarurî bir ilke, hatta olmazsa olmaz bir şart olarak değerlendirmektedir. Ona göre bir lafzın mecâz kabul edilebilmesi, öncelikle hakikî anlamıyla mecâzî anlamı arasında aklî veya örfî bir münasebetin, yani alâkanın bulunmasına bağlıdır. Cürcânî bu yaklaşımını müşterek lafızlar örneği üzerinden temellendirir. Nitekim “التَّوَرُّةُ” kelimesinin hem “öküz” hem de “peynir dilimi” anlamında kullanıldığını belirten Cürcânî, bu iki anlam arasında herhangi bir alâka bulunmadığından bunlardan birinin mecâz olamayacağını vurgular. Benzer şekilde, “يَشْكُرُ” gibi menkûl özel adlar hakkında da benzer bir değerlendirmede bulunur. Her ne kadar bu kelime yapı itibarıyla “شَكَرَ” fiilinin muzârîsi olsa da, özel isim olarak kullanılmaya başlandığında bu anlamı artık fiil anlamından türetilmiş bir mecâz saymak mümkün değildir; zira fiil anlamı ile özel isim arasında kurulabilecek herhangi bir alâka mevcut değildir. Çünkü temelde kelimenin fiil manasından özel isim manasına nakli bir alâkaya dayanmaz.^[95]

[88] Seyyid Şerîf Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 57.

[89] Usulcüler arasında tartışma konusu olan bir lafzın hem hakikî hem de mecâzî manaya delâlet etmesi meselesi de karînenin şart olup olmasıyla ilişkilendirilebilir. Usul âlimlerinden bazıları bunu mümkün görürken bazıları da kesin surette reddetmiştir. Bir lafzın hem hakikat hem de mecâz anlamına muhtemel olduğunu savunanlar açısından karîne, cümlede yer almadığında iki anlama birden delâlet mümkün hale gelmektedir. Ancak karîne olduğunda sadece mecâzî manaya delâlet gerçekleşmektedir. Şayet karîne mecâzın şartı değil de hakîkatinin bir parçası olursa iki manaya muhtemel olması söz konusu olamayacaktır. O halde lafzın iki manaya muhtemel olması tartışmasının karînenin mecâzın sıhhat şartı olarak belirlenmesinden ortaya çıktığı ileri sürülebilir. Bk. Zerkeşi, *el-Bahrü'l-Muhît*, 2/399-406.

[90] Mecâz-ı lügavî “الكَلِمَةُ الْمُسْتَعْمَلَةُ فِي غَيْرِ مَا وُضِعَ لَهُ لِإِعْلَاقِهِ مَعَ قَرِينَةٍ مَانِعَةٍ مِنْ إِزَادَةِ الْمَعْنَى الْوُضْعِيَّ” şeklinde tanımlanmıştır. Bu tanımın, “mea” harfiyle birlikte kullanılması sebebiyle karînenin alâkaya tabi olduğu anlamını ortaya çıkardığı gerekçesiyle itiraz edilmiş; doğru tanımın “... لِإِعْلَاقِهِ وَقَرِينَةٍ...” şeklinde olması gerektiği ifade edilmiştir. Bk. İsmâüddîn el-İsfarâyînî, *Şerhu'r-Risâleti's-Semer-kandyye*, 57; Filibeîvî, *el-Hâşiyetü'l-cedide*, 1/322.

[91] Karîne ve alâkaya ilaveten fesahati artırma, ta'zîm ve tahkir gibi mecâza başvurulacak bir gerekçeyi mecâzın şartı olarak zikredilmiştir. Filibeîvî, *el-Hâşiyetü'l-cedide*, 1/325-326.

[92] Karînenin alâkaya tâbî olduğunu iddia eden alâka şârihi Karatepeli Antâkî'nin de bu fikirde olduğunu zikretmektedir. Bk. Karatepeli, *Şerhu Risâleti'l-istiâre*, 10.

[93] Teftâzânî, *Telvîh*, 1/79-80.

[94] Teftâzânî, *Mutavvel*, 575-576.

[95] Abdülkâhîr Cürcânî, *Esrârü'l-belâga*, 395-398.

Abdülkâhir el-Cürcânî, mecâz konusunu ele alırken alâka kavramını ayrıntılı biçimde incelemesine rağmen, karîne unsuruna doğrudan temas etmemektedir. Nitekim karînenin mecâzın tanımına dâhil edilmesi, esas itibarıyla Sekkâkî ile birlikte belâgat geleneğinde sistematik biçimde ortaya çıkmıştır. Öte yandan bazı belâgat metinlerinde alâka, nasıl ki hakikî lafızların tayininde vaz' kurucu bir unsur ise, benzer şekilde mecâzî ifadelerin de temel ilkesi kabul edilmiştir. Bu yaklaşıma göre lafızdan manaya intikal iki şekilde gerçekleşmektedir: Birincisi, lafzın vaz' yoluyla doğrudan hakikî manaya delâleti; ikincisi ise alâka aracılığıyla lafzın mecâzî veya kinâî manaya yönelmesidir. Ancak bu iki tür intikal arasında önemli bir fark vardır. Hakikî kullanımda vaz', lafzın anlamına ulaşmak için tek başına yeterliyken; mecâzî kullanımda alâka, tek başına anlamın tayininde yeterli olmayıp yanında bir de karînenin bulunması zorunludur. Zira bir lafzın mevzû'un lehi (hakikî anlamı) ile gayr-ı mevzû'un lehi (mecâzî anlamı) arasında bir alâka bulunsadahi, lafzın muhtemel birçok anlamı olabilir. Bu durumda, sadece bir anlamın kastedildiğini belirleyen ve diğer anlam ihtimallerini bertaraf eden bir karînenin varlığı gereklidir.^[96] Bu yaklaşım çerçevesinde alâka, mecâzî lafızlar için vaz'a denk bir konumda, yani kurucu bir unsur olarak değerlendirilirken; karîne, sadece mananın belirlenmesinde devreye giren, yani tayin edici bir işlev üstlenmektedir. Bu itibarla denilebilir ki, mecâzın vücûda gelmesinde alâka, karîneden daha öncelikli ve aslî bir konuma sahiptir.

Vaz'-isti'mâl-haml süreçlerinde alâka ile karînenin konumları, usulcülerin açıklama modelinde sırasıyla ikinci ve üçüncü basamaklar olarak belirlenmiştir. Ancak belâgat âlimlerinin bu aşamalara ilişkin yaklaşımı, usulcülerinkinden kısmen farklıdır. Özellikle belirtmek gerekir ki, belâgatçılar açısından alâka ve karîne ayrımı, usulcülerin yaptığı kadar açık ve kategorik değildir. Çünkü belâgat bağlamında karînenin, yalnızca anlamı tayin etme işleviyle değil, aynı zamanda alâkanın tahakkukunda da rol oynadığı kabul edilmektedir. Bu durum, "Hamamda bir arslan gördüm" örneğinde olduğu gibi istiâre türü ifadelerde açıkça görülmektedir. Burada "arslan" lafzı, "cesaret ve atılganlık" anlamı etrafında şekillenen müşâbehet alâkası doğrultusunda "cesur adam" anlamında kullanılır. "Cesaret ve atılganlık" vasfı ise, bu bağlamda hem vech-i şebek hem de arslanın en karakteristik niteliği olup, lafız zihinde bu anlamı öncelikle çağırıştırır. Bu durumda arslan, müşebbehün bih olarak cümlede yer almakta; zihin, bu unsurdan hareketle vech-i şebeke, oradan da müşebbeh olan cesur adama yönelmektedir. Böylece vech-i şebek, lafzın vaz' edildiği hakikî anlamla (arslan), mecâzî anlam (cesur adam) arasında bir irtibat kurmaya elverişli bir ara konum kazanır. Bu süreçte, henüz anlam muhataba ulaşmadan devreye giren karîne, zihnin vech-i şebehten müşebbehe intikalini sağlayan belirleyici unsurdur. Diğer bir ifadeyle, alâka iki mana arasında ilişki kurarak isti'mâl zemin hazırlarken, karîne bu ilişkinin muhatapça algılanmasını mümkün kılan tamamlayıcı bir işlev görmektedir. Böylece, lafzın mecâzî manaya yönelmesi aşamasında lüzûm, yani anlamlar arası zorunlu ilişki tamamlanmış olur.^[97] Bu bağlamda, Teftâzânî'nin mecâz türü lafızları vaz' kapsamında değerlendirme yönündeki yaklaşımı dikkate alındığında, alâka ve karînenin sadece isti'mâl veya haml aşamalarında değil, doğrudan vaz' aşamasında dahi belirli roller üstlendikleri anlaşılmaktadır.

Kanaatimizce alâka ve karîne, mecâzın oluşumunda biri diğerine üstün kılınamayacak ölçüde farklı ve tamamlayıcı işlevlere sahiptir. Nitekim yukarıda isti'mâl-haml çerçevesinde yapılan açıklamada da görüldüğü üzere, alâka, aklî delâletle kurulan mecâz türlerinde asıl anlam ile fer'î anlam arasında lüzûm ilişkisini tesis ederek lafzın lafzın mevzû'un lehi dışında kullanımını bir standarda bağlamaktadır. Diğer bir ifadeyle, sözün mecâzî anlama tevilini mümkün kılan temel

[96] Filibeî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 2/601.

[97] Teftâzânî, *Mutavvel*, 577; Şemseddîn es-Siyalkûtî, *Hâşiyetü's-Siyalkûtî alâ Kitâbi'l-Mutavvel li't-Teftâzânî*, thk. Muhammed es-Seyyid Osman (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2012), 2/353.

ilkedir. Meselâ, bir istiâre örneği olarak “Hamamda bir arslan gördüm” ifadesinde “arslan” lafzı cesur bir kişiyi ifade etmek üzere kullanılmıştır. Burada zihinde önce arslanın en belirgin niteliği olan cesaret vasfı çağrışır (vech-i şebah), ardından bu nitelik, mecâzî anlam olan cesur kişiye intikal eder. Bu zihinsel geçiş tamamlandıktan sonra ise, muhatabın lafzı hakikî manasında anlamasına engel olacak bir karîne-i mâni’a devreye girer ve böylece mecâzî anlamı kesinleştirir. Bu noktada, alâka, lafzın cesur adam anlamına tevil edilmesini mümkün kılan münasebeti sağlar ve arslan lafzının örneğin kurnazlık vasfı taşıyan bir “tilki” ya da başka herhangi bir varlıkla keyfi biçimde ilişkilendirilmesinin önüne geçer. Dolayısıyla, lafzın hakikî anlamından mecâzî anlama doğru olan anlam nakli, alâkanın varlığıyla gerçekleşmektedir.^[98] Ancak özellikle istiâre-i mekniyye örneklerinde, karînenin alâkaya kıyasla daha belirleyici bir rol üstlendiği görülmektedir. Zira bu türde teşbih unsurları açıkça zikredilmediği için, lafzın mecâzî anlamına ulaşmak çoğu zaman yalnızca karînenin sağladığı bağlama bağlıdır. Dolayısıyla teşbihin kapalı olduğu ve iki anlam arasındaki alâkanın doğrudan fark edilemediği bağlamlarda, anlamın tayini, delâleti ve hamli, büyük ölçüde karînenin rehberliğine ihtiyaç duyar. Bu durum, alâkanın karîneden önce geldiği genellemeler için bir istisna teşkil eder. Bu sebeple, alâka ve karînenin rolüne dair tüm mecâz türleri için geçerli olacak genel ve sabit bir önerme geliştirmek isabetli değildir. Çünkü kimi örneklerde alâka öncelikli bir unsur olarak karşımıza çıkarken, özellikle istiâre-i mekniyyede olduğu gibi alâkanın açıkça tespit edilemediği durumlarda karîne, anlamın tayininde asli rolü üstlenmektedir. Buna ek olarak, alâka yalnızca mecâzda değil, menkûl özel adlar gibi mecâz dışı anlam geçişlerinde de gözetilen bir ilkedir. Buna karşılık karîne-i mâni’a, yalnızca mecâzî kullanımlarda söz konusu olur. Bu nedenle, mecâzın karîneyle olan ilişkisi, alâkayla olan ilişkisine göre daha güçlüdür. Zira her alâka içeren ifade mecâz sayılamazken, her mecâzî kullanımda bir karînenin varlığı zorunludur; hatta karîneyi içeren her ifade mecâz olarak nitelenebilmektedir.

Son olarak, alâka ile karînenin, mecâzın tanımında kendilerine yüklenen işlevleri ve belâgat kaynaklarında zikredilen faideleri (فائدتها) üzerinde durmak yerinde olacaktır. Daha önce de belirtildiği gibi, mecâz genel anlamda lafzın hakikî manadan saparak, mevzû’un leh olan anlamın dışındaki bir manada kullanılması şeklinde tanımlanmaktadır. Ancak bu tanımда geçen “mevzû’un leh dışındaki bir anlamda kullanılmak” ifadesi, lafzın ilk olarak vaz’ edildiği anlamın ötesindeki tüm kullanımları kapsadığı için, yalnızca mecâz değil, aynı zamanda kinâye, menkûl, mürtecel, galat sözler ve hatta bâtil iddialar gibi farklı ifade biçimlerini de içine alabilecek niteliktedir. Bu noktada, alâka sayesinde, mürtecel lafız türleri, galat sözler ve bâtil iddialar mecâzın kapsamı dışında bırakılır. Zira galat (yanlış kullanım) ve kizb (yalan) gibi sözlerde, hakikî anlam ile hakikat dışı kullanım arasında hiçbir tutarlılık ve münasebet bulunmamaktadır. Bu tür sözlerin mecâzdan ayrılmasında alâkanın bulunmaması belirleyici unsurdur.^[99] Diğer yandan, karîne, lafzın mevzû’un leh olmayan bir anlamda kullanılmasıyla birlikte, hâlâ hakikî anlamın da kastedilmiş olabileceği durumlarda devreye girer ve kinâyeyi mecâzdan ayırmada ayırt edici rol oynar.^[100] Zira kinâye ifadelerinde, mecâzda olduğu gibi hakikî anlam kast edilmemekle birlikte, hakikî anlamın kastı da ihtimal dahilindedir. Karîne ise bu ihtimali bertaraf ederek kast olunan anlamı tayin eder; bu yönüyle kinâye, karînenin varlık göstermediği veya belirleyici olmadığı durumlarda mecâzdan ayrılır. Dolayısıyla, alâka ve karîne, yalnızca mecâzî lafzın manasının tayininde, delâletinde, isti’âlînde ve hamlinde fonksiyon icra etmekle kalmaz; aynı zamanda mecâzî kinâye, galat, mürtecel ve bâtil sözler gibi benzer görünümlü ancak mahiyetçe farklı ifade türlerinden ayırt etme noktasında da ortak bir işleve sahiptir. Bu bağlamda her iki unsur, mecâzın teorik çerçevesinin tayininde temel belirleyiciler olarak öne çıkar.

[98] Râzî, *el-Mahsûl*, 1/328.

[99] Karâfî, *Nefâisü’l-usûl*, 2/919.

[100] Antâkî, *Metnü’l-alâka*, 132.

Sonuç

Çalışmada belâgat ilminin iki önemli kavramı; karîne ve alâkanın, mecâz ve istiâre başta olmak üzere dolaylamalı anlatımların, manaları için belirlenmesi (vaz') ve bu manalarda kullanılmasında (delâlet) gördükleri işlevler detaylı biçimde ele alınmış ve aşağıdaki önemli sonuçlara ulaşılmıştır.

Alâka mecâzî kullanımların ortaya çıkmasında belirleyici bir neden olmasının yanı sıra, mecâzın illeti ve meşruiyet kaynağıdır. Karîne ise mecâzın anlaşılabilirliğini ve bağlam içinde doğru yorumlanmasını sağlayan temel bir unsurdur. Karîne-i mâni'a ve karîne-i mu'ayyine türleri arasında işlevsel bazı farklar bulunmaktadır. Karîne-i mâni'a, mecâzî mananın tayinini sağlayan ve hakikî anlamı dışlayan bir işleve sahiptir ki bu da karînenin mecâzın vaz'ında aslî bir rol üstlendiği anlamına gelir. Buna karşılık, karîne-i mu'ayyine, mecâzî anlamın belirli bir yorum doğrultusunda yönlendirilmesine katkı sağladığı için ikincil (tâlî) bir işleve sahiptir. Bu işlevsel ayırım, mecâzın anlam sınırlarının tayininde karînenin ne ölçüde belirleyici olduğunu göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Ayrıca beyân ve usûl âlimleri arasında "karîne mecâzın mahiyetinin bir parçası mıdır yoksa şartı mı?" şeklindeki yaklaşım farkları da incelenmiş; beyân ulemasının karîneyi, mecâzın mahiyetinin parçası, buna mukabil usûlcülerin ise mecâzın şartı olarak dikkate aldıkları tespit edilmiştir. Hasılı belâgat âlimlerinin çoğunluğu, karîneyi mecâzın tanımı içinde yer alan kurucu bir unsur olarak değerlendirirken; usûl ve mantık âlimleri ise karîneyi mecâzın sıhhatini temin eden dışsal bir unsur, yani anlamın doğru tespiti için gerekli ama mecâzın mahiyetine dâhil olmayan bir şart olarak görmüştür. Buna göre de "lafzın mecâzî manaya tayini ve bu anlamda kullanımının karîne vasıtasıyla sağlandığı" yönündeki iddianın beyân ulemasının bakış açısına daha uygun olduğu net biçimde anlaşılmıştır.

Alâka kavramı yalnızca mecâzî anlamın zihinsel bir geçişle mümkün hâle gelmesini sağlayan soyut bir bağlam olarak değil, aynı zamanda mecâz türlerinin tayininde belirleyici ve kurucu bir öge olarak da özel bir öneme sahiptir. Alâkanın semâîliği ve kıyâsîliği tartışmaları bağlamında tür ve fert olarak ele alınması, alâkanın dil içindeki kullanım üretkenliğini ve belâgat açısından estetik değerini açığa çıkarmıştır. Böylece alâka, sadece mecâzın dilde ortaya çıkış zeminini hazırlayan bir ilişki değil, aynı zamanda Arap dilinde estetik ve anlatı zenginliğini şekillendiren bir araç olarak da konumlandırılmıştır. İstiâre-i mekniyye gibi yüksek belâgat değeri taşıyan anlatım şekillerinin inşasında da alâka ve karîne kavramları birlikte işlemiştir. Bu tür anlatımlarda, özellikle karîne anlamı tayin etme ve kapalılığı giderme işlevine sahiptir. Alâka ve karîne kavramları sadece belâgat ilminde değil; nahiv, mantık, fıkıh usûlü gibi diğer dilsel ve epistemolojik disiplinlerde de anlamsal ve işlevsel öneme sahiptir. Alâka ve karîne kavramları Arap dilindeki düşünsel ve anlatı sistematiği içerisinde merkezi bir konuma sahiptir.

Netice itibarıyla, dolaylamalı anlatımların anlam inşasında alâka ve karîne birbirinden bağımsız düşünölemeyecek iki temel unsurdur. Mecâzî ifadenin hem oluşumu hem de doğru şekilde anlaşılması noktasında bu iki unsur iç içe geçmiş bir halde bulunur.

Kaynakça

- Adapazarî, Muhammed b. Osman. *Hâşiye cedide ala Karatepelî ale'l-alâka*. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1273.
- Antâkî, Mahmud b. Abdullah. *Metnü'l-alâka*. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1274.
- Arı, Fahrettin. *Müphem Lafızların Vaz'ı Bağlamında Dil ve Gerçeklik İlişkileri*. İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Lisans Tezi, 2020.
- Bâbertî, Ekmeleddîn. *er-Rudûd ne'n-nukûd Şerhu Muhtasar-i İbni'l-Hâcib*. thk. Dayfullah b. Salih b. Avn el-Umrî. 2 Cilt. Kâhire: Mektebetü'r-Rüşd Nâşirûn, 2005.
- Basrî, Ebû'l-Hüseyin. *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*. thk. Halîl el-Meys. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1982.
- Cürcânî, Abdülkâhir. *Esrârü'l-belâga*. thk. Mahmud Muhammed Şakir. Kahire-Cidde: Matbaatü'l-Medenî-Dâru'l-Medenî, ts.
- Cürcânî, Abdülkâhir. *Delâilü'l-i'câz*. thk. Mahmud Muhammed Şâkir. Kâhire-Cidde: Matbaatü'l-Medenî-Dâru'l-Medenî, 3. Basım, 1992.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *et-Ta'rîfât*, thk. Heyet. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Çelik, Yüksel. *es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî'nin el-Misbâh fî şerhi'l-Miftâh Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili (Edisyon Kritik)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Desûkî, Muhammed b. Ahmed. *Hâşiye alâ Muhtasari'l-meânî*. thk. İbrahim Halil İbrahim. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013.
- Eğînî, Muhammed Rahmi. *Vaz' İlminin Temel Meseleleri: el-Ucâletür'-Rahmiyye fî Şerhi'r-Risâletî'l-Vaz'iyye*. çev. Muhammed Salih Sürücü. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2024.
- Fenârî, Molla. *Fusûlü'l-bedâ'î fî usûli's-şerâî*. thk. Muhammed Hüseyin Muhammed Hasan İsmail. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.
- Filibevî, Halil Fevzî el-Hâşiyetü'l-cedîde alâ İsâmî'l-ferîde. 2 Cilt. İstanbul: Matbayı Âmire, 1289.
- Hafız Efendi, Seyyid. *Şerhu'l-alâka*. İstanbul: Sahafiye-i Osmaniye Matbaası, 1319.
- İbn Abidîn, Muhammed Emin. *Reddû'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*. 6 Cilt. Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1966.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemalüddîn. *Lisânu'l-arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414.
- İbn Ya'îş, Ebû'l-Bekâ. *Şerhu'l-Mufasssal*. thk. Emîl Bedî Ya'kûb. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- İcî, Adudüddîn. *er-Risâletü'l-vaz'iyye*. İstanbul: Safa ve Enver Matbaası, 1311.
- İsferâyînî, İsâmüddîn. *el-Atvel şerhu Telhîsi Miftâhi'l-ulûm*. thk. Abdülhamid Hindâvî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İsferâyînî, İsâmüddîn. *Şerhu'l-İsâm li'r-Risâleti's-Semerkandî fî'l-isti'ârat*. thk. Adnan Ömer el-Hatîb. Dımaşk: Dâru't-Takvâ, 2006.
- İshak Efendi, Harputlu. *Sual-i istiâre*. İstanbul: y.y., 1277.
- Karâfî, Şehâbeddîn. *Nefâisü'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz. b.y.: Mektebet-ü Nizâr, 1995.
- Karâfî, Şehâbeddîn. *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*. thk. Taha Abdurraûf Sa'd. Kâhire: Şirketü't-Tıbbâa'ti'l-Feniyeti'l-Muttehide, 1983.

- Karatepli, Hüseyin b. Mustafa. *Şerhu Risâleti'l-istiâre*. İstanbul: Matbaa-yı Âmire, 1260.
- Kefevî, Ebû'l-Bekâ. *el-Külliyât*. thk. Adnan Derviş-Muhammed el-Mısırî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Merdâvî, Alâuddîn. *et-Tahbîr şerhu't-Tahrîr*, thk. Abdurrahman el-Cibrîn-Ivaz el-Karnî-Ahmed es-Serrâh. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2000.
- Molla Fenârî. *Fusûlü'l-bedâ' fî usûli's-şerâ'î*. thk. Muhammed Hüseyin Muhammed Hasan İsmail. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.
- Molla, Hüsrev. *Mir'âtu'l-usûl şerhu Mirkâtî'l-vusûl*. Dersaadet: Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, 1321.
- Gökbunar, Abdülmuttalip. *Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin "Gâyetü'l-beyân fî dekâiki ilmi'l-beyân" İsimli Eserinin Tahkiki*. Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Râzî, Fahreddîn. *el-Mahsûl*. thk. Taha Cabir Feyyâz. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1997.
- Râzî, Fahreddîn. *Nihâyetü'l-i'câz fî dirâyeti'l-i'câz*. thk. Nasrullah Hacımüftüoğlu. Beyrut: Dâru Sâdır, 2004.
- De Saussure, Ferdinand. *Genel Dilbilim Dersleri*. çev. Berke Vardar. İstanbul: Multilingual, 1998.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb. *Miftâhu'l-ulûm*. thk. Naim Zarzûr. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- Siyalkûtî, Şemseddîn. *Hâşiyetü's-Siyalkûtî alâ Kitâbi'l-Mutavval li't-Teftâzânî*. thk. Muhammed es-Seyyid Osman. 2. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.
- Sübkî, Bahâuddîn. *Arûsü'l-efrâh fî şerhi Telhîsi'l-Miftâh*, thk. Halil İbrahim Halil. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hakki min ilmi'l-usûl*. thk. Eş-Şeyh Ahmed Azv İnâye. 2 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1999.
- Tala, Murat. "Mecâz Problemi Olarak Alâka: Antâkî'nin el-Alâka'sı Bağlamında Bir Bakış". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 19/2 (Aralık 2019), 661-680. <https://doi.org/10.33420/marife.632707>
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu't-Telvîh ale't-Tavdîh*. 2 Cilt. Mısır: Mektebet-ü Subeyh, ts.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *el-Mutavvel fî'l-meânî ve'l-beyân*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013.
- Tehânevî, Muhammed b. Ali. *Keşşâf-ı istilahâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*. thk. Ali Dehruç. 2 Cilt. Beyrut: Mektebet-u Lübnan Nâşirûn, 1996.
- Urmevî, Safiyyüddîn. *Nihâyetü'l-vusûl fî dirâyeti'l-usûl*. thk. Salih b. Süleyman el-Yûsuf- Sa'd b. Sâlim es-Suveyh. 9 Cilt. Mekke: el-Mektebetü't-Ricâriyye, 1996.
- Yıldırım, Abdullah. "Vaz İlmi". *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler*. ed. İsmail Güler. İstanbul: İsam Yayınları, 2015, 494-501.
- Zerkeşî, Bedreddîn. *el-Bahrü'l-Muhîr*. 3 Cilt. Amman: Dâru'l-Kütübî, 1994.



The Academic Study of Religion in Türkiye At Its Centenary: A Snapshot Assesment of Recent Scholarship

Bilal Baş

<https://orcid.org/0000-0001-2345-6789>

Assoc. Prof., Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul, Türkiye

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

bilalbas@hotmail.com

Citation:	Baş, Bilal. "The Academic Study of Religion in Türkiye At Its Centenary: A Snapshot Assesment of Recent Scholarship", <i>İslami İlimler Dergisi</i> 41 (November 2025), 379-389. https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1724541 .
Article Type:	Research Article
Ethical Statement:	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited. This study is an expanded version of the presentation titled "An Evaluation of the Study of the History of Religions in Türkiye on its 100th Anniversary," which was presented in Turkish at the symposium titled "The Faculties of Theology in Türkiye on the 100th Anniversary" organized by the Islamic Research Center (ISAM) on October 18-20, 2024. The presentation has later been expanded with new research and additions and has been transformed into an article in English.
Ethics committee approval:	The research does not need any ethical approvals or informed consent.
Date of submission:	21 June 2025
Date of acceptance:	17 November 2025
Date of publication:	30 November 2025
Reviewers:	One Internal & At Least Two External Reviewers
Review:	Double-blind
Plagiarism checks:	Yes - intihal.net
Conflicts of Interest:	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
Grant Support:	No funds, grants, or other support was received.
Complaints:	dergiislamiilimler@gmail.com
License:	CC BY-NC 4.0

Abstract: Today studies of religion in Türkiye are represented mostly in the academic structure of the Faculties of Theology and Islamic Studies, and their number outnumbers a hundred. Türkiye has a century-old tradition of modern studies of religions, with a substantial output of scholarship. However, there is no proper treatment of the Turkish legacy of religious studies in Western scholarship. This essay argues that the scholarly output of Türkiye on religious studies has always been significant, both qualitatively and quantitatively. It also provides a general assessment of the field in terms of its contribution to relevant scholarship and offers some insights. Prof. Hikmet Tanyu completed the first Ph.D. degree in the field at Ankara University in 1959. Although the study of religions in Türkiye has roots back to 1874, this date is generally considered the beginning of the continuous existence of the History of Religions in Turkish universities. Tanyu and his students dreamed creating a legacy of the History of Religions in Turkish, by Turkish-Muslim scholars, a trustworthy "territory" of fine scholarship. Therefore, they mostly preferred general topics, as they want to lay the foundations of a new field in Türkiye. This research on the studies of religion in Türkiye, and its review of some exemplary recent studies reveal that there is still a general tendency of "laying foundations", albeit several fine exceptions, in various major subjects related to world religions. This prospect inevitably brings general, introductory studies, which tends to transfer data rather than making critical contributions to scholarship. What they generally end up doing is little more than transferring the data provided by western scholarship. Therefore, the article suggests that new scholars should leave this habit and focus on more critical studies that produce new knowledge.

Keywords: History of Religions, Study of Religions in Türkiye, Faculties of Islamic Studies/Theology in Türkiye, Hikmet Tanyu, World Religions.



Yüzüncü Yılında Türkiye’de Dinler Tarihi: Mevcut Durum Analizi

Bilal Baş

<https://orcid.org/0000-0001-2345-6789>

Doç. Dr., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye

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

bilalbas@hotmail.com

Atıf Bilgisi:	Baş, Bilal. “Yüzüncü Yılında Türkiye’de Dinler Tarihi: Mevcut Durum Analizi”, <i>İslami İlimler Dergisi</i> 41 (Kasım 2025), 379-389. https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1724541 .
Makale Türü:	Araştırma Makalesi
Etik Beyan:	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Bu çalışma, 18-20 Ekim 2024 tarihlerinde İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) tarafından düzenlenen “Türkiye’de İlâhiyat Fakültelerinin 100. Yılı” başlıklı sempozyumda Türkçe olarak sunulan “Türkiye’de Dinler Tarihi Çalışmalarının 100. Yılında Bir Değerlendirme” başlıklı tebliğin genişletilmiş hâlidir. Tebliğ, daha sonra yeni araştırmalar ve eklemelerle geliştirilmiş ve İngilizce bir makaleye dönüştürülmüştür.
Etik Kurul İzni:	Araştırma için herhangi bir etik onay veya bilgilendirilmiş onam gerekmemektedir.
Geliş Tarihi:	21 Haziran 2025
Kabul Tarihi:	17 Kasım 2025
Yayın Tarihi:	30 Kasım 2025
Hakem Sayısı:	Bir İç Hakem- En Az İki Dış Hakem
Değerlendirme:	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Benzerlik Taraması:	Yapıldı- intihal.net
Çıkar Çatışması:	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman:	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Etik Bildirim:	dergiislamiilimler@gmail.com
Lisans:	CC BY-NC 4.0

Öz: Türkiye’de din çalışmaları kahir ekseriyetle, toplam sayıları yüzü aşan İlahiyat ya da İslami İlimler fakültelerinin akademik yapısı içinde temsil edilmektedir. Türkiye’nin yüzyılı aşan ömrüyle muazzam bir bilimsel din araştırmaları (*religious studies*) müktesebatı vardır. Ancak Batı literatüründe bu yadsınamaz muazzam birikimi yeterince ele alan bir çalışma bulunmamaktadır. Elinizdeki makale Türkiye’de Dinler Tarihi sahasındaki bilimsel üretimin başlangıcından itibaren nitelik ve nicelik bakımından ihmal edilemez düzeyde önemli olduğunu iddia etmektedir. Makale sahada yapılan çalışmaları genel olarak değerlendirmekte, özellikle yakın zamanda yapılan çalışmaları dikkate alarak bazı tespit ve önerilerde bulunmaktadır. Her ne kadar Türkiye’de Dinler Tarihi’nin başlangıcı 1874’te Dar’ül Fünûn edebiyat fakültesinde “Tarih-i Umumî ve İlm-i Esatîr-i Evveliyin” adlı dersin konulmasına kadar geriye giden bir tarihe sahipse de, Prof. Hikmet Tanyu’nun ilk Dinler Tarihi doktoraşını tamamladığı 1959 tarihi genellikle Türkiye üniversitelerinde Dinler Tarihi alanının kesintisiz varlığının başlangıcı kabul edilir. Tanyu ve öğrencileri Türk ve Müslüman Dinler Tarihçileri tarafından üretilmiş Türkçe bir Dinler Tarihi mirası oluşturmak ve güvenilir ve iyi yapılmış çalışmalardan oluşan bir Dinler Tarihi alanı inşa etmek istediler. Bu nedenle genellikle ülkemizde yeni ortaya çıkan bir sahaya zemin oluşturacak giriş mahiyetinde çalışmalar yapıldı. Türkiye’deki Dinler Tarihi çalışmaları üzerindeki araştırmalarımız ve örnek olarak seçtiğimiz tezleri incelememiz neticesinde, Türkiye’de hala “sahaya zemin oluşturma” alışkanlığının devam ettiğini görmekteyiz. Bu bakış açısı kaçınılmaz olarak genel ve giriş mahiyetinde çalışmaları ortaya çıkarmakta ve bu çalışmalar da orijinal bilimsel katkı yapmaktan ziyade Batıdaki literatürü Türkçe’ye aktarmaya neden olmaktadır. Bunu söylerken hatırı sayılır miktarda çalışmanın bu eğilime istisna oluşturacak içerik ve derinliğe sahip olduğunu da gözden kaçırmamalıyız. Bu nedenle, yeni araştırmacıların bu alışkanlığı terk etmelerini, bilimsel üretim ortaya çıkarabilecek eleştirel çalışmalara ve konulara yönelmesini önermekteyiz. Bu sayede Türkiye’de dinler tarihi sahası dünyada hakettiği yere kavuşacak ve bir ekol, özgün bir yaklaşım haline gelebilecektir.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Türkiye’de Din Çalışmaları, Dinler Tarihi, Türkiye’de İlahiyat Fakülteleri, Hikmet Tanyu, Dünya Dinleri.

Introduction:

As the most comprehensive, standard reference work produced by modern scholarship on religion, Mircea Eliade's *The Macmillan Encyclopedia of Religion* of 1987 has a revised second edition of 2005 by Lindsay Jones.^[1] This revised edition has a comprehensive coverage of the study of religion throughout the globe.^[2] Gregory D. Alles, the author of the overview article, seems to criticize the domination of European and North American scholarship, i.e. the western, over the modern studies on religion, on account of their eurocentrism and ethnocentrism, and feels the need to incorporate the contributions of other parts of the world. Therefore, instead of monopolizing the western narrative of the birth and development of *Religionswissenschaft*, he prefers a global narrative.^[3] Studies of Religion in countries such as Australia, Japan and the Eastern Europe get full coverage, and Türkiye gets its place in "The Study of Religion in North Africa and the Middle East".^[4] However, within this entry, countries such as Morocco, Saudi Arabia and Egypt get quite detailed analyses, whereas Türkiye is referred through only a brief sentence. This unfair treatment reveals that neither the author of the related article, nor his editor cared to conduct necessary research for the significant legacy of modern studies in Türkiye, which arguably represents the most significant output in the entire Muslim world. This seems to be an ironic example of how Western scholars can be Eurocentric even when they avowedly reject it; for not only are the majority of the regions covered are former European colonies, but also the histories of their respected scholarship on religion are dominated by Europeans in various capacities (missionaries being the most common group).

The purpose of this critical essay is to make a general evaluation and assessment of the field of the History of Religions in Türkiye, its contribution to scholarship, since its beginning as an independent field in the faculties of theology since 1924. I will shortly evaluate its historical development in Türkiye, its status quo, contribution to scholarship and conclude with some suggestions to increase its potential for better scholarly output. As a scholar of the History of Religions, I am already familiar with most of the major developments and scholarly-endeavours in the field; however, in order to better engage with the subject, I thoroughly reviewed the previous studies on the subject.^[5] Similarly, in order to appreciate the current situation of the studies, I

[1] Lindsay Jones (ed.), *Encyclopedia of Religion* (New York: Thompson and Gale, 2nd ed., 2005).

[2] Under the "Study of Religion" entry (13/8761-8796), the following articles covers a global overview of the study of religions: "An Overview" (by Gregory D. Alles, 13/8761-8767), "The Academic Study of Religion in Australia and Oceania" (by Garry W. Trompf, 13/8767-8771), "The Academic Study of Religion in Eastern Europe and Russia" (by Bretislav Horyna, 13/8771-8775), "The Academic Study of Religion in Japan" (by Sakoto Fujivara, 13/8775-8780), "The Academic Study of Religion in North Africa and the Middle East" (by Brannon Wheeler, 13/8780-8784), "The Academic Study of Religion in North America" (by Jeffrey C. Ruff, 13/8784-8789), "The Academic Study of Religion in South Asia" (by Abraham H. Khan, 13/8789-8792), "The Academic Study of Religion in Sub-Saharan Africa" (by Ezra Chitando, 13/8792-8796).

[3] Alles, "Study of Religion: An Overview", 13/8761.

[4] "This corresponds with the growing number of Turkish and North African universities that have begun to offer a curriculum aimed explicitly at participating in dialogue with non-Muslim societies." (Wheeler, "The Academic Study of Religion in North Africa and the Middle East", 13/8780.)

[5] On the history of the study of religions in Türkiye see, Fuat Aydın, *Osmanlı Mektep ve Medreselerinde Târih-i Edyân Dersleri ve Kitapları* (Ankara: Eskiye Yayınları, 2024); İsmet Eşmeli, "Tanzimattan Günümüze Dinler Tarihi İlmî", *Tanzimattan Moderniteye Geçiş Bağlamında Türkiye'de Dini Eğitim*, ed. Seyfullah Kaya - Salih Akbey (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2022), 137-160; Bülent Şenay, "Religious Studies and the Study of Islam in Modern Turkish Academia", *Journal of Intercultural and Religious Studies* (2012/2), 7-44. Cengiz Batuk, "Türkiye'de Dinler Tarihi Çalışmalarının Tarihî Seyri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/1 (2009), 71-97; Ali İsmâ Güngör, "The Turkish Contribution to the History of Religions", *Numen* 54/1 (2007), 71-92; Galip Atasagun, "Türkiye'de Dinler Tarihi Çalışmaları", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (2005), 203-248; Jacques Waardenburg, "Observations on the Scholarly Study of Religions as Pursued in Some Muslim Countries", *Numen* 45/3 (1998), 235-257; Harun Güngör, "Dinler Tarihçisi Olarak Prof. Dr. Hikmet Tanyu ve Türk Dini Tarihi Çalışmalarına Katkısı" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36/1-2 (1997), 521-529; Baki Adam, "Hikmet Tanyu'dan Günümüze Türkiye'de Dinler Tarihi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (1997), 509-19; Abdurrahman Küçük, "Türkiye'de Dinler Tarihi Çalışmaları ve Prof. Dr. Hikmet Tanyu", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5 (1994), 21-30; Mustafa Erdem, "Türkiye'de Dinler Tarihi Sahasında Yapılmış Lisansüstü Tezler Üzerine Düşünceler", *Türkiye 1. Dinler Tarihi Araştırmaları Sempozyumu*, (Samsun, 1992), 83-95; Hikmet Tanyu, "Türkiye'de Dinler Tarihinin Tarihçesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1961), 109-124.

reviewed 10 randomly chosen PhD theses, completed in the last 15 years, in order to establish a foundation for my evaluations and assessment.^[6]

1. Overview of the Scholarly Output of the History of Religions in Türkiye

Prof. Hikmet Tanyu's^[7] (1918-1992) article on the studies of the History of Religions dating back to 1961 gives a complete list of the studies in the field, the number of which was then around ten.^[8] Mustafa Erdem's article penned in 1992 informs us that the number of completed graduate theses in the field was 33 then.^[9] Today this figure outnumbers 700. The number of tenure or tenure-track scholars of the History of Religions in the faculties of theology and Islamic studies is close to 200. 44 volume *Diyanet Encyclopedia of Islam* has hundreds of entries related to the History of Religions, all novel researches held by Turkish Historians of Religion. There are hundreds of research monographs, edited volumes, translations as well as research papers. They all constitute the immense legacy of the Turkish scholarship on the History of Religions. Furthermore, compulsory and elective courses in the faculties of theology, Islamic studies and history enabled the production of several well-written text-books on the History of Religions as well as World Religions.^[10] I believe that there is no second country in the entire Muslim world that takes religious studies so seriously. History of Religions is represented in all the Faculties of Theology^[11] (İlahiyat Fakültesi) as an independent sub-department, and with a lesser representation in the Faculties of Islamic Studies^[12] (İslami İlimler Fakültesi). Most of these faculties have independent or joint MA and PhD programs. In addition, Ankara University, Faculty of Divinity has opened up a "World Religions" BA program, which continued from 2007 until 2011 for five years and

[6] Alparslan Emin Öztürk, *Gustavo Gutiérrez'de Özgürlük Teolojisi* (Liberation theology in Gustavo Gutiérrez) (Rize: Recep Tayyip Erdoğan University, Institute of Post-Graduate Education, PhD thesis, 2024); Fatma Seda Şengül, *Yahudi-Hristiyan Münazaralarında İsa ve Mesih Tartışmaları-Paris, Barselona, Tortosa Örnekleri* (Bursa: Uludağ University, Institute of Social Sciences, PhD thesis, 2022) (*Debates about Jesus and the Messiah in Jewish-Christian Disputations-The cases of Paris, Barcelona, Tortosa-*); Yunus Kaymaz, *Hristiyan Teolojisinde Kutsal Ruh Tartışmaları (Kökeni, Mahiyeti ve Dogmatlaşma Süreci)*, (Sakarya: Sakarya University, Institute of Social Sciences, PhD thesis, 2021) (*Debates on the Holy Spirit in Christian theology (Origin, nature and the process of dogmatization)*); Mahmut Çoban, *Mitraizm'in Erken Dönem Hristiyanlığına Olası Etkileri*, (İstanbul: İstanbul University, Institute of Social Sciences, PhD thesis, 2021) (*Mithraism and its possible influences on early Christianity*); Bilal Toprak, *Din Arkeolojisinin İmkânı ve Göbeklitepe* (İstanbul: İstanbul University, Institute of Social Sciences, PhD thesis, 2019) (*The possibility of archaeology of religion and Göbeklitepe*); Özlem Topcan, *Pentekostal Hareket ve Afrika'daki Misyon Faaliyetleri (Nijerya Örneği)* (Ankara: Ankara University, Institute of Social Sciences, PhD thesis, 2018) (*Pentecostal movement and its mission activities in Africa (the case of Nigeria)*); Asım Duran, *Tarihsel-Eleştirel Yöntem Bağlamında Kitabı Mukaddes'in Anlaşılması Sorunu* (Samsun: Ondokuz Mayıs University, Institute of Social Sciences, PhD thesis, 2017) (*Understanding the Bible through historical-critical method*); Hüsamettin Karataş, *Nichiren Budizmi* (Ankara: Ankara University, Institute of Social Sciences, PhD thesis, 2012) (*Nichiren Buddhism*); Bumairimu Abudukelimu, *Çin Kaynaklarına Göre Taoizm* (Ankara: Ankara University, Institute of Social Sciences, PhD thesis, 2011) (*Taoism according to Chinese sources*); Süleyman Turan, *Misyondan Misyonoloji'ye: Misyonljinin Hristiyan Misyon Anlayışına Katkıları* (Samsun: Ondokuz Mayıs University, Institute of Social Sciences, PhD thesis, 2010) (*From mission to missiology: The contributions of missiology to Christian concept of mission*).

[7] For more information on Prof. Hikmet Tanyu's life and works see, Mustafa Alıcı, "Tanyu, Hikmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/580-581.

[8] Tanyu, "Türkiye'de Dinler Tarihinin Tarihçesi", 120-124. Due to limited space, I avoid the period before Tanyu, which comprises between 1874 and 1959. For critical evaluation of the previous process, please refer to various fine scholarship listed in the bibliography.

[9] Erdem, "Türkiye'de Dinler Tarihi Sahasında Yapılmış Lisansüstü Tezler Üzerine Düşünceler," 85.

[10] For instance, Fuat Aydın-Feyza Betül Aydın (hazırlayanlar), *George Dumezil'den Târîhi Edyân Dersleri* (Ankara: Eskiyei Yayınları, 2012); Baki Adam (ed), *Dinler Tarihi El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2020); Fuat Aydın, *Yahudilik* (İstanbul: Mahya Yayınları, 2023); Mahmut Aydın, *Dinler Tarihi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018); Mahmut Aydın, *Hristiyanlık: Tarih, İnanç ve Uygulama* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021); Dursun Ali Aykıt - Ali Osman Kurt, *Dinler Tarihi* (Ankara: Bilay Yayınları, 2019); Kürşat Demirci, *Dinler Tarihinin Meseleleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997); Şinasi Gündüz (ed), *Dünya Dinleri* (İstanbul: Milet & Nihal Yayınları, 2019); Şinasi Gündüz, *Hristiyanlık* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2021); Ali İsra Güngör (ed), *Dinlerarası İlişkiler El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017); Salime Leyla Gürkan, *Yahudilik* (İstanbul: İSAM Yayınları, 9. Basım, 2022); Amjad M. Hussain, *The Study of Religions: An Introduction* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2015); Yasin Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik* (İstanbul: Milet & Nihal Yayınları, 2021); Fuat Aydın, *Hint Dinlerine Giriş* (Ankara: Eskiyei Yayınları, 2022).

[11] As of today, the Turkish Higher Education Council (YÖK) gives their number as 79.

[12] There are 31 of them according to the Turkish Higher Education Council (YÖK).

graduated about a hundred students. The program focused mostly on the World Religions, with several courses on Islamic studies in the first two years.

The History of Religions has always been attractive to the public. Among other fields of religious studies, the History of Religions is arguably the most popular; therefore, scholars of the field are very often on TV screens and other media outlets. Books on the History of Religions are highly popular on bookstores' shelves.

During the 1990's, when the author of this essay first began his career, one could easily follow the publications of the historians of religions in Türkiye; however, today it is almost impossible to follow their works, for their number has increased so much. The subject matter of the publications also progressed from more general introductory works to various major religions to more specific studies on certain aspects of a variety of religious traditions. In particular, the trend for specialization is more visible for Judaism and Christianity.

2. A Bird's-Eye History of the "History of Religions" in Türkiye

Since I intend to evaluate recent scholarship, it is beyond the aims of the paper here to provide a detailed history of studies of the History of Religions in Türkiye; one can refer to related literature for a detailed history.^[13] However, one should be reminded that the history of

the field in Türkiye is almost as old as modern studies of religion in the West. The establishment of the chair of *Religionwissenschaft* in Genova in the year of 1873 or the publication of F. Max Muller's book *Introduction to the Science of Religion* in the same year mark the beginning of the History of Religions.^[14] A year after these, a course on the History of Religions, *Tarih-i Umumî İlmî Esatiri Evvelin* (General History and Mythology), was opened in the Faculty of Arts of the Daru'l Fünûn, the first modern university of the Ottoman state.^[15] History of Religions was a compulsory course in the Faculty of Theology, which opened in 1924. After this faculty was closed in 1933, the Institution of Islamic Studies (Islam Tetkikleri Enstitüsü) was established but lasted only three years; where the same course was offered.

The real and uninterrupted lifespan of the History of Religions in Türkiye begins with the establishment of the Faculty of Divinity at Ankara University in 1949. The course was taught by Annemarie Schimmel, a German scholar of Islam, from 1954 to 1959^[16]. Prof. Hikmet Tanyu became the first Turkish PhD student of the History of Religions under Schimmel, who completed his degree in 1959. Prof. Tanyu proved himself as a pivotal figure in the development of the field, as his graduate students became the first academics of the field in Türkiye. History of Religions became an independent sub-department in Ankara University, Faculty of Divinity in 1992. Other faculties of theology followed suit. Today academics of the third and fourth generations serve in various capacities in the Faculties of Theology and Islamic Studies, while the fifth generation is writing their graduate theses.

Historians of Religions in Türkiye have always followed the Western scholarship on religions. We observe that in each generation, their abilities and skills in following the Western literature and engaging the source material are increasing. In addition to Western languages like English and French, many scholars can now read many archaic languages such as Arabic, Hebrew, Latin, Greek, Sanskrit, Mandarin, Japanese and Syriac and apply to them in their studies.

[13] See Batuk, "Türkiye'de Dinler Tarihi Çalışmalarının Tarihsel Seyri", 71-97; Eşmeli, "Tanzimattan Günümüze Dinler Tarihi İlmî", 137-160; Güngör, "The Turkish Contribution to the History of Religions", 71-92.

[14] Eric Sharpe, *Comparative Religion: A History* (London: Duckworth, 2nd ed., 2003), xi.

[15] Batuk, "Türkiye'de Dinler Tarihi Çalışmalarının Tarihsel Seyri", 73.

[16] For Annemarie Schimmel see, Senail Özkan, "Schimmel, Annemarie", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/229-231.

In his 1997 essay on religious studies in Türkiye, Prof. Baki Adam enumerates the major areas of study that Prof. Hikmet Tanyu gave to his PhD students and the titles of the graduate theses completed at that time. The following areas of study are listed as intriguing to the first and second generations of scholars: the religious history of the Turks, Muslim contribution to the History of Religions, religious polemics/apologies and introductory works on Judaism, Christianity and some other World religions.^[17] We observe that today, the same set of subjects is studied in addition to different, contemporary and other important subjects.

Prof. Tanyu and his students managed to establish the History of Religions as an independent field of study with a firm base in state universities. They all envisaged a scholarly tradition of the History of Religions in the Turkish language. Utilizing modern Western literature and methods, they wanted to create a Turkish pool of scholarship, independent from that of the West in terms of the subject matter and original contribution to scholarship. Taking the above-mentioned achievements into consideration, their dream seems to have come true to a large extent.

In order to create an independent legacy of the History of Religions in Turkish, the first major step was to study general topics of Judaism and Christianity, and to a lesser extent of other World religions. These Ph.D. studies were to create a foundation of scholarship in Turkish, upon which more specific subject matter was to be built. One can easily detect an idea of 'territorialism', where a cumulative approach leads scholars to create a literature of the History of Religions in Turkish for Turkish intellectuals and the public, which is increasingly independent of Western literature. As a result, several general, introductory studies in major World religions appeared, which prioritize informing the public and the Turkish scholarly community.^[18]

Prof. Tanyu and his students considered that they need to train experts in certain major fields, primarily Judaism and Christianity, these experts would create trustworthy scholarship so that the Turkish intellectuals and scholars would depend on these national reliable foundational studies for satisfying their curiosity and utilize them for their researches. Subsequent works would depend on the previous ones, so that an 'indigenous and national' tradition and culture of the History of Religions would soon arise. The political and intellectual context of Prof. Tanyu and his immediate students would explain why they took a rather ambivalent attitude to Western scholarship. On the one hand, they utilize and depend on Western literature and methods on religion, while on the other they feel a certain distrust of Western scholarship. They must have followed the intellectual developments that focused on the relationship between Western scholarship on the Orient and colonialism, which eventually gave rise to critical studies of Edwards Said and the like.

3. Current Situation and General Overview

It was understandable to make wide-ranging, general studies on some major aspects of World religions in the fifties, sixties, and even seventies, for the History of Religions was still a quite young discipline in the World. Foundational studies were then very common and normal. Those studies served as a foundation for further studies; however, since their data are no longer valid, they are only useful as historical artifacts, with the exception of major works that we still need referring to.

[17] Adam, "Hikmet Tanyu'dan Günümüze Türkiye'de Dinler Tarihi", 510-511.

[18] This applies to the majority of the second and the third generation Historian of Religions. To give some examples: Ömer Faruk Harman, *Dinler Tarihi Açısından Şehristânî ve el-Milel ve'n-Nihal* (İstanbul: Marmara University, Institute of Social Sciences, PhD thesis, 1983). (*Shahristani and al-Milal wa'n-Nihal from the perspective of the History of Religions*); Günay Tümer, *Bîrûnî'ye Göre Dinler ve İslam Dini* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1975) (*Biruni's view of religions and Islam*); M. Süreyya Şahin, *Fener Patrikhanesi ve Türkiye* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1996) (*Patriarchate of Fener and Türkiye*); Kadir Albayrak, *Keldaniler ve Nesturiler* (Ankara: Vadi Yayınları, 1997) (*Chaldeans and Nestorians*).

Since Prof. Tanyu and his students in the sixties and seventies, there has been a habit of “creating a foundation to the studies of the History of Religions in Türkiye”, which motivates supervisors to give general PhD topics on any major and substantial aspect of World religions, which is still partly continuing today.^[19] This is a highly useful and beneficial motivation, which gave rise to an immense variety of scholarly output that we mentioned above. However, one should also be reminded that to prioritize informing Turkish intellectuals on as many topics as possible results in very long, arduous theses that are inclined more to transfer what the critical Western scholarship actually produces on their respective topics. On the other hand, critical scholarship that is attuned to creating new information, approaches and methods seems to fall by the wayside. Therefore, what we have as output of so many theses is more like fine text-books on various topics which generally provide little or no critical contribution to their respective areas of research. A direct result of this would be more dependency on fine Western scholarship, rather than critical engagement with them. However, it would be quite unfair to overlook the substantial amount of exceptional, critical scholarship that represents good exceptions to this general condition.

As an insider of the scholarly community of the History of Religions in Türkiye, I believe that the major obstacle in achieving the goals of national History of Religions ideal—creating an original, unique scholarly tradition in Turkish—is the lack of appropriate tools for engaging critical scholarship, “the hermeneutic tool box”. I believe that on this critical point the Turkish Historians of Religion should come together to find solutions to this problem. In order to explicate our point, a few extra words are necessary.

In any fine historical critical study, the production of knowledge, in general terms, is made through a balanced relation between the source material and modern literature. For instance, if we are to study St Augustine’s biblical hermeneutics, any of his writings and other material from his age are the main source material; whereas any type of study on Augustine in modern times constitutes our literature. Two types of material, naturally, require two different types of engagement. Source material is our final reference point, where we gather correct and appropriate information. Literature, on the other hand, is where we need to engage critically; it might be a reference for us as long as their information checks with the sources. Otherwise a researcher is free to accept or reject the theses and information provided by literature, and this is where he or she would make his or her contribution to scholarship; i.e., this *critical engagement* is what a thesis is. In a Ph.D. level study, this kind of contribution is expected, even necessary.

The major shortcoming in the History of Religions theses in Türkiye, albeit a good amount of exceptions, is the inappropriate use of literature in lieu of source material; taking their information and approaches uncritically (or insufficiently critically) as if they are source material. These types of studies, take some fine critical scholarship as source material, organize them in a standard and repetitive format, and by only transferring the already existing data into the Turkish language, they unfortunately cannot contribute much to scholarship. This major fallacy can be detected by reading the introductions of the theses, where they review the contributions of the previous scholarship of their respective topics, as well as their bibliographies, where they generally do not feel the need to provide separate lists of the source material and literature. One might argue that putting all source material and literature in one list reveals the underlying supposition that these two are engaged in the same manner. These shortcomings are relevant to many of the theses reviewed.^[20]

[19] Among the theses we reviewed the following are examples to this understanding: Kaymaz, *Hristiyan Teolojisinde Kutsal Ruh Tartışmaları (Kökeni, Mahiyeti ve Dogmatlaşma Süreci)* (Debates on the Holy Spirit in Christian theology (Origin, nature and the process of dogmatization)); Karataş, *Nichiren Budizmi* (Nichiren Buddhism); Abudukelimu, *Çin Kaynaklarına Göre Taoizm* (Taoism according to the Chinese sources).

[20] We prefer not to give specific examples for two reasons: first, this might turn into a too long review article; and second, this might offend some of the authors and theses supervisors.

In any proper critical thesis, the introduction aims to make a thorough critique of the current scholarship on the related topic, with a view to stating, in a most articulate manner, the scholarly contribution that the thesis is to make. Ideally this type of scholarly contribution is the rationale and justification of a PhD thesis; however, among Turkish historians of religion, appeals to “filling” a purported gap in Turkish-language scholarship frequently serve as the primary justification. In almost all of the theses that we reviewed, such rationales as “lack of any scholarly work in Türkiye” seems to legitimize their topics, while their reviews of the existing scholarship seem more like summaries of their scholarly contribution, rather than proper critical engagements. Many of the theses, however, do quite a good job in terms of providing their readers a thorough snapshots of the critical views on their subjects as well as excellent summaries of related issues. This being the case, what we get is fine textbooks on an increasing number of subjects related to World religions.

The first thing a PhD candidate, or his/her supervisor takes care of in choosing a topic for a thesis is to find such a “territory”, where no Turkish scholar has touched before. This practical habit reveals the same circular mentality, that is to lay scholarly foundations in Turkish on as wide topics as possible, providing the readers with as much data as possible, with little or no critical engagement and scholarly contribution. Scholars then become the only Turkish expert on a certain topic, which gives them a highly prestigious comfort zone. However, critical scholarship does not prefer too much quietness in terms of the topics studied. Researchers prefer areas of study where many scholars focus their attentions. These crowded and busy fields are generally fertile ground where new contributions are to be made, new sentences are to be uttered, and new approaches are to be articulated.

Conclusion

Despite some quite exceptional original scholarship, the Turkish academic output in the field of the History of Religions generally prefers to focus on topics related to various aspects of world religions that have certain gravity and significance, upon which no previous studies in the Turkish language have been made as Ph.D. theses. These studies yields little good fruit in terms of critical contribution to scholarship, and end up being good summaries of existing data, repeating what is already known with the only difference of being written in the Turkish language. This is a circular approach, for one can find thousands of important topics to be treated in this manner.

The above-mentioned studies are naturally useful in many ways, for they provide the scholarly community and public a first-class data and scholarly perspectives in various important subjects. They certainly fill a vacuum of information in a quite healthy manner. However, this approach is the major obstacle that prevents the Turkish academia from realizing a sufficient critical engagement with scholarship to create alternative approaches and data to Western scholarship. The Turkish historians of religion should find ways to produce original and unique scholarship. The first step to take is, to our understanding, to leave this habit of finding untrodden paths, new territories as their field of study and to engage critically with current scholarship. It is then we may be able to begin to speak of “Turkish Historians of Religions” as a unique and original community of scholars, who have a significant contribution to universal scholarship.

References:

- Abudukelimu, Bumairimu. *Çin Kaynaklarına Göre Taoizm*. Ankara: Ankara University, Institute of Social Sciences, PhD thesis, 2011.
- Adam, Baki. "Hikmet Tanyu'dan Günümüze Türkiye'de Dinler Tarihi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (1997), 509-19.
- Adam, Baki. "Dinler Tarihine Giriş". *Dinler Tarihi El Kitabı*. ed. Baki Adam. 19-34. Ankara: Grafiker Yayınları, 2020. https://doi.org/10.1501/ilhfak_0000000881
- Adam, Baki (ed). *Dinler Tarihi El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2020.
- Albayrak, Kadir. *Keldaniler ve Nasturiler*. Ankara: Vadi Yayınları, 1997.
- Alles, Gregory D. "Study of Religion: An Overview". *Encyclopedia of Religion*. ed. Lindsay Jones. 13/8761-8767. New York: Thompson and Gale, 2005.
- Alıcı, Mustafa. "Tanyu, Hikmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/580-581. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010. <https://doi.org/10.55425/23036966.2018.5.1.127>
- Arık, Durmuş – Eroğlu, Ahmet Hikmet (ed.). *Halk İnanışları El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2017.
- Atasagun, Galip. "Türkiye'de Dinler Tarihi Çalışmaları". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (2005), 203-248.
- Aydın, Fuat. *Yahudilik*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- Aydın, Fuat. "Darü'l-Fünûn'un İlk Dinler Tarihçisi: Georges Dumezil ve "Tarih-i Edyan Dersleri". *Dârülfünûn İlahiyat Sempozyumu Tebliğleri*. 263-276. İstanbul: 2010.
- Aydın, Fuat-Aydın – Aydın, Feyza Betül (hazırlayanlar). *George Dumezil'den Târîhi Edyân Dersleri*. Ankara: Eskiyei Yayınları, 2012.
- Aydın, Fuat. *Hint Dinlerine Giriş*. Ankara: Eskiyei Yayınları, 2022.
- Aydın, Fuat. *Osmanlı Mektep ve Medreselerinde Târih-i Edyân Dersleri ve Kitapları*. Ankara: Eskiyei Yayınları, 2024.
- Aydın, Mahmut. *Dinler Tarihi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Aydın, Mahmut. *Hristiyanlık: Tarih, İnanç ve Uygulama*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Aydın, Mehmet. "Osmanlı Medreselerinde Târîh-i Edyân Dersleri". *Osmanlı Dünyasında Bilim ve Eğitim Milletlerarası Kongresi*. 169- 174. İstanbul: İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA), 2001. <https://doi.org/10.59617/efepub2023106>
- Ayık, Dursun Ali - Kurt, Ali Osman. *Dinler Tarihi*. Ankara: Bilay Yayınları, 2019.
- Batuk, Cengiz. "Türkiye'de Dinler Tarihi Çalışmalarının Tarihsel Seyri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/1 (2009), 71-97.
- Bozkurt, Ünsal. *Osmanlı Devletinin Son Dönemlerinde Yapılan Dinler Tarihi Çalışmaları Üzerine Bir Araştırma*. Ankara: Ankara University, Institute of Social Sciences, M.A. thesis, 2003.
- Chitando, Ezra. "The Academic Study of Religion in Sub-Saharan Africa" *Encyclopedia of Religion*. ed. Lindsay Jones. 13/8792-8796. New York: Thompson and Gale, 2005.
- Çoban, Mahmut. *Mitrazizm'in Erken Dönem Hristiyanlığına Olası Etkileri*. İstanbul: İstanbul University, Institute of Social Sciences, PhD thesis, 2021.
- Demirci, Kürşat. *Dinler Tarihinin Meseleleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Duran, Asım. *Tarihsel-Eleştirel Yöntem Bağlamında Kitabı Mukaddes'in Anlaşılması Sorunu*. Samsun: Ondokuz Mayıs University, Institute of Social Sciences, PhD thesis, 2017.

- Erdem, Mustafa. "Türkiye'de Dinler Tarihi Sahasında Yapılmış Lisansüstü Tezler Üzerine Düşünceler," *Türkiye 1. Dinler Tarihi Araştırmaları Sempozyumu*. 83-95. Samsun, 1992.
- Ergül, Nilüfer. *Osmanlı Medreselerinde Dinler Tarihi Dersleri ve Mahmut Esad b. Emin Seydişehir*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, M.A. thesis, 2005.
- Ertaş, Muhittin. *Günay Tümer'in Dinler Tarihindeki Yeri*. Elazığ: Fırat University, Institute of Social Sciences., M.A. thesis, 2001.
- Eşmeli, İsmet. "Tanzimattan Günümüze Dinler Tarihi İlmî". *Tanzimattan Moderniteye Geçiş Bağlamında Türkiye'de Dini Eğitim*. ed. Seyfullah Kaya - Salih Akbey. 137-160. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2022.
- Fujivara, Sakoto. "The Academic Study of Religion in Japan" *Encyclopedia of Religion*. ed. Lindsay Jones. 13/8775-8780. New York: Thompson and Gale, 2005.
- Gökbel, Ahmet. "M. Şemseddin (Günalltay) ve Dinler Tarihine Yaptığı Katkıları". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2000), 33-44.
- Gökkır, Bilal. *Türkiye'de Dinler Tarihi Sahasında Yapılan Çalışmalar*. İstanbul: Marmara University, Institute of Social Sciences, MA thesis, 1993.
- Gündüz, Şinasi (ed). *Dünya Dinleri*. İstanbul: Milet & Nihal Yayınları, 2019.
- Gündüz, Şinasi. *Hristiyanlık*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2021.
- Güngör, Ali İsmâ. "The Turkish Contribution to the History of Religions". *Numen* 54/1 (2007), 71-92. <https://doi.org/10.1163/156852707x171389>
- Güngör, Ali İsmâ (ed). *Dinlerarası İlişkiler El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2017.
- Güngör, Harun. "Dinler Tarihçisi Olarak Prof. Dr. Hikmet Tanyu ve Türk Dini Tarihi Çalışmalarına Katkısı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36/1-2 (1997), 521-529. https://doi.org/10.1501/ilhfak_00000000865
- Gürkan, Salime Leyla. *Yahudilik*. İstanbul: İSAM Yayınları, 9. Basım, 2022.
- Harman, Ömer Faruk. *Dinler Tarihi Açısından Şehristânî ve el-Milet ve'n-Nihal*, İstanbul: Marmara University, Institute of Social Sciences, PhD thesis, 1983.
- Horyna, Bretislav, "The Academic Study of Religion in Eastern Europe and Russia" *Encyclopedia of Religion*. ed. Lindsay Jones. New York: Thompson and Gale, 2005, 13:8771-8775.
- Hussain, Amjad M. *The Study of Religions: An Introduction*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2015.
- Işık, Fırat. *Cumhuriyetten Günümüze Akademisyen Dinler Tarihçilerinin Biyografisi*. Diyarbakır: Dicle University, Institute of Social Sciences, MA thesis 2014.
- Jones, Lindsay (ed). *Encyclopedia of Religion*. New York: Thompson and Gale, 2nd ed., 2005.
- Karataş, Hüsamettin. *Şaban Kuzgun'un Dinler Tarihi Bilimindeki Yeri*. Elazığ: Fırat University, Institute of Social Sciences, MA thesis, 2002.
- Karataş, Hüsamettin. *Nichiren Budizmi*. Ankara: Ankara University, Institute of Social Sciences, PhD thesis 2012.
- Kaymaz, Yunus. *Hristiyan Teolojisinde Kutsal Ruh Tartışmaları (Kökeni, Mahiyeti ve Dogmalaşma Süreci)*. Sakarya: Sakarya University, Institute of Social Sciences, PhD thesis, 2021.
- Khan, Abraham H. "The Academic Study of Religion in South Asia". *Encyclopedia of Religion*. Ed. Lindsay Jones. 13/8789-8792. New York: Thompson and Gale, 2005.
- Kılıç, Sami. *Hikmet Tanyu'nun Dinler Tarihi Bilimindeki Yeri*. Kayseri: Erciyes University, Institute of Social Sciences, MA thesis, 1995.

- Küçük, Abdurrahman. "Türkiye'de Dinler Tarihi Çalışmaları ve Prof. Dr. Hikmet Tanyu". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5 (1994), 21-30. https://doi.org/10.1501/ilhfak_0000000865
- Küçük, Abdurrahman. "Prof. Dr. Hikmet Tanyu'nun Hayatı, Eserleri ve Fikirleri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36/1-2 (1997), 499-508. https://doi.org/10.1501/ilhfak_0000000882
- Meral, Yasin. *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*. İstanbul: Milel & Nihal Yayınları, 2021.
- Özkan, Ali Rafet. "Dinler Tarihi Literatürü". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (1997), 361- 409.
- Özkan, Senail. "Schimmel, Annemarie". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/229-231. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009. <https://doi.org/10.55425/23036966.2018.5.1.127>
- Öztürk, Alparslan Emin. *Gustavo Gutiérrez'de Özgürlük Teolojisi*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan University, Institute of Post-Graduate Education, PhD thesis, 2024. <https://doi.org/10.32950/rid.1402195>
- Ruff, Jeffrey C. "The Academic Study of Religion in North America". *Encyclopedia of Religion*. ed. Lindsay Jones. 13/8784-8789. New York: Thompson and Gale, 2005.
- Selvi, Ayşe. "Türkiye'deki Üniversitelerde Dinler Tarihi Alanında 2021 Yılında Yapılan Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri". *Oksident* 4/2 (2022), 235-341. <https://doi.org/10.51490/oksident.1224739>
- Sharpe, Eric. *Comparative Religion: A History*. London: Duckworth, 2nd ed., 2003.
- Şahin, M. Süreyya. *Fener Patrikhanesi ve Türkiye*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1996.
- Şenay, Bülent. "Religious Studies and the Study of Islam in Modern Turkish Academia". *Journal of Intercultural and Religious Studies* (2012/2), 7-44.
- Şengül, Fatma Seda. *Yahudi-Hristiyan Münazaralarında İsa ve Mesih Tartışmaları-Paris, Barselona, Tortosa Örnekleri*. Bursa: Uludağ University, Institute of Social Sciences, PhD thesis, 2022.
- Tanyu, Hikmet. "Türkiye'de Dinler Tarihinin Tarihçesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1961), 109-124. https://doi.org/10.1501/ilhfak_0000001200
- Tarakçı Tıgılı, Betül. "Türkiye'de Dinler Tarihinin Öncülerinden Hilmi (Ömer) Budda ve Eserleri". *Dârülfünûn İlahiyat Sempozyumu Tebliğleri*. 465-477. İstanbul: 2010.
- Topcan, Özlem. *Pentekostal Hareket ve Afrika'daki Misyon Faaliyetleri (Nijerya Örneği)*. Ankara: Ankara University, Institute of Social Sciences, PhD thesis, 2018.
- Toprak, Bilal. *Din Arkeolojisinin İmkânı ve Göbeklitepe*. İstanbul: İstanbul University, Institute of Social Sciences, PhD thesis, 2019.
- Trompf, Garry W. "The Academic Study of Religion in Australia and Oceania". *Encyclopedia of Religion*. ed. Lindsay Jones. 13/8767-8771. New York: Thompson and Gale, 2005.
- Turan, Süleyman. *Misyondan Misyoloji'ye: Misyolojinin Hristiyan Misyon Anlayışına Katkıları*. Samsun: Ondokuz Mayıs University, Institute of Social Sciences., PhD thesis, 2010.
- Tümer, Günay. *Bîrûnî'ye Göre Dinler ve İslam Dini*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1975.
- Waardenburg, Jacques. "Observations on the Scholarly Study of Religions as Pursued in Some Muslim Countries", *Numen*, 45/3 (1998): 235-257. <https://doi.org/10.1163/1568527981562177>
- Wheeler, Brannon. "The Academic Study of Religion in North Africa and the Middle East" *Encyclopedia of Religion*. ed. Lindsay Jones, New York: Thompson and Gale, 2005, 13:8780-8784.
- Yavuz, Şevket. "Tarih-i Eryan İle Milel Arasında Daru'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihçileri: Prototipler ve Temel Akslar". *Dârülfünûn İlahiyat Sempozyumu Tebliğleri*. İstanbul: 2010, 485-490.



Gençlerin Dini Bilgi Edinme Süreçlerinde Kaynak Tercihleri, Güven Algısı ve Rehberlik İhtiyaçlarına Yönelik Bir Araştırma

Muhammed Emin Şimşek

<https://orcid.org/0000-0002-8470-1060>

Dr. Öğr. Üyesi, Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve
Din Bilimler Bölümü, Din Eğitimi Anabilim Dalı, Gaziantep, Türkiye

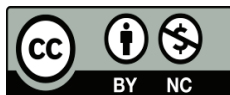
<https://ror.org/04nvp675>

muhammedemin.simsek@gibtu.edu.tr

Atıf Bilgisi:	Şimşek, Muhammed Emin. "Gençlerin Dini Bilgi Edinme Süreçlerinde Kaynak Tercihleri, Güven Algısı ve Rehberlik İhtiyaçlarına Yönelik Bir Araştırma". <i>İslami İlimler Dergisi</i> 41 (Kasım 2025), 391-411. https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1727593 .
Makale Türü:	Araştırma Makalesi
Etik Beyan:	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Etik Kurul İzni:	Araştırma için etik onay gerekmektedir.
Geliş Tarihi:	26 Haziran 2025
Kabul Tarihi:	11 Kasım 2025
Yayın Tarihi:	30 Kasım 2025
Hakem Sayısı:	Bir İç Hakem – En Az İki Dış Hakem
Değerlendirme:	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Benzerlik Taraması:	Yapıldı - intihal.net
Çıkar Çatışması:	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman:	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Etik Bildirim:	dergiislamiilimler@gmail.com
Lisans:	CC BY-NC 4.0

Öz: Bu araştırma, Türkiye’de 18–35 yaş aralığındaki gençlerin dinî bilgi edinme süreçlerini, rehberlik ihtiyaçlarını ve dinî bilgi kaynaklarına yönelik tutumlarını analiz etmektedir. Çalışma, 2024 yılı itibarıyla Gaziantep il merkezinde yaşayan toplam 588 gençle yürütülmüş; veriler nicel yaklaşım içinde betimsel-kesitsel tarama deseniyle, erişim ve çeşitliliği önceleyen kolayda örneklem yoluyla toplanmıştır. Bulgular, istatistiksel genelleme iddiası olmaksızın, analitik genelleme ilkesiyle yorumlanmıştır. Katılımcıların %89,0’i bir dine inandığını, %10,1’i ise herhangi bir dine inanmadığını belirtmiştir. Cinsiyet ile dinî inanç durumu arasında anlamlı bir ilişki saptanmış; erkeklerde dine inanmama oranı kadınlara kıyasla belirgin biçimde daha yüksek bulunmuştur. Medenî durumla dinî inanç durumu arasındaki ilişki de anlamlıdır; bekârlarda inanmama beyanı evlilere göre daha yüksektir. Buna karşılık, yaş ve öğrenim düzeyi ile dinî inanç durumu arasında anlamlı bir farklılaşma gözlenmemiştir. Katılımcıların büyük bir kısmı dinî bilgi edinmeye istekli olduğunu ve bu yönde aktif çaba gösterdiğini ifade etmektedir. Bilgi kaynağı tercihlerinde, sosyal medya başta olmak üzere dijital mecralar kayda değer bir azınlık için öne çıkarken; camiler genel tabloda birincil değil, daha sınırlı bir başvuru kaynağıdır. Bununla birlikte, çevrim içi içeriklerin güvenilirliğine dair belirgin tereddütler vardır: Gençler genellikle bilgiye nasıl ulaşacaklarını bildiklerini söylediler de, doğruluk ve sahlilik konusunda emin olamadıklarını belirtmektedir. Rehberlik hizmetlerine duyulan ihtiyaç yüksektir; ancak bu hizmetlere erişim oranı daha düşüktür. Resmî kurumlar ve sivil toplum kuruluşlarına duyulan güvenin görece sınırlı seyretmesi, güven inşası ve içerik kalitesi bakımından iyileştirme alanlarına işaret etmektedir. Genel olarak bulgular, din eğitimi ve rehberlik politikalarının gençlerin gerçek ihtiyaç ve beklentilerini merkeze alacak biçimde yeniden yapılandırılması; cinsiyet ve medenî duruma duyarlı yaklaşımların güçlendirilmesi; dijital ortamlarda güvenilir, anlaşılır ve doğrulanabilir içerik sunumunun artırılması gerektiğini göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Gençlik, Dinî Rehberlik, Dinî Bilgi Edinme, Kur’an-ı Kerim.



A Research on Young People's Source Preferences, Perception of Trust and Guidance Needs in the Process of Obtaining Religious Information

Muhammed Emin Şimşek

<https://orcid.org/0000-0002-8470-1060>

Assistant Professor, Gaziantep Islamic Science and Technology University Faculty of Theology, Philosophy and Religion Department of Religious Studies, Division of Religious Education, Gaziantep, Türkiye

<https://ror.org/04nvp675>

muhammedemin.simsek@gibtu.edu.tr

Citation:	Şimşek, Muhammed Emin. 'A Study on Source Preferences, Perceived Trust, and Guidance Needs in Young People's Religious Knowledge Acquisition Processes.' <i>İslami İlimler Dergisi</i> 41 (November 2025), 391-411. https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1727593 .
Article Type:	Research Article
Ethical Statement:	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited.
Ethics committee approval:	The research does not need any ethical approvals or informed consent.
Date of submission:	26 June 2025
Date of acceptance:	11 November 2025
Date of publication:	30 November 2025
Reviewers:	One Internal & At Least Two External Reviewers
Review:	Double-blind
Plagiarism checks:	Yes - intihal.net
Conflicts of Interest:	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
Grant Support:	No funds, grants, or other support was received.
Complaints:	dergiislamiilimler@gmail.com
License:	CC BY-NC 4.0

Abstract: This study analyzes the religious knowledge acquisition processes, guidance needs, and attitudes toward religious knowledge sources among young people aged 18–35 in Türkiye. The study was conducted with a total of 588 young people living in the city center of Gaziantep as of 2024. Employing a quantitative, descriptive-cross-sectional survey design data were collected via convenience sampling that prioritized accessibility and diversity. The findings are interpreted based on the principle of analytical generalization/transferability, rather than claiming statistical generalization. While 89.0% of participants reported believing in a religion, while 10.1% reported no religious belief. A significant relationship was found between gender and religious belief status; the rate of non-belief in religion was significantly higher among men than among women. Similarly, the relationship between marital status and religious belief status was a significant correlate; as non-belief was more prevalent among single individuals than married ones. In contrast, no significant difference was observed between age and education level and religious belief status. The majority of participants expressed a desire to acquire religious knowledge and actively pursued to do so. In terms of information source preferences, digital platforms—especially social media—stand out for a notable minority, whereas mosques are not the primary source in the overall picture and serve as a more limited point of reference. However, there are clear reservations about the reliability of online content: although participants felt confident in accessing information, they expressed uncertainty regarding its accuracy and authenticity. It is found that there is a high need for guidance services; however, the rate of access to these services is lower. The relatively limited trust in official institutions and civil society organizations points to areas for improvement in terms of trust building and content quality. Overall, the findings indicate that religious education and guidance policies require restructuring to focus on the real needs and expectations of young people. This included strengthening gender- and marital status-sensitive approaches and enhancing the provision of reliable, understandable, and verifiable content in digital environments.

Keywords: Religious Education, Youth, Religious Guidance, Obtaining Religious Knowledge, Holy Quran.

Giriş

Birleşmiş Milletler Örgütü (BM), gençlik kavramını belirli sosyal, ekonomik ve demografik ölçütler çerçevesinde tanımlamaktadır. Buna göre, 15-25 yaş aralığında bulunan, örgün eğitime devam eden, ekonomik anlamda bağımsız olmayan (yani hayatını kazanmak için çalışmayan) ve ayrı bir hanede yaşamayan bireyler “genç” olarak kabul edilmektedir.^[1] Gençlik dönemi, farklı disiplinlerde ve kaynaklarda alt ve üst sınırları açısından çeşitlilik gösterse de^[2] genel olarak ergenlik (buluş) döneminden başlayarak bireyin fiziksel, zihinsel ve sosyal gelişimini büyük ölçüde tamamladığı yaş aralığını kapsayan bir süreç olarak ele alınmaktadır.^[3] Bu bağlamda, gençlik dönemi yaklaşık 10-13 yıllık bir zaman dilimini ifade etmekte ve insan yaşamının en kritik gelişim evrelerinden biri olarak kabul edilmektedir.^[4] Araştırmamızda 18-35 yaş arası temel alınmıştır. Günümüzde gençlik, sadece biyolojik bir dönem değil, aynı zamanda sosyo-ekonomik bağımsızlık, kimlik inşası ve toplumsal rollerin üstlenilmesiyle ilgili bir geçiş süreci olarak değerlendirilmektedir. Eğitim sürelerinin uzaması, iş güvencesinin gecikmesi, evlilik ve ebeveynlik gibi sorumlulukların ileri yaşlara kayması gibi etkenler nedeniyle, gelişmiş ve gelişmekte olan birçok ülkede gençlik tanımı 30’lu yaşların ortalarına kadar genişletilmiştir.^[5]

Bu dönemde gençlerin soyut düşünme yetenekleri artmakta ve problem çözme becerileri gelişmektedir.^[6] Gençlerin sağlıklı kararlar alabilmesini, duygusal düzenleme ve stresle başa çıkma becerilerini geliştirmesini ve sosyal çevreleri aracılığıyla kimliklerini inşa ederken ruh sağlıklarını desteklemelerini sağlayan bu süreçler; bilişsel, duygusal ve sosyal gelişim alanlarında birbirini tamamlayıcı şekilde işlev görmektedir.^[7] Gençlerin bu dönemde karşılaştıkları önemli değişimlerden biri, bağımsızlığa yönelik artan bir eğilimdir.^[8]

Din, bireylerin hayatında önemli bir yer tutan ve toplumsal hayatı şekillendiren temel unsurlardan biridir.^[9] Bu önem, gençlik döneminde daha görünür hâle gelir; zira bu evrede genç, yeni dinî arayış ve tercihlere yönelme, geçici ya da uzun süreli dine ilgisizlik veya bir grup/cemaat içinde bütünüyle dine yönelme gibi eğilimler gösterebilir.^[10] Belirsizlik ve kimlik arayışının yoğunlaştığı bu dönemde, bireyler Dinî öğretilere başvurarak içsel huzur arayışında bulunabilirler. Dinî inançlar, ergenlik sonrası gençlerin kişisel ve sosyal kimlik gelişimleri sürecinde önemli bir yapı taşı oluştururken, aynı zamanda onların psikolojik dayanıklılıklarını artırmalarına ve stresle baş etmelerine yardımcı olabilir.^[11]

Bu dönemde, taklit düzeyindeki dinî inançlar daha da güçlenip pekişmektedir. Örneğin, bireyler içinde bulundukları toplumun veya ailenin dinî yaşantısını benimseyip bunları daha derinden sahiplenebilmektedir. Ancak aynı zamanda, dinî konulara karşı ilgisizlik veya inançsızlık gibi sonuçlar da ortaya çıkabilmektedir. Bu durum, kişinin dinî inançlarını sorgulaması, modern

[1] UNESCO Türkiye Milli Komisyonu, “UNESCO Genç Profesyoneller Programı 2021” (Erişim: 10.03.2025)

[2] Adams James F., *Ergenliği Anlamak*, çev. Bekir Onur (Ankara: İmge Kitabevi, 1995), 75.

[3] Atalay Yörükoğlu, *Gençlik Çağı* (Ankara: Özgür Yayıncılık, 2019), 4-5.

[4] Hayati Hökelekli, *Çocuk, Genç, Aile Psikolojisi ve Din* (İstanbul: Dem Yayınları, 2016), 157.

[5] C. M. Mehta vd., “Established adulthood: A new conception of ages 30 to 45”, *American Psychologist* 75/4 (ts.), 430-445.

[6] J. Piaget, “Ergenlikten Yetişkinliğe Bilişsel Gelişim”, çev. Sinem Kavsaoğlu, *Ankara University Journal of Faculty of Educational Sciences (JFES)* 24/1 (Ağustos 2019), 259-269.

[7] E. Bruce vd., “Coping With Stress During Childhood and Adolescence: Problems, Progress, and Potential in Theory and Research”, *University of Vermont* 127/1 (2001), 87-127.

[8] İbrahim Armağan, *Gençlik Gözüyle Gençlik* (İstanbul: Usadem Yayınları, 2004), 80-81.

[9] Ejder Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din* (Ankara: İnsan Yayınları, 2015), 45.

[10] İsmail Güllü, *Gecekondulaşma, Gençlik ve Dindarlık-Kayseri Argıncık Örneği-* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 246.

[11] Seher Şimşek, *Ortaöğretim Öğrencileri Arasında Yaygınlaşan Ateizm ve Deizm Düşüncesini Önlemede Din Eğitiminin Önemi* (Ağrı: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 92.

hayatın getirdiği farklı değerlerle çatışma yaşaması veya geleneksel inançlardan uzaklaşması gibi nedenlerle gerçekleşebilir. Dolayısıyla, bu süreçte dinî inançlar ya daha da kökleşir ya da tam tersine zayıflayarak dinî ilgisizlik veya inançsızlıkla sonuçlanabilir.^[12]

Kültürel faktörler de din algısının şekillenmesinde önemli bir rol oynamaktadır. Toplumun inancı ve gelenekleri de din anlayışlarını etkileyen belirleyici unsurlar arasındadır. Örneğin, bireylerin ait oldukları kültürel yapı, Dinî sosyal hayattaki yerini, Dinî ritüellerin nasıl uygulandığını ve toplumsal normlara dair algıları doğrudan etkileyebilir. Gençlerin din algılarında en önemli farkı anne-babanın dinî yaşantısı ve okul-arkadaş çevresi oluşturmaktadır. Burada etki oluşturan birinci unsur aile, ikinci unsur ise okul-arkadaş çevresidir.^[13]

Bu genel kültürel çerçevede, aileden sonra etkisi en görünür ikinci alan okul ortamıdır. Okul ortamı düşünüldüğünde, akla ilk olarak din dersi öğretmeni gelmektedir. Din dersi öğretmeni, sadece dinî bilgiler aktaran bir figür olmanın ötesinde, gençler için bir rol model olmalıdır. Bu anlamda, öğretmenin ahlâkî davranışları, mesleki yeterliliği, öğrencilerle kurduğu sağlıklı iletişim ve samimi dindarlığı, öğrenciler üzerinde olumlu bir etki bırakabilir.^[14]

Gençlerin dinî konulara olan ilgisi, merakı, soruları ve sorgulamaları hem okulda hem de aile içinde yeterince dikkate alınıp desteklendiğinde gençlerin bu alandaki ihtiyaçları karşılanmış olur. Bu durum, gençlerin dinî ve ahlâkî değerlerle daha sağlam bir bağ kurmalarını sağlamaktadır. Böylece, dışarıdan gelebilecek olumsuz etkilere karşı daha dirençli hale gelirler. Okul ve aile, gençlerin dinî ve manevi gelişimini destekleyen bir iş birliği içerisinde olduğunda, gençlerin hayatında olumlu bir dönüşüm gerçekleşebilir ve bu onların diğer alanlardaki olumsuz etkilere açık hale gelmelerini büyük ölçüde engelleyebilir.^[15]

Gençlerin yaşadıkları içsel çatışma ve gerilimler de dikkate alındığında onların vicdanını rahatlatarak, dinî ümit ve gayretlerini artıracak, hayatlarını anlamlı kılacak dinî yorum ve değerlendirmelere ağırlık verilmesinin faydalı olabileceği sonucuna ulaşılabilir.^[16]

Günümüz gençliğinin dinî bilgiye ulaşma biçimleri, geleneksel yapılardan dijital platformlara kaymaktadır.^[17] Dinî bilgi edinmede artık birey merkezli, seçici ve çoğu zaman eleştirel bir yaklaşım benimsenmekte; dijital medya, sosyal ağlar, sosyal medya vaizleri ve çeşitli çevrimiçi platformlar önemli bilgi taşıyıcıları haline gelmektedir.^[18] Bu durum, hem dinî bilginin otoritesine duyulan güveni hem de bireysel dinî tutum ve yönelimleri şekillendirmektedir.^[19] Gençlerin kullandıkları bilgi kaynakları, sadece içerik bakımından değil, aynı zamanda dinî bilgiyle kurdukları ilişki biçimi bakımından da önem arz etmektedir. Bu bağlamda, dinî bilgi kaynaklarının niteliği ve güvenilirliği üzerine yapılacak analizler, gençlerin din algısını ve rehberlik ihtiyaçlarını anlamada önemli ipuçları sunacaktır.

Bu çalışma, Türkiye’de 18–35 yaş aralığındaki gençlerin Dinî bilgi edinme süreçlerine ilişkin eğilimlerini, Kur’an-ı Kerim’i anlama çabalarını ve bu süreçteki rehberlik ihtiyaçlarını incelemeyi

[12] Celal Çayır, “Ergenlerin Dinî İnanç, Şüphe ve Dinî Tutumları Üzerine Bir Araştırma”, *Bilimname* 27/2 (2014), 59.

[13] Yılmaz Ceylan, *Lise Öğrencilerinin Din Algısı* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 111.

[14] Osman Taşkın, “Gençlere Göre İdeal Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7/4 (2018), 2561.

[15] Niyazi Can, “Gençlik Sorunlarında Medyanın Etkisi”, *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 3/2 (Haziran 2008), 75.

[16] Hayati Hökelekli - Celal Çayır, “Gençlerin Din Değiştirip Hristiyan Olmasında Etkili Olan Psiko-Sosyal Etkenler”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (Ocak 2006), 44.

[17] İsmail Demir, *Dinî Bilgi Edinme Kaynağı Olarak Sosyal Medya (İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Örneği)* (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 158-161.

[18] Berrin Sarıtuğ, *Üniversite Gençliğinin Din ve Değerler Eğitimi Açısından Sosyal Medya Deneyimi Bursa Uludağ Üniversitesi Örneği* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 204-210.

[19] Sibel Kandemir - Hicret K. Toprak, “Gençlerin Dinî Referans Dünyası ve Dijital Medya”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 64/2 (Kasım 2023), 581-588.

amaçlamaktadır. Gençlerin dinî bilgiye erişim kaynakları, bu kaynaklara duydukları güven düzeyi ve karşılaştıkları zorluklar, din eğitimi ve gençlik araştırmaları bağlamında dikkate alınması gereken önemli boyutlar olarak öne çıkmaktadır. Araştırmanın temel hedefi, gençlerin geleneksel ve modern bilgi edinme kanalları arasındaki tercihlerini analiz ederek, din eğitimi ve rehberlik hizmetlerinin daha etkili ve kapsayıcı biçimde yeniden yapılandırılmasına katkı sunmaktır. Gençlerin dinî bilgi edinme süreçlerinde başvurdukları kaynaklar, bu kaynaklara duydukları güven ve bu süreçte karşılaştıkları rehberlik ihtiyaçları konusunda yapılmış saha temelli çalışmalar sınırlıdır. Bu araştırma, söz konusu boşluğu gidermeyi hedeflemektedir.

Bu bağlamda, literatürde farklı yöntemlerle yürütülmüş çalışmalar dikkat çekmektedir. Can, gençlik sorunlarının çözümünde medya araçlarının etkisine dikkat çekerek gençlerin yönelimlerinin medya tarafından biçimlendirildiğini ifade ederken,^[20] Acar ise gençlik döneminin din eğitimi açısından hem imkânlar hem de ciddi zorluklar barındırdığını vurgulamıştır.^[21] Pakdemirli, genç dindarlığı üzerine yaptığı çalışmada bireysel inanç deneyimlerinin çoğulculuk ve modernlik bağlamında şekillendiğini belirtmektedir.^[22] Ayrıca, Aydın doktora tezinde gençlerin din eğitimi sürecinde yaşadıkları bilişsel ve duyuşsal gerilimleri vurgularken,^[23] Aslan tarafından yapılan nitel bir çalışmada genç yetişkinlerin dinî aidiyetlerinin şekillenmesinde bireysel deneyimlerin, toplumsal beklentilerin ve dijital medya etkisinin birlikte rol oynadığı ifade edilmiştir.^[24]

Zavalsız tarafından yürütülen saha araştırmasında, üniversite gençliğinin dine bakışında geleneksel bağlılıkların çözülmeye başladığı, ancak buna rağmen manevî arayışların sürdüğü tespit edilmiştir.^[25] Uysal'ın genç yetişkinlerde affetme eğilimi ile dinî yönelim arasındaki ilişkiyi ele alan çalışması ise, gençlerin dinî tutumlarının sadece bilişsel değil, duyuşsal ve ahlaki yönleriyle de derinlikli biçimde anlaşılması gerektiğini ortaya koymaktadır.^[26] Mevcut literatürde gençlerin Dinî bilgi edinme süreçleriyle ilgili kuramsal yaklaşımlar bulunmakla birlikte, özellikle bu sürece rehberlik eden kişi, kurum ve yöntemlere ilişkin saha temelli çalışmaların sınırlı olduğu görülmektedir. Araştırmamız, bu boşluğu doldurarak gençlerin dinî öğrenme süreçlerini; bilgiye erişim yolları, rehberlik beklentileri ve kaynak tercihi gibi çok boyutlu yönleriyle inceleyerek alan yazına saha araştırması temelli özgün bir katkı sunmayı hedeflemektedir.

Ayrıca, araştırma sonuçlarına dayalı olarak Türkiye'deki Dinî yapının gelecekte nasıl bir yönelim göstereceğine dair öngörüler geliştirmek ve gençlere yönelik din eğitimi ile rehberlik hizmetlerinin iyileştirilmesine katkı sağlamak da bu çalışmanın temel amaçları arasındadır.

1. Araştırmanın Yöntemi

Bu çalışma nicel yaklaşımla ve betimsel-kesitsel tarama deseni^[27] ile yürütülmüştür; yani veriler tek bir zaman diliminde toplanmış, mevcut durum betimlenmiştir.^[28] Hedef evren 2024 yılı itibarıyla Gaziantep ilinde yaşayan 18-35 yaş aralığındaki gençlerdir. Çalışmanın amacı, bu

[20] Niyazi Can, "Gençlik Sorunlarında Medyanın Etkisi", *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 3/2 (Haziran 2008), 62-76.

[21] Ali Kemal Acar, "İmkân ve Zorluklarıyla Gençlik Dönemi Din Eğitimi", *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 13 (Haziran 2022), 25-46.

[22] M. Nur Pakdemirli, *Genç Dindarlığı ve Din Eğitimi* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2022).

[23] Muhammet Ertay, *Türkiye'nin Modernleşme Sürecinde Din Eğitimi ve Yabancılaşma Sorunu* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013).

[24] Ahmet Aslan, "Genç Yetişkinlerin Din ve Dindarlık Anlayışları Üzerine Nitel Bir Araştırma", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (Haziran 2024), 487-540.

[25] Mesut Zavalsız, "Gençlerin Dine Bakışı: Üniversite Örneklemini Üzerine Bir Saha Araştırması", *Türk Din Psikolojisi Dergisi* 8 (Aralık 2023), 11-43.

[26] Veysel Uysal, "Genç Yetişkinlerde Affetme Eğilimleri ve Dinî Yönelim/Dindarlık", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48/48 (Eylül 2015), 35-56.

[27] Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2020), 111.

[28] Muzaffer Sencer, *Toplumbilimlerinde Yöntem* (İstanbul: Beta Yayıncılık, 2006), 116.

grubun dinî bilgi edinme süreçlerindeki eğilim ve örüntüleri betimlemektir. Örneklem yöntemi olarak, erişim ve çeşitliliği artırma amacıyla kolayda örneklem bilinçli biçimde tercih edilmiştir. Anket, dijital mecralarda duyurulmuş; gönüllü katılım ile n=588 geçerli yanıt elde edilmiştir. Bu sayı, nüfus düzeyinde olasılıklı genelleme hedefiyle değil, çalışmanın keşfedici-betimsel niteliği ve saha/süre/kaynak planı gözetilerek belirlenmiştir. Bu çerçevede bulgular, istatistiksel genelleme iddiası taşımadan, analitik genelleme/aktarılabirlik ilkesi doğrultusunda yorumlanmıştır.^[29] Temsiliyeti güçlendirmek için duyurular farklı platformlarda yapılmış; örneklem yaş, cinsiyet, eğitim düzeyi, dinî inanç/ibadet ve bilgi kaynağı kullanımı değişkenleri bakımından çeşitlendirilmiştir.

Veri toplama aracı olarak, araştırmacılar tarafından geliştirilen bir anket formu kullanılmıştır. Anket formu, önce açık uçlu mülakatlardan ve literatürden elde edilen bulgular doğrultusunda oluşturulan soru havuzuyla hazırlanmış; ardından üç alan uzmanının görüşüne başvurularak içerik geçerliği değerlendirilmiştir. Uzman görüşleri doğrultusunda anket soruları yapılandırılmış ve gerekli düzeltmeler yapıldıktan sonra nihai hâline getirilmiştir. Anket, dört temel boyuttan oluşmaktadır: demografik bilgiler, dinî bilgi kaynaklarına yönelim, Kur'an-ı Kerim'i anlama çabaları ve dinî rehberlik ihtiyacı. İlk uygulamada anketin iç tutarlılığını belirlemek amacıyla Cronbach's Alpha katsayısı hesaplanmış; bu değer 0,539 olması üzerine güvenilirliği düşük olan sekiz madde çıkarılmıştır. Soruların yeniden yapılandırılmasının ardından yapılan analizde, Alpha katsayısı 0,704 olarak hesaplanmıştır. Bu sonuç, anketin iç tutarlılık açısından kabul edilebilir düzeyde olduğunu göstermektedir.

Verilerin analizi, SPSS 24.0 programı aracılığıyla gerçekleştirilmiştir. Elde edilen veriler, betimsel istatistik teknikleriyle (frekans, yüzde, ortalama) çözümlenmiş ve araştırma soruları çerçevesinde gruplandırılarak yorumlanmıştır. Ayrıca, bazı değişkenler arasındaki ilişkileri analiz etmek amacıyla Ki-kare testi gibi non-parametrik istatistiksel yöntemlerden yararlanılmıştır. Elde edilen sonuçlar tablolarla desteklenmiş, anlamlı ilişkiler bulgulara ayrıntılı olarak değerlendirilmiştir.

Araştırma sürecinde etik ilkelere özen gösterilmiştir. Katılımcılara, verilerin yalnızca bilimsel araştırma amaçlı kullanılacağı, kimliklerinin açıklanmayacağı ve araştırmaya istedikleri zaman katılmaktan vazgeçebilecekleri açıkça belirtilmiştir. Araştırmanın yürütülebilmesi için Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Bilimsel Araştırma Etik Kurulu'ndan, 12.06.2024 tarihli ve E-99711239-050.01.04/ sayılı etik kurul onayı alınmıştır. Veriler yalnızca araştırmacılar tarafından erişilebilir kılınmış ve katılımcı mahremiyetine azami dikkat gösterilmiştir.

Bu araştırmanın bazı sınırlılıkları bulunmaktadır. Örneklem yalnızca Gaziantep ilinde yaşayan gençlerle sınırlı olması, elde edilen bulguların Türkiye geneline doğrudan genellenmesini sınırlandırmaktadır. Ayrıca, araştırma kesitsel bir tasarımla yapıldığı için gençlerin dinî bilgi edinme süreçlerinin zamansal değişimi gözlemlenememektedir.

2. Bulgular

Burada, araştırmanın temel problemi hakkında hazırlanan "Gençlerin Dinî Bilgi Edinme Süreçlerinde Kaynak Tercihleri, Güven Algısı ve Rehberlik İhtiyaçlarına Yönelik Bir Araştırma" isimli ankete, katılımcıların verdiği cevaplardan elde edilen bulgulara yer verilmiştir. İlk olarak, katılımcıların demografik özelliklerinin (yaş, cinsiyet, medeni durumu ve öğrenim durumu) dağılımı tablolaştırılarak gösterilmiş, daha sonra anket bulguları ile araştırmanın başında oluşturulan araştırma sorularının doğruluğu test edilmiş, yorumlanmış ve tartışılmıştır. Araştırma, toplam 588 katılımcı ile yürütülmüş olup, bu bölümde öncelikle katılımcıların demografik özellikleri incelenmiş, ardından anket cevapları detaylı bir şekilde değerlendirilmiştir.

[29] Şener Büyükoztürk vd., *Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi, 2020), 248-250.

2.1. Demografik Bilgiler

Araştırmaya katılan 588 genç, 18-35 yaş aralığında olup, katılımcıların demografik özellikleri aşağıdaki gibi özetlenmiştir:

2.1.1. Katılımcıların Yaş Dağılımı

Tablo 1: Katılımcıların Yaş Frekans Dağılım Tablosu

Yaş Grubu	Sayı	Yüzde (%)
18-20	216	35.7
21-25	156	26.5
26-30	130	22.8
31-35	86	15.0
Toplam	588	100.0

Araştırmaya en fazla katılım 18-20 yaş grubundan olmuştur. Bu grup, toplam katılımcıların %35,7'sini oluşturmaktadır. Bunu sırasıyla 21-25 yaş grubu (%26,5), 26-30 yaş grubu (%22,8) ve 31-35 yaş grubu (%15,0) takip etmektedir. Bu dağılım, araştırmanın özellikle genç yetişkinler (18-25 yaş aralığı) arasında daha yoğun bir katılımı gerçekleştirdiğini göstermektedir. 26 yaş ve üzeri katılımcıların oranı ise giderek azalmaktadır. Bu durum, genç yaş gruplarının konuya daha fazla ilgi gösterdiğini veya bu yaş grubundaki bireylerin araştırmaya erişiminin daha kolay olduğunu düşündürmektedir. Ayrıca, 31-35 yaş grubundaki katılımcıların oranının nispeten düşük olması, bu yaş grubunun araştırma konusuna daha az ilgi duyduğunu veya farklı önceliklere sahip olduğunu yansıtır olabilir.

2.1.1.1. Gençlerin Herhangi Bir Dine İnanma Durumu ile Yaş Dağılımı İlişkisi

Katılımcıların “Herhangi bir dine inanmıyorum” şeklindeki beyanları şu şekilde dağılım göstermektedir:

Tablo 2: Gençlerin Herhangi Bir Dine İnanma Durumu İle Yaş Frekans Dağılım Tablosu

Yaş Aralığı	Katılıyorum	Katılmıyorum	Kararsızım	Toplam
18-20	22	194	1	216
21-25	14	142	1	156
26-30	14	116	0	130
31-35	12	74	0	86
Toplam	62(%10,5)	526(%89,5)	0	588

Katılımcıların “Herhangi bir dine inanmıyorum” ifadesine katılım oranı toplamda %10,5'tir (62/588). Yaş grupları arasında bu oranın 18-20'da %10,2, 21-25'te %9,0, 26-30'da %10,8 ve 31-35'te %14,0 düzeyinde seyrettiği görülmekle birlikte, bu farklılıklar istatistiksel olarak anlamlı değildir (Pearson $\chi^2(3)=1.504$, $p=.681$). Başka bir deyişle, yaş grupları “inanmama” beyanını belirgin biçimde ayırt etmemektedir.

2.1.2. Katılımcıların Cinsiyet Dağılımı

Tablo 3: Cinsiyet Frekans Dağılım Tablosu

Cinsiyet	Katılımcı Sayısı	Yüzde (%)
Erkek	264	45.0
Kadın	324	55.0
Toplam	588	100.0

Araştırmaya katılan 588 gencin %45'i (264 kişi) erkek, %55'i (324 kişi) kadındır. Kadın katılımcı oranı, erkek katılımcı oranından daha yüksektir. Bu dağılım, araştırmanın yürütüldüğü mecralarda genç kızların çalışmaya daha fazla ilgi gösterdiğini ya da çevrim içi anketlere katılımda daha istekli olduklarını düşündürmektedir. Ayrıca, kadınların dinî konulara yönelik ilgisinin erkeklere kıyasla daha yüksek olabileceği yönündeki literatür bulgularıyla da örtüşebilir.

2.1.2.1. Gençlerin Herhangi Bir Dine İnanma Durumu ile Cinsiyet Dağılımı İlişkisi

Tablo 4: Gençlerin Herhangi Bir Dine İnanma Durumu ile Cinsiyet Frekans Dağılım Tablosu

Cinsiyet	Katılıyorum	Katılmıyorum	Kararsızım	Toplam
Kadın	18 (%5,6)	306 (%94,4)	0	324
Erkek	40 (%15,2)	218 (%82,6)	6 (%2,3)	264
Toplam	58 (%9,9)	524 (%89,1)	6 (%1,0)	588

324 kadın katılımcıdan 18'i (%5,6) herhangi bir dine inanmadığını, 306'sı (%94,4) inandığını belirtmiştir. 264 erkek katılımcıdan 40'ı (%15,2) herhangi bir dine inanmadığını, 218'i (%82,6) inandığını, 6'sı (%2,3) kararsız olduğunu belirtmiştir. Toplamda 58 kişi (%9,9) herhangi bir dine inanmadığını, 524 kişi (%89,1) inandığını, 6 kişi (%1,0) ise bu konuda kararsız olduğunu belirtmiştir.

Cinsiyet ile "herhangi bir dine inanmıyorum" ifadesine verilen yanıtlar arasında anlamlı bir ilişki olduğunu göstermektedir (ki-kare=23,243; $p<0,001$). Kadınlarda inanmama beyanı yaklaşık %5,6 (18/324), erkeklerde yaklaşık %15,2'dir (40/264). Aradaki fark yaklaşık 9,6 puandır ve erkeklerde inanmama beyanı kadınlara göre belirgin biçimde daha yüksektir. "Kararsızım" yanıtı çok düşüktür (toplam %1) ve genel tabloyu değiştirmemektedir. Bu bulgu, din eğitimi ve rehberlik uygulamalarında cinsiyete duyarlı içerik ve iletişim stratejilerinin planlanmasının yerinde olabileceğine işaret eder. Bununla birlikte, örneklemin kolayda örnekleme ile oluşturulmuş olması nedeniyle sonuçlar nedensellik iddiası taşımaz ve genelleme dikkatle yapılmalıdır.

2.1.3. Katılımcıların Öğrenim Durumu

Tablo 5: Gençlerin Öğrenim Durumu Frekans Dağılım Tablosu

Durum	Yüzde	Sayı (588 Kişi)
Üniversite Öğrencisi	%44,4	262 kişi
Üniversite Mezunu	%33,3	196 kişi
Lise ve öncesi	%22,2	130 kişi
Toplam	100	588 kişi

Katılımcıların 262'si üniversite öğrencisi, 196'sı üniversiteyi bitirmiş, 130'u üniversite öğrenimi görmemiştir. Bu da araştırma grubunun eğitim düzeyinin yüksek olduğunu göstermektedir.

2.1.3.1. Gençlerin Herhangi Bir Dine İnanma Durumu ile Öğrenim Durumu İlişkisi

Tablo 6: Gençlerin Herhangi Bir Dine İnanma Durumu ile Öğrenim Durumu İlişkisi Frekans Dağılımı Tablosu

Öğrenim Durumu	Katılıyorum	Katılmıyorum	Kararsızım	Toplam
Lise ve öncesi	40	80	10	130
Üniversite Öğrencisi	80	160	22	262
Üniversite Mezunu	60	120	16	196
Toplam	180	360	48	588

Öğrenim durumu ile "herhangi bir dine inanmama" beyanı arasında anlamlı bir ilişki olmadığını anlaşılmaktadır (ki-kare=0,058; $p=0,999$). "Katılmıyorum" oranı lise ve öncesinde yaklaşık

%61,5 (80/130), üniversite öğrencilerinde %61,1 (160/262), üniversite mezunlarında %61,2 (120/196) düzeyindedir; “katılıyorum” oranları da sırasıyla %30,8, %30,5 ve %30,6 ile birbirine çok yakındır. “Kararsızım” yanıtı her grupta yaklaşık %8 düzeyindedir. Bu tablo, öğrenim düzeyi arttıkça inanmama beyanında belirgin bir artış ya da azalış olmadığını; dolayısıyla farklılaşmanın öğrenimden çok başka etkenlerle (örneğin cinsiyet, aile ve okul çevresi, medya kullanımı) açıklanabileceğini düşündürmektedir.

2.1.4. Katılımcıların Medeni Durumu

Tablo 7: Medeni Durum Frekans Dağılım Tablosu

Medeni Durum	Sayı (588 Kişi)	Yüzde (%)
Evli	180	%30.6
Bekâr	408	%69.4
Toplam	588	100

Katılımcıların 408'i (%69.4) bekârdır. Bu, özellikle genç bir katılımcı kitlesi olduğunu düşündürmektedir. Katılımcıların 180'i (%30.6) evlidir.

2.1.4.1. Gençlerin Herhangi Bir Dine İnanma Durumu ile Medeni Durum İlişkisi

Tablo 8: Gençlerin Herhangi Bir Dine İnanma Durumu ile Medeni Durum İlişkisi Frekans Dağılım Tablosu

Medeni Durum	Katılıyorum	Katılmıyorum	Kararsızım	Toplam
Evli	100	60	20	180
Bekâr	80	300	28	408
Toplam	180	360	48	588

Tabloya göre medeni durum ile “herhangi bir dine inanmama” beyanı arasında güçlü ve anlamlı bir ilişki bulunmaktadır. Evli katılımcılarda inanmama oranı yaklaşık %33,3 (60/180) iken, bekârlarda bu oran yaklaşık %73,5'tir (300/408). Buna karşılık “katılıyorum” oranı evlilerde %55,6, bekârlarda %19,6 düzeyindedir; “kararsızım” yanıtları sırasıyla %11,1 ve %6,9'dur. Etki büyüklüğü Cramer's V $\approx$,388 olup orta-yüksek düzeyde bir farklılığa işaret eder. Kısaca, bekârların inanmama beyanı evlilere kıyasla belirgin biçimde daha yüksektir; bu durum, rehberlik ve din eğitimi uygulamalarında medeni duruma duyarlı içerik ve yöntemlerin planlanmasının faydalı olabileceğini düşündürür.

2.2. Gençlerin İnanç Durumuna Yönelik Bulgular

Katılımcılar inanç durumuna yönelik “Herhangi bir dine inanmıyorum” seçeneğini şu şekilde yanıtlamıştır:

Tablo 9: Gençlerin İnanç Durumuna Yönelik Frekans Dağılım Tablosu

Dini İnanç Durumu	Frekans	Yüzde (%)	Kümülatif Yüzde (%)
Katılmıyorum	89,04	89,04	89,04
Katılıyorum	10,09	10,09	99,13
Kararsızım	0,88	0,88	100,00
Toplam	100,00	100,00	-

Araştırmaya katılan gençlerin büyük çoğunluğu (%89,04) bir dine inandığını belirtirken, %10,09'u herhangi bir dine inanmadığını ifade etmiştir. Kararsız olan katılımcı oranı ise oldukça düşüktür (%0,88). Bu durum, gençlerin dini inançlarını sorgulama ve alternatif dünya görüşlerine yönelme eğilimlerini yansıtabilir. Din eğitimi ve rehberlik çalışmalarının, gençlerin bu eğilimlerini anlamaya yönelik olarak yeniden şekillendirilmesi gerekmektedir.

Bu veriler Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Genar ile yaptığı ve 18-24 yaş aralığındaki bireylerin %91,2'sinin kendini Müslüman olarak tanımladığını ortaya koyan araştırmayla^[30] önemli bir örtüşme sergilemektedir.

KONDA Araştırma'nın 2018 tarihli 'Hayat Tarzları Araştırması'nda, 15-29 yaş arası gençlerin %4'ü kendini "inançsız" veya "ateist" olarak tanımlamıştır ve bu kategorideki bireylerin %90'ı 35 yaş altındadır.^[31]

2.3. Gençlerin Dinî Vecibeleri Yerine Getirme Gerekliliğine Yönelik Bulgular

Katılımcılar dinî bilgi edinmeye yönelik "Bir dine inanmakla birlikte herhangi bir dinî vecibeyi yapmayı gerekli görmüyorum." seçeneğini şu şekilde yanıtlamıştır:

Tablo 10: Gençlerin Dinî Vecibeleri Yerine Getirme Gerekliliğine Yönelik Frekans Dağılım Tablosu

Kategori	Frekans	Yüzde	Kümülatif Yüzde
Katılıyorum	20	3,5	3,5
Katılmıyorum	558	94,8	98,3
Kararsızım	10	1,7	100,0
Toplam	588	100,0	-

588 kişiden 558'i (%94,8) dinî vecibeleri yerine getirmeyi gerekli gördüğünü belirtmiştir. Bu, gençlerin büyük çoğunluğunun ibadetlere önem verdiğini göstermektedir. 20 kişi (%3,5) herhangi bir dine inanmakla birlikte dinî vecibeleri yerine getirmeyi gerekli görmediğini belirtmiş, 10 kişi de (%1,7) kararsız olduğunu belirtmiştir.

Yavuzer, Erdem ve Açıkgöz'ün 2018 yılında yapmış olduğu "Üniversite Gençliğinin Din Algısı (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Örneği)" isimli araştırmada^[32] da benzer sonuçlara ulaşılmıştır.

2.4. Gençlerin Dinî Bilgi Edinmelerine Yönelik Bulgular

Katılımcılar dinî bilgi edinmeye yönelik "İnandığım din ile ilgili bilgiler edinmek istiyorum" ve "İnandığım din ile ilgili bilgiler ediniyorum" seçeneklerini şu şekilde yanıtlamıştır:

Tablo 11: Gençlerin Dinî Bilgi Edinmelerine Yönelik Frekans Dağılım Tablosu

Kategori	İnandığım Din ile İlgili Bilgiler Edinmek İstiyorum	İnandığım Din ile İlgili Bilgiler Ediniyorum
Katılıyorum	528 (%89,5)	500 (%84,7)
Katılmıyorum	36 (%6,1)	58 (%9,8)
Kararsızım	24 (%4,4)	30 (%5,4)
Toplam	588 (%100,0)	588 (%100,0)

528 kişi (%89,5) "İnandığım din ile ilgili bilgiler edinmek istiyorum" ifadesine katıldığını belirtmiştir. 36 kişi (%6,1) bu ifadeye katılmadığını belirtmiş, 26 kişi de (%4,4) bu konuda kararsız olduğunu belirtmiştir. Veri, gençlerin büyük çoğunluğunun dinî bilgi edinmeye istekli olduğunu göstermektedir.

500 kişi (%84,7) "İnandığım din ile ilgili bilgiler ediniyorum" ifadesine katıldığını belirtmiştir. 58 kişi (%9,8) bu ifadeye katılmadığını belirtmiş, 32 kişi de (%5,4) kararsız olduğunu belirtmiştir.

Elde edilen bulgular, gençlerin büyük çoğunluğunun dinî bilgi edinmeye istekli olduğunu ve bu süreçte bilgi edindiğini göstermektedir. Ancak, küçük bir grubun dinî bilgi edinme konusunda isteksiz veya kararsız olduğu da görülmektedir.

[30] Saliha Engin, "Türkiye'nin yüzde 60'ı 'Dindarım' dedi" Yeni Şafak (4/05/2024).

[31] Rapor Bülteni, "Türkiye 100 Kişi Olsaydı", erişim tarihi: 12.06.2025, //https://raporbulteni.com/konda-turkiye-100-kisi-olsaydi/

[32] Hasan Yavuzer, "Üniversite Gençliğinin Din Algısı (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Örneği)", *Milli Kültür Araştırmaları Dergisi* 2/2 (Aralık 2018), 36.

Aybey'in 2022 yılında üniversite öğrencilerine yönelik gerçekleştirdiği araştırmada^[33] benzer sonuçlara ulaşılmıştır. Araştırmaya katılan öğrencilerin %91,0'i "Din eğitimi insana dünya ve ahiret mutluluğu sağlar" ifadesine katıldığını, %3,1'i katılmadığını, %5,9'u ise kararsız olduğunu belirtmiştir. Öğrencilerin %81,5'i "Din eğitimi her yaş döneminde uygun şekilde verilmelidir" ifadesine katılırken, %7,7'si bu görüşe katılmadığını, %10,18'i ise kararsız olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca öğrencilerin %63,2'si "İnsanların problemlerinin çözümünde din eğitimi önemli katkı sağlar" görüşüne katıldığını, %23,9'u katılmadığını, %12,9'u ise kararsız kaldığını belirtmiştir. Bu bulgular, üniversite gençliği arasında din eğitiminin önemine dair güçlü bir farkındalık ve olumlu yaklaşım bulunduğunu göstermektedir.

2.5. Gençlerin Dinî Bilgi Edinme Kaynaklarına Yönelik Bulgular

Katılımcılar "İnandığım dinle ilgili bilgilere nereden ulaşabileceğimi biliyorum" seçeneklerini şu şekilde yanıtlamıştır:

Tablo 12: Gençlerin Dinî Bilgi Edinme Kanalları Frekans Dağılım Tablosu

Kategori	Frekans	Yüzde (%)	Kümülatif Yüzde (%)
Katılıyorum	460	78,3	78,3
Katılmıyorum	44	7,4	85,7
Kararsızım	84	14,3	100,0
Toplam	588	100,0	-

588 kişiden 460'ı (%78,3) "İnandığım dinle ilgili bilgilere nereden ulaşabileceğimi biliyorum" ifadesine katıldığını belirtmiştir. 588 kişiden 44'ü (%7,4) bu ifadeye katılmadığını belirtmiş, 84 (%14,3) kişi de kararsız olduğunu belirtmiştir. Bu verilere göre gençlerin büyük çoğunluğunun dinî bilgi edinme kanallarına erişim konusunda bilinçli olduğunu göstermektedir. Ancak, küçük bir kısmının bu konuda bilgi eksikliği yaşadığı veya kararsız olduğu da görülmektedir. Bu bulgular, gençlerin dinî bilgi edinme sürecinde rehberliğe ve bilgilendirmeye ihtiyaç duyan grupların da olduğunu ortaya koymaktadır. Bu nedenle, dinî bilgiye erişim konusunda gençlere yönelik rehberlik ve eğitim çalışmalarının önemi vurgulanabilir.

2.6. Gençlerin Dinî Bilgiye Ulaşma İmkânına Yönelik Bulgular

Katılımcılar "Dinî bilgilere yeteri kadar ulaşabiliyorum" seçeneklerini şu şekilde yanıtlamıştır:

Tablo 13: Gençlerin Dinî Bilgiye Ulaşma İmkânına Yönelik Frekans Dağılım Tablosu

Kategori	Frekans	Yüzde (%)	Kümülatif Yüzde (%)
Katılıyorum	400	67,8	67,8
Katılmıyorum	100	16,9	84,7
Kararsızım	88	15,3	100,0
Toplam	588	100,0	-

Katılımcıların 400'ü (%67,8) "İnandığım dinle ilgili bilgilere yeteri kadar ulaşabiliyorum" ifadesine katıldığını belirtmiştir. 100 (%16,9) katılımcı bu ifadeye katılmadığını belirtmiş, 88 (%15,3) katılımcı da kararsız olduğunu belirtmiştir.

Araştırma sonuçları, gençlerin büyük çoğunluğunun (%67,8) inandıkları dinle ilgili bilgilere erişim konusunda kendilerini yeterli görmesinin olumlu bir tablo çizdiğini ortaya koymaktadır. Bu durum, dijital kaynakların yaygınlaşması, dinî kurumların erişilebilirliği veya eğitim materyallerinin çeşitlenmesi gibi faktörlerle açıklanabilir. Ancak katılımcıların yaklaşık üçte birini oluşturan bir kesim (%16,9 katılmıyor, %15,3 kararsız) erişimde sorun yaşadığını veya bu konuda net bir

[33] Salih Aybey, "Gençlik Dönemi Problemleri Karşısında Din Eğitimi", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/3 (Aralık 2022), 953.

fikir beyan edemediğini göstermektedir. Bu sonuç, dinî bilgiye ulaşmada eşitsizlikler olabileceğine veya bazı gençlerin kaynakların içeriği, dilsel uygunluğu, anlaşılabilirliği veya ulaşım imkânları gibi engellerle karşılaştığına işaret edebilir. Kararsızların varlığı ise gençlerin bir kısmının bu konuda deneyim eksikliği, kaynakların yetersizliği veya bilgiye dair şüpheler taşıdığını düşündürmektedir. Bu bulgular, dinî eğitim ve iletişim politikalarında, erişim imkânlarını genişletmeye ve özellikle dezavantajlı grupların ihtiyaçlarına odaklanmaya yönelik adımların önemini vurgulamaktadır.

2.7. Gençlerin Camiden Dinî Bilgi Edinmelerine Yönelik Bulgular

Katılımcılar “İnandığım din ile ilgili bilgileri daha çok camiden ediniyorum” seçeneğini şu şekilde yanıtlamıştır:

Tablo 14: Gençlerin Camiden Dinî Bilgi Edinmelerine Yönelik Frekans Dağılım Tablosu

Kategori	Frekans	Yüzde (%)	Kümülatif Yüzde (%)
Katılıyorum	46	7,8	7,8
Katılmıyorum	460	78,3	86,1
Kararsızım	82	13,9	100,0
Toplam	588	100,0	-

588 katılımcıdan 46’sı (%7,8) “inandığım din ile ilgili bilgileri daha çok camiden ediniyorum” ifadesine katıldığını belirtmiştir. 460 (78,3) katılımcı bu ifadeye katılmadığını belirtmiş, 82 (%13,9) kişi de kararsız olduğunu belirtmiştir.

Bu bulgular, gençlerin büyük bir çoğunluğunun dinî bilgi edinme kaynağı olarak camiye öncelikli bir tercih olarak görmediğini ancak küçük bir grubun camiye bu süreçte önemli bir kaynak olarak değerlendirdiğini ortaya koymaktadır. Ayrıca, önemli bir grubun bu konuda kararsız kaldığı da dikkat çekmektedir. Bu durum, gençlerin dinî bilgi edinme süreçlerinde geleneksel kaynakların yanı sıra farklı alternatiflere yöneldiğini ve camilerin bu süreçteki etkisinin sınırlı kaldığını göstermektedir.

Bu sonuçlar, camilerin gençlerin ihtiyaçlarına daha uygun hale getirilmesi gerektiğine işaret etmektedir. Camilerin sadece ibadet mekânı olarak değil, aynı zamanda gençlerin sosyal ve kültürel ihtiyaçlarını karşılayabilecekleri, rahatça vakit geçirebilecekleri ve kendilerini ifade edebilecekleri birer yaşam alanı haline getirilmesini gerekli kılmaktadır. Örneğin camilerin, gençlerin ilgisini çekecek etkinliklerle (kitap okuma grupları, seminerler, sosyal sorumluluk projeleri, sanat ve spor faaliyetleri gibi) zenginleştirilmesi, gençlerin camiye olan ilgisini artırabilir. Bu bağlamda, camilerin fonksiyonel hale getirilmesi, gençlerin dinî bilgi edinme süreçlerine katkı sağlayacak birer merkez olarak yeniden yapılandırılması ve gençlerin sosyal yaşamına entegre edilmesi, camilerin toplumdaki rolünü güçlendirebilir. Bu tür bir dönüşüm, gençlerin camilerle olan bağına kuvvetlendirerek, dinî bilgi edinme süreçlerinde camilerin daha etkin bir rol oynamasını sağlayabilir.

Aksoy’un 2014 araştırmasına göre cami eğitimi ve halkla ilişkilerde yaşanan iletişim sorunlarının temelinde merkezî hutbe hazırlama sistemi, teknik yetersizlikler ve din görevlilerinin iletişim becerilerindeki eksiklikler olduğu belirlenmiştir. Hazırlanan hutbe ve vaazların, cemaatin ihtiyaçlarına, seviyesine ve güncel sorunlarına uygun şekilde kurgulanmaması, mesajların etkisini azalttığı ayrıca, din görevlilerinin hitap ettikleri kitlenin ilgi ve beklentilerini tanıma, mesajı uygun şekilde iletme konularında bilgi eksikliği yaşadığı vurgulanmıştır. Cemaat tarafından da din görevlilerinin ibadetler ve halkla ilişkilerdeki bilgi yetersizliği iletişim engeli olarak görülmekte; bu durum, camilerin eğitim ve sosyal etkileşimdeki rolünü sınırlandırdığı vurgulanmıştır.^[34] Bu bulgular, camilerin gençlerin ihtiyaçlarına cevap verememesinin altında yapısal ve iletişimsel sorunlar olduğunu düşündürmektedir.

[34] Erdoğan Aksoy, *Cami Eğitimi ve Cami Bağlantılı Halkla İlişkilerde İletişim Engelleri* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 99-100.

2.8. Gençlerin Sosyal Medyadan Dinî Bilgi Edinmelerine Yönelik Bulgular

Katılımcılar “İnandığım din ile ilgili bilgileri daha çok sosyal medyadan ediniyorum” seçeneğini şu şekilde yanıtlamıştır:

Tablo 15: Gençlerin Sosyal Medyadan Dinî Bilgi Edinmelerine Yönelik Frekans Dağılım Tablosu

Kategori	Frekans	Yüzde (%)	Kümülatif Yüzde (%)
Katılıyorum	180	30,5	30,5
Katılmıyorum	320	54,2	84,7
Kararsızım	88	15,3	100,0
Toplam	588	100,0	-

588 katılımcıdan 180’i (%30,5) “İnandığım din ile ilgili bilgileri daha çok sosyal medya araçlarından ediniyorum” ifadesine katıldığını belirtmiştir. 320 (%54,2) kişi bu ifadeye katılmadığını belirtmiş, 88(%15,3) kişi de kararsız olduğunu belirtmiştir.

Dijital araçların din eğitimi sürecinde kullanımı, teknolojinin sunduğu esneklik ve erişilebilirlikle birlikte hızla yaygınlaşmaktadır. Özellikle genç kuşakların dijital platformlara olan yatkınlığı, din eğitiminde mobil uygulamalar, çevrimiçi dersler, sosyal medya içerikleri ve interaktif seminerler gibi yenilikçi yöntemlerin benimsenmesini teşvik etmektedir.^[35] Sosyal medyanın dinî bilgi edinme sürecindeki etkisi düşünüldüğünde, gençlerin bu platformlarda karşılaştıkları içeriklerin güvenilirliği ve kalitesi büyük önem taşımaktadır. Ancak, araştırma bulguları gençlerin sosyal medyayı dinî bilgi edinme açısından tam olarak güvenilir bulmadığını veya bu konuda kararsız kaldığını göstermektedir. Öztürk ve Tosun’un (2021) üniversite öğrencileriyle gerçekleştirdiği çalışmada da benzer sonuçlara ulaşılmış; öğrencilerin önemli bir kısmının sosyal medyada karşılaştıkları dinî içeriklerin güvenilirliğini sorguladıkları ve bu alanda rehberlik ihtiyacı hissettikleri ortaya konmuştur.^[36] Bu nedenle gençlerin sosyal medyayı temel dinî bilgi kaynağı olarak tercih etmemeleri, platformda sunulan içeriklerin çoğu zaman denetimsiz ve güvenilirlikten uzak oluşuyla açıklanabilir. Bu durum, sosyal medyada yer alan dinî içeriklerin denetlenmesi, doğru ve güvenilir kaynaklara yönlendirilmesi ve gençlerin bu platformları daha bilinçli kullanmalarını sağlayacak rehberlik çalışmalarının yapılmasını gerekli kılmaktadır. Örneğin gençlerin ilgisini çekecek ve onların anlayabileceği bir dilde üretilen içeriklerin sosyal medyada yaygınlaştırılması, gençlerin doğru bilgiye ulaşmalarını kolaylaştırabilir. Ayrıca, gençlere sosyal medyada karşılaştıkları bilgileri nasıl eleştirel bir gözle değerlendirebilecekleri ve güvenilir kaynakları nasıl ayırt edebilecekleri konusunda eğitimler verilmesi, bu platformların daha etkin ve bilinçli kullanımını sağlayabilir.

2.9. Gençlerin Kendi Başına Dinî Bilgi Edinmeyi Yeterli Bulmalarına Yönelik Bulgular

Katılımcılar “Kendi Başına Dinî Bilgi Edinmeyi Yeterli Buluyorum” seçeneğini şu şekilde yanıtlamıştır:

Tablo 16: Gençlerin Kendi Başına Dinî Bilgi Edinmeyi Yeterli Bulmalarına Yönelik Frekans Dağılım Tablosu

Kategori	Frekans	Yüzde (%)	Kümülatif Yüzde (%)
Katılıyorum	94	16,0	16,0
Katılmıyorum	346	58,8	74,8
Kararsızım	150	25,5	100,0
Toplam	588	100,0	-

[35] Muhammed Emin Şimşek, “Dijital Din Eğitimi”, *İlahiyat Akademisi* 19 (Haziran 2024), 278.

[36] Fatma Dolunay Öztürk - Aybice Tosun, “Sosyal Medyada Yer Alan Dinî İçerikler ve Din Eğitimi Üzerindeki Etkileri: Bir Alan Araştırması”, *Tokat İlmîyat Dergisi* 9/2 (Aralık 2021), 626.

588 katılımcıdan 94'ü (%16,0), "Kendi başıma dinî bilgi edinmeyi yeterli buluyorum" edinmeyi yeterli buluyorum" ifadesine katıldığını belirtmiştir. 346 kişi (%58,8), bu ifadeye katılmadığını belirtmiş, 150 kişi de (%25,5) kararsız olduğunu belirtmiştir.

Bu durum, din eğitimi ve rehberlik hizmetlerinin çeşitlendirilmesi ve bireysel ihtiyaçlara uygun hale getirilmesi gerektiğini göstermektedir. Özellikle, kendi başına öğrenmeyi yeterli bulmayan ve kararsız kalan gruplar için rehberlik hizmetlerinin erişilebilirliğinin artırılması, bu hizmetlerin tanıtılması ve gençlerin bu konuda bilinçlendirilmesi önem arz etmektedir. Ayrıca, kendi başına öğrenmeyi tercih edenler için de doğru ve güvenilir kaynaklara erişim imkânlarının sağlanması gerekmektedir. Bu sayede, gençlerin dinî bilgi edinme süreçleri daha etkili ve sağlıklı bir şekilde desteklenebilir.

2.10. Gençlerin Manevi Rehberlik ve Danışmanlık İhtiyaçlarına Yönelik Bulgular

Katılımcılar "İnandığım din ile ilgili bilgileri edinmek için rehberlik ihtiyacı hissediyorum" seçeneğini şu şekilde yanıtlamıştır:

Tablo 17: Gençlerin Manevi Rehberlik ve Danışmanlık İhtiyaçlarına Yönelik Frekans Dağılım Tablosu

Kategori	Frekans	Yüzde (%)	Kümülatif Yüzde (%)
Katılıyorum	300	50,8	50,8
Katılmıyorum	200	33,9	84,7
Kararsızım	88	15,3	100,0
Toplam	588	100,0	-

588 kişiden 300'ü (%50,8) "İnandığım din ile ilgili bilgileri edinmek için rehberlik ihtiyacı hissediyorum" ifadesine katıldığını belirtmiş, 200 kişi (%33,7) bu ifadeye katılmadığını belirtmiş, 88 kişi de (%15,4) kararsız olduğunu belirtmiştir.

Bu bulgular ışığında, gençlerin dinî bilgi edinme sürecinde rehberliğin önemli bir rol oynadığı görülmektedir. Gençlerin büyük bir kısmı, doğru bilgiye ulaşmak ve dinî konularda sağlam bir temel oluşturmak için dinî rehberliğe ihtiyaç duymaktadır. Bu nedenle, ilahiyat ve İslami İlimler fakülteleri, Diyanet İşleri Başkanlığı, Millî Eğitim Bakanlığı, Sivil Toplum Kuruluşları ve din eğitimcileri gençlerin ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde rehberlik hizmetlerini güçlendirmeli ve gençlerin erişebileceği güvenilir kaynakları artırmalıdır. Ayrıca, gençlerin dinî bilgi edinirken karşılaştıkları sorulara cevap bulabilecekleri, interaktif ve genç dostu bir yaklaşım benimsenmesi, bu sürecin daha etkili ve verimli hale gelmesini sağlayabilir.

2.11. Gençlerin Manevi Rehberlik ve Danışmanlık Almalarına Yönelik Bulgular

Katılımcılar "İnandığım din ile ilgili bilgileri edinmek için rehberlik alıyorum" seçeneğini şu şekilde yanıtlamıştır:

Tablo 18: Gençlerin Manevi Rehberlik ve Danışmanlık Almalarına Yönelik Frekans Dağılım Tablosu

Kategori	Frekans	Yüzde (%)	Kümülatif Yüzde (%)
Katılıyorum	220	37,3	37,3
Katılmıyorum	280	47,5	84,8
Kararsızım	88	15,3	100,0
Toplam	588	100,0	-

588 katılımcıdan 220'si (%37,3) "İnandığım dinle ilgili bilgileri edinmek için rehberlik alıyorum" ifadesine katıldığını belirtmiş, 280 (%47,5) katılımcı bu ifadeye katılmadığını belirtmiş, 88 (%15,3) katılımcı ise kararsız olduğunu belirtmiştir.

Bu bulgular, gençlerin önemli bir kısmının dinî bilgi edinme sürecinde rehberlik hizmetlerinden yararlanmadığını ortaya koymaktadır. Katılımcıların neredeyse yarısı (%47,5) rehberlik almadığını belirtirken, %15,3'lük bir kesim ise bu konuda kararsız olduğunu ifade etmiştir. Bu durum, gençlerin büyük bir bölümünün rehberlik hizmetlerine erişimde zorluk yaşadığını, bu hizmetlerden haberdar olmadığını veya kendi kendine öğrenme yöntemlerini tercih ettiğini düşündürmektedir. Rehberlik alanların oranının (%37,3) görece düşük olması, gençlerin dinî bilgi edinme sürecinde daha fazla destek ve yönlendirmeye ihtiyaç duyduğunu göstermekte, bu alanda daha etkili ve erişilebilir rehberlik mekanizmalarının geliştirilmesi gerektiğine işaret etmektedir.

2.12. Gençlerin Dinî Öğrenme Kanallarına Duydukları Güvene Yönelik Bulgular

Gençlerin dinî bilgi edinme süreçlerinde hangi kanallara güvendikleri, bu sürecin sağlıklı ve doğru bir şekilde ilerlemesi açısından büyük önem taşımaktadır. Din eğitimi, resmî kurumlar tarafından sunulabildiği gibi sivil toplum kuruluşları (STK) veya farklı kurumlar aracılığıyla da gerçekleştirilebilmektedir. Gençlerin bu kanallara duydukları güven hem eğitim içeriklerinin benimsenmesini hem de dinî bilginin doğru bir şekilde aktarılmasını etkilemektedir. Bu bağlamda, resmî kurumların ve sivil toplum kuruluşlarının sunduğu din eğitimi çalışmalarına yönelik gençlerin tutumları, din eğitimi politikalarının şekillenmesinde önemli bir veri kaynağı oluşturabilir.

2.13. Gençlerin Resmî Kanallar Üzerinden Sunulan Din Eğitimi Çalışmalarına Güven Düzeylerine Yönelik Bulgular

Katılımcılar “Resmî kanallar üzerinden sunulan din eğitimi çalışmalarını güvenilir buluyorum” seçeneğini şu şekilde yanıtlamıştır:

Tablo 19: Gençlerin Resmî Kanallar Üzerinden Sunulan Din Eğitimi Çalışmalarına Güven Düzeylerine Yönelik Frekans Dağılım Tablosu

Kategori	Frekans	Yüzde (%)	Kümülatif Yüzde (%)
Katılıyorum	176	29,8	29,8
Katılmıyorum	182	30,8	60,6
Kararsızım	232	39,4	100,0
Toplam	588	100,0	-

Araştırma bulgularına göre, katılımcıların yalnızca %29,8'i (176 kişi) resmî din eğitimi çalışmalarını güvenilir bulduğunu belirtmiştir. Buna karşılık, %30,8'i (182 kişi) bu çalışmaları güvenilir bulmadığını ifade etmiş, %39,4'ü (232 kişi) ise bu konuda kararsız olduğunu belirtmiştir. Bu durumda, olumsuz görüş bildirenler ile kararsızlar bir araya geldiğinde, toplamda %70,2'lik bir oran (414 kişi) ortaya çıkmaktadır. Bu, gençlerin büyük bir çoğunluğunun resmî din eğitimi çalışmalarına ya tam olarak güvenmediğini ya da bu konuda şüpheler taşıdığını göstermektedir.

Bu sonuçlar, resmî din eğitimi çalışmalarının gençlerin ihtiyaçlarına daha iyi cevap verecek şekilde yeniden yapılandırılması gerektiğine işaret etmektedir. Güvenilirliği artırmak için, bu çalışmaların daha şeffaf, erişilebilir ve gençlerin ilgisini çekecek şekilde tasarlanması önemlidir. Ayrıca, gençlerin bu çalışmalara aktif katılımını sağlayacak mekanizmaların geliştirilmesi ve eğitim içeriklerinin güncel ihtiyaçlara uygun hale getirilmesi, gençlerin bu çalışmalara olan güvenini artırabilir. Bu adımlar, resmî din eğitimi çalışmalarının gençler tarafından daha fazla benimsenmesini ve etkili bir şekilde kullanılmasını sağlayabilir.

2.14. Gençlerin Sivil Toplum Kuruluşlarının Sunduğu Din Eğitimi Çalışmalarına Güven Düzeylerine Yönelik Bulgular

Katılımcılar “Sivil toplum kuruluşları aracılığıyla sunulan din eğitimi çalışmalarını güvenilir buluyorum” seçeneğini şu şekilde yanıtlamıştır:

Tablo 20: Gençlerin Sivil Toplum Kuruluşlarının Sunduğu Din Eğitimi Çalışmalarına Güven Düzeylerine Yönelik Frekans Dağılım Tablosu

Kategori	Frekans	Yüzde (%)	Kümülatif Yüzde (%)
Katılıyorum	153	26,1	26,1
Katılmıyorum	145	24,7	50,8
Kararsızım	290	49,2	100,0
Toplam	588	100,0	-

Katılımcıların %49,2'si STK'ların din eğitimi çalışmalarına güven konusunda kararsız olduğunu belirtmiştir. Katılıyorum oranı %26,1 ile sınırlıdır. Katılmıyorum oranı %24,7 ile nispeten düşüktür, ancak kararsızlarla birleştğinde toplam %73,9'luk bir kesim STK'ları ya güvenilmez bulmakta ya da net bir fikir belirtmemektedir. Bu, STK'ların sunduğu din eğitiminin gençlerin yalnızca dörtte biri tarafından benimsendiğini göstermektedir. Bu durum, bu çalışmaların mevcut haliyle toplumun büyük bir kesiminde yeterince güven uyandırmadığını göstermektedir. Bu nedenle, sivil toplum kuruluşlarının bu çalışmalarını daha şeffaf, erişilebilir ve toplumun ihtiyaçlarına uygun hale getirmesi gerekmektedir. Ayrıca, güvensizliğin nedenlerini anlamak için daha derinlemesine araştırmalar yapılması faydalı olacaktır.

2.15. Gençlerin Kur'an-ı Kerim'i Anlamaya Yönelik Çaba Sarf Etmelerine Yönelik Bulgular

Katılımcılar "Kur'an-ı Kerim'i anlamaya yönelik çaba sarf ediyorum" seçeneğini şu şekilde yanıtlamıştır:

Tablo 21: Gençlerin Kur'an-ı Kerim'i Anlamaya Yönelik Çaba Sarf Etmelerine Yönelik Frekans Dağılım Tablosu

Kategori	Frekans	Yüzde (%)	Kümülatif Yüzde (%)
Katılıyorum	448	76,1	76,1
Katılmıyorum	52	8,7	84,8
Kararsızım	90	15,2	100,0
Toplam	588	100,0	-

448 (%76,1) katılımcı Kur'an-ı Kerim'i anlamaya yönelik çaba sarf ettiğini 52 (%8,7) katılımcı ise herhangi bir çaba sarf etmediğini belirtmiş, 90 (%15,2) katılımcı ise bu konuda kararsız olduğunu belirtmiştir.

Gençlerin büyük çoğunluğu Kur'an-ı Kerim'i anlamaya yönelik çaba sarf etmektedir. Bu, gençlerin Kur'an-Kerim'i anlama konusunda bilinçli ve istekli olduğunu göstermektedir. Ancak, %8,7'lik bir kesim bu konuda çaba göstermemekte, %15,2'lik bir kesim ise kararsız kalmaktadır. Bu grupların, Kur'an-ı Kerim'i anlamanın önemi ve nasıl anlaşılacağı konusunda bilgilendirilmesi ve motive edilmesi gerekmektedir. Bu bulgular, gençlerin Kur'an-ı Kerim'i anlama konusunda büyük bir potansiyele sahip olduğunu, ancak bu potansiyelin tam olarak kullanılabilmesi için doğru yönlendirme ve eğitim çalışmalarının önemli olduğunu göstermektedir.

Sonuç ve Öneriler

Bu araştırma, gençlerin dinî inanç durumları, dinî bilgi edinme motivasyonları, başvurdıkları kanallar, bu kanallara duydukları güven ve rehberlik ihtiyaçlarını birlikte değerlendirmiştir. Örneklem genç yetişkinlerden oluşmakta; cinsiyet dağılımında kadınlar biraz daha yüksek temsil edilmektedir.

İnanç düzeyi açısından, katılımcıların büyük çoğunluğu bir dine inandığını belirtmektedir. “Herhangi bir dine inanmıyorum” beyanı genel düzeyde sınırlı kalmakta, yaş grupları arasında anlamlı bir farklılık göstermemektedir. Buna karşılık cinsiyetle ilişki belirgindir: erkeklerde inanmama beyanı kadınlara kıyasla daha yüksektir. Öğrenim düzeyi ile inanç beyanları arasında anlamlı bir fark saptanmamıştır. Medenî durum ise inanç beyanlarını ayırtırmakta; bekârlarda inanmama beyanı evlilere kıyasla daha yüksek seyrederken, evlilik statüsü inanç beyanını görece olarak güçlendiren bir görünüm sunmaktadır.

Amel boyutunda, “dine inanmakla birlikte dinî vecibeleri yapmayı gerekli görmeme” yaklaşımı yaygın değildir; normatif zeminde vecibelerin yerine getirilmesi genel kabul görmektedir. Dinî bilgi edinme motivasyonu yüksektir; hem isteme hem de fiilen edinme beyanları güçlüdür. Bununla birlikte, “bilgiye yeterince erişiyorum” algısı motivasyon kadar yüksek değildir. Bu fark, niyet ile imkân arasında bir mesafe bulunduğunu; dil, düzey, sunum biçimi ve erişim koşulları gibi etkenlerin dinî öğrenmeyi etkilediğini göstermektedir.

Kaynak tercihleri geleneksel ve dijital mecraların konumunu birlikte ortaya koymaktadır. Cami, gençlerin çoğu için birincil bilgi kanalı değildir; kayda değer bir kesim bu konuda kararsızdır. Bu bulgu, camilerin ibadet işlevinin yanı sıra genç-odaklı, katılımcı ve çok işlevli sosyal/öğrenme mekânlarına dönüşmesi gereğini vurgulamaktadır. Sosyal medya ise anlamlı bir azınlık için temel kaynaktır; ancak geniş bir kitle güven ve kalite konularında çekincelidir. Bu tablo, dijital içeriklerin güvenilirlik, denetim ve pedagojik tasarım ilkeleriyle desteklenmesini gerekli kılmaktadır.

Kurumsal güven boyutunda, hem resmî kurumlara hem de sivil toplum kuruluşlarına güven genel olarak zayıftır bununla birlikte kararsızlık oranı sivil toplum kuruluşları için daha yüksektir. Gençlerin önemli bir bölümünde kurum temelli din eğitimi çalışmalarına dair net ve olumlu bir kanaatin yerleşmediği anlaşılmaktadır. Bu durum, şeffaflık, katılımcılık, ihtiyaç-çerik uyumu ve etkilerin izlenmesine dayalı geri bildirim döngülerinin güçlendirilmesini zorunlu kılmaktadır.

Rehberlik alanında ikili bir görünüm vardır: Rehberlik ihtiyacı belirgindir; ancak fiilen rehberlik alma düzeyi daha düşüktür. Bu “talep-erişim açığı”, uygun kanallara ulaşma güçlükleri, mevcut hizmetlerin görünürlüğünün azlığı veya sunum tarzının gençlere hitap etmemesiyle ilişkilendirilebilir. Görünür, ulaşılabilir, çevrim içi seçenekleri olan rehberlik kanalları bu açığı kapatmaya elverişlidir.

Kur’an-ı Kerim’e yönelik bulgular, gençlerin önemli bir bölümünün anlamaya dönük düzenli ve bilinçli çaba gösterdiğini; daha küçük bir kesimin kararsız kaldığını ya da çaba göstermediğini ortaya koymaktadır. Bu tablo, anlamaya odaklı kısa, uygulanabilir, seviyelendirilmiş programların; anlam merkezli modüllerin; “nasıl okunur/nasıl yorumlanır?” odaklı atölyelerin yüksek karşılık bulabileceğini göstermektedir.

Genel olarak, gençlerde inanç ve öğrenme motivasyonu yüksektir; ancak (i) kurumsal güvenin zayıflığı ve kararsızlık, (ii) kaynakların genç-dostu/pedagojik uyumu ve erişilebilirliği, (iii) rehberliğe erişimdeki boşluklar, niyetin kalıcı davranışa dönüşmesini sınırlamaktadır. Cinsiyete ve medenî duruma duyarlı müdahaleler; cami ve STK ekosisteminin gençlerle kuracağı ilişkinin formatını yenileyen modeller; dijital içerikler için kalite güvencesi ve etik editörlük; görünür ve esnek rehberlik kanalları ile seviyelendirilmiş Kur’an-ı Kerim’i anlama programları, bulgularla uyumlu biçimde öncelikli iyileştirme alanlarıdır. Bu adımlar, gençlerin güvenilir dini bilgiye erişimini ve dinî öğrenmelerinin niteliğini artırarak dinî rehberlik ve eğitim süreçlerini daha etkili kılacaktır. Bu bağlamda sunulan öneriler aşağıda sıralanmıştır:

Dinî inançtan uzaklaşan gençlerin ihtiyaçlarını anlamaya yönelik nitelikli araştırmalar yapılmalı ve bu doğrultuda iletişim stratejileri geliştirilmelidir.

Dinî bilgi edinme süreçlerinde gençlere yönelik interaktif eğitim programları, online kurslar ve atölye çalışmaları düzenlenmelidir.

Sosyal medyada dinî içeriklerin denetlenmesi ve doğru bilgiye erişim sağlanması için resmî kurumlar ve sivil toplum kuruluşları iş birliği yapmalıdır.

Camiler gençlerin ilgisini çekecek ve gençlerin rahat kullanabileceği şekilde yenilenmeli, imam hatiplerin mesleki formasyonları güncellenmelidir.

Resmî din eğitimi programlarının içerikleri, gençlerin ihtiyaçlarına uygun şekilde güncellenmeli ve eğitimcilerin yetkinliği artırılmalıdır. Ayrıca, eğitim süreçlerine gençlerin katılımı teşvik edilerek, onların görüşleri alınmalıdır.

Sivil toplum kuruluşları, din eğitimi faaliyetlerini gençlerin ihtiyaçlarına uygun biçimde yapılandırabilmek için kurumsal kapasitelerini geliştirmeli, değişen toplumsal koşullara uyum sağlamalı ve kamu nezdinde güvenilirliklerini pekiştirmelidir.

Kur'an-ı Kerim'i anlamaya yönelik interaktif eğitim programları, online platformlar ve atölye çalışmaları düzenlenmelidir. Ayrıca, gençlerin Kur'an'ı anlama süreçlerinde karşılaştıkları zorlukları aşmalarına yardımcı olacak rehberlik hizmetleri sunulmalıdır.

Rehberlik hizmetlerinin yaygınlaştırılması ve gençlerin bu hizmetlere erişimlerinin artırılması büyük önem taşımaktadır. Okullar, üniversiteler ve gençlik merkezlerinde dinî rehberlik hizmetleri sunulmalı, ayrıca çevrimiçi rehberlik platformları oluşturularak gençlerin dijital ortamda da rehberlik almaları sağlanmalıdır. Rehberlik hizmetlerinin etkinliğini artırmak için, rehberlerin yetkinliği artırılmalı ve gençlerin ihtiyaçlarına uygun programlar geliştirilmelidir.

Gençlerin dinî öğrenme kanallarına yönelik güven krizinin aşılması için İlahiyat ve İslami İlimler Fakülteleri, Diyanet İşleri Başkanlığı, Millî Eğitim Bakanlığı ve sivil toplum kuruluşlarıyla iş birliği içinde hareket edilmesi büyük önem arz etmektedir. Bu kurumlar, gençlerin ihtiyaç ve beklentilerini dikkate alarak güncel, interaktif ve erişilebilir eğitim programları geliştirmelidir. Ayrıca, bu kurumların ortak çalışmalar yürütmesi, din eğitiminin tutarlı ve bütüncül bir yaklaşımla sunulmasını sağlayabilir. Bu tür adımlar, din eğitiminin daha etkili ve güvenilir hale gelmesine önemli bir katkı sağlayabilir.

Kaynakça

- Acar, Ali Kemal. "İmkân ve Zorluklarıyla Gençlik Dönemi Din Eğitimi". Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi 13 (Haziran 2022), 25-46. <https://doi.org/10.53112/tudear.1054146>
- Aksoy, Erdoğan. Cami Eğitimi ve Cami Bağlantılı Halkla İlişkilerde İletişim Engelleri. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Arıcan, Sümeyra. Sivil Toplum Kuruluşlarının Örgün Din Eğitimine Yaklaşımları. İstanbul: Dem Yayınları, 2022.
- Arıcı, Handan Yalvaç - Arıcan, Sümeyra. "Sosyal Medyanın Etkilerine Yönelik Manevi Danışmanlık Eğitimi İhtiyaç Analizi". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 9/1 (Haziran 2022), 263-302. <https://doi.org/10.46353/k7auifd.1097067>
- Armağan, İbrahim. Gençlik Gözüyle Gençlik. İstanbul: Usadem Yayınları, 2004.
- Aslan, Ahmet. "Genç Yetişkinlerin Din ve Dindarlık Anlayışları Üzerine Nitel Bir Araştırma". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 11/1 (Haziran 2024), 487-540. <https://doi.org/10.46353/k7auifd.1456155>
- Aybey, Salih. "Gençlik Dönemi Problemleri Karşısında Din Eğitimi". Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 9/3 (Aralık 2022), 932-963. <https://doi.org/10.17859/pauifd.1187261>
- Ayten, Ali - Düzgüner, Sevede. Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri Temel Bilgiler Kılavuzu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2020.
- Bruce, E. vd. "Coping With Stress During Childhood and Adolescence: Problems, Progress, and Potential in Theory and Research". University of Vermont 127/1 (2001), 87-127. <https://doi.org/10.1037//0033-2909.127.1.87>
- Büyüköztürk, Şener vd. Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri. Ankara: Pegem Akademi, 2020.
- Can, Niyazi. "Gençlik Sorunlarında Medyanın Etkisi". Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi 3/2 (Haziran 2008), 62-76.
- Ceylan, Yılmaz. Lise Öğrencilerinin Din Algısı. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Ceylan, Yılmaz - Özyayın, Muharrem. "Manevi/Dinî Danışmanlıkta Değer Algısı". Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 16 (2020), 284-301. <https://doi.org/10.34085/buifd.807825>
- Çayır, Celal. "Ergenlerin Dinî İnanç, Şüphe ve Dinî Tutumları Üzerine Bir Araştırma". Bilimname 27/2 (2014), 59-88.
- Demir, İsmail. Dinî Bilgi Edinme Kaynağı Olarak Sosyal Medya (İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Örneği). Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Ertoý, Muhammet. Türkiye'nin Modernleşme Sürecinde Din Eğitimi ve Yabancılaşma Sorunu. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Güllü, İsmail. Gecekondulaşma, Gençlik ve Dindarlık-Kayseri Argıncık Örneği-. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Hökelekli, Hayati. Çocuk, Genç, Aile Psikolojisi ve Din. İstanbul: Dem Yayınları, 2016.
- Hökelekli, Hayati - Çayır, Celal. "Gençlerin Din Değiştirip Hristiyan Olmasında Etkili Olan Psiko-Sosyal Etkiler". Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 15/1 (Ocak 2006), 23-46.
- Işık, Harun - Karaman, Kasım. Ceza İnfaz Kurumlarında Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2020.

- James F., Adams. Ergenliği Anlamak. çev. Bekir Onur. Ankara: İmge Kitabevi, 1995.
- Kandemir, Sibel - Toprak, Hicret K. "Gençlerin Dinî Referans Dünyası ve Dijital Medya". Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 64/2 (Kasım 2023), 557-590. <https://doi.org/10.33227/auifd.1320301>
- Karagül, Arslan. "Manevi Bakım, Anlamı, Önemi, Yöntemi ve Eitimi 'Hollanda Örneği'". Dinî Araştırmalar 15/40 (Haziran 2012), 5-27.
- Karasar, Niyazi. Bilimsel Araştırma Yöntemleri. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2020.
- Mehta, C. M. vd. "Established adulthood: A new conception of ages 30 to 45". American Psychologist 75/4 (ts.), 430-445.
- Nişancı, Zübeyir - Aysan, Ümmügülsüm. "Türkiye'de Sosyodemografik ve Sosyokültürel Göstergelere Göre Dindarlık Seviyeleri". İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi 39/2 (Aralık 2019), 303-328. <https://doi.org/10.26650/SJ.2019.39.2.0108>
- Okumuş, Ejder. Toplumsal Değişme ve Din. Ankara: İnsan Yayınları, 2015.
- Öztürk, Fatma Dolunay - Tosun, Aybiçe. "Sosyal Medyada Yer Alan Dinî İçerikler ve Din Eğitimi Üzerindeki Etkileri: Bir Alan Araştırması". Tokat İlmîyat Dergisi 9/2 (Aralık 2021), 607-630. <https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1009036>
- Pakdemirli, M. Nur. Genç Dindarlığı ve Din Eğitimi. Konya: Çizgi Kitabevi, 2022.
- Piaget, J. "Ergenlikten Yetişkinliğe Bilişsel Gelişim". çev. Sinem Kavsaoglu. Ankara University Journal of Faculty of Educational Sciences (JFES) 24/1 (Ağustos 2019), 259-269. https://doi.org/10.1501/Egifak_0000000723
- Rapor Bülteni, "Türkiye 100 Kişi Olsaydı", erişim tarihi: 12.06.2025, <https://raporbulteni.com/konda-turkiye-100-kisi-olsaydi/>
- Salih Engin, "Türkiye'nin yüzde 60'ı 'Dindarım' dedi" Yeni Şafak (4/05/2024). <https://www.yenisafak.com/hayat/turkiyenin-yuzde-60i-dindarim-dedi-4618840>
- Sarıtunç, Berrin. Üniversite Gençliğinin Din ve Değerler Eğitimi Açısından Sosyal Medya Deneyimi Bursa Uludağ Üniversitesi Örneği). Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Sayın, Gülşen. "Din Öğretimi Süreçlerinde Kitle İletişim Araçlarının Dinî Bilgi Kaynağı Olma Durumuna İlişkin Öğretmen Görüşleri". Journal of Media and Religion Studies 7/1 (Haziran 2024), 87-102. <https://doi.org/10.47951/mediad.1451602>
- Sencer, Muzaffer. Toplumbilimlerinde Yöntem. İstanbul: Beta Yayıncılık, 2006.
- Şimşek, Muhammed Emin. "Dijital Din Eğitimi". İlahiyat Akademi 19 (Haziran 2024), 249-283. <https://doi.org/10.52886/ilak.1435052>
- Şimşek, Seher. Ortaöğretim Öğrencileri Arasında Yaygınlaşan Ateizm ve Deizm Düşüncesini Önlemede Din Eğitiminin Önemi. Ağrı: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Taşkın, Osman. "Gençlere Göre İdeal Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni". İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi 7/4 (2018), 2551- 568. <https://doi.org/10.15869/itobiad.449183>
- UNESCO Türkiye Milli Komisyonu, "UNESCO Genç Profesyoneller Programı 2021" (Erişim: 10.03.2025). <https://www.unesco.org.tr/home/AnnouncementDetail/5760>

- Uysal, Veysel. “Genç Yetişkinlerde Affetme Eğilimleri ve Dinî Yönelim/Dindarlık”. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 48/48 (Eylül 2015), 35-56. <https://doi.org/10.15370/muifd.27953>
- Yavuzer, Hasan. “Üniversite Gençliğinin Din Algısı (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Örneği)”. Milli Kültür Araştırmaları Dergisi 2/2 (Aralık 2018), 22-48.
- Yörükoğlu, Atalay. Gençlik Çağı. Ankara: Özgür Yayıncılık, 2019.
- Zavalsız, Mesut. “Gençlerin Dine Bakışı: Üniversite Örneklemleri Üzerine Bir Saha Araştırması”. Türk Din Psikolojisi Dergisi 8 (Aralık 2023), 11-43. <https://doi.org/10.59379/tdpd.1274362>



Kur'ân-Hadis İrtibatı Üzerine Kavramsal Bir İnceleme: Mirkâtü'l-Mefâtih Örneği

Mesut Çakır

<https://orcid.org/0000-0002-0778-4157>

Dr. Öğr. Üyesi, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam
Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye

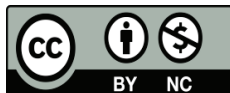
<https://ror.org/04mma4681>

mcakir@fsm.edu.tr

Atıf Bilgisi:	Çakır, Mesut. "Kur'ân-Hadis İrtibatı Üzerine Kavramsal Bir İnceleme: Mirkâtü'l-Mefâtih Örneği". <i>İslami İlimler Dergisi</i> 41 (Kasım 2025), 413-432. https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1727910 .
Makale Türü:	Araştırma Makalesi
Etik Beyan:	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Etik Kurul İzni:	Araştırma için herhangi bir etik onay veya bilgilendirilmiş onam gerekmemektedir.
Geliş Tarihi:	26 Haziran 2025
Kabul Tarihi:	11 Kasım 2025
Yayın Tarihi:	30 Kasım 2025
Hakem Sayısı:	Bir İç Hakem – En Az İki Dış Hakem
Değerlendirme:	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Benzerlik Taraması:	Yapıldı - intihal.net
Çıkar Çatışması:	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman:	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Etik Bildirim:	dergiislamiilimler@gmail.com
Lisans:	CC BY-NC 4.0

Öz: Kur'ân ve sünnet arasındaki ilişki, İslam ilim geleneğinin temel yapı taşlarından biridir. Zira hadisler, Kur'ân'ın yaşanmış ve hayata geçirilmiş pratiğidir. Hz. Peygamber'in ilahî mesajı tebliğ etmenin yanı sıra onu açıklama (tebyin) görevini de üstlenmiş olması, sözlerinin doğrudan veya dolaylı biçimde Kur'ân'la irtibatlı olmasını tabii bir gereklilik hâline getirmiştir. İslam kültür ve medeniyeti, bu iki kaynağın birlikte yorumlanması ve birbirini tamamlaması esası üzerine inşa edilmiştir. Bu bağlamda hadis metinlerinin Kur'ân âyetleriyle kurduğu anlam irtibatı hadislerin doğru anlaşılması ve Kur'ân'ın yorumunda derinliğin artırılması açısından büyük önem taşır. Bu çalışmada, klasik hadis şerhçiliğinin önemli temsilcilerinden olan Ali el-Kârî'nin (öl. 1014/1605) *Mirkâtü'l-mefâtih* adlı eseri merkeze alınarak hadislerin âyetlerle ilişkilendirilme biçimi incelenmiştir. Müellifin, iktibas, îmâ, işaret ve telmih gibi yöntemleri kullanarak hadislerle âyetler arasında kurduğu bağlar teorik ve uygulamalı yönleriyle ele alınmıştır. Çalışmada bu kavramların belâgat ve usûl literatüründeki tanımları açıklanmış ve *Mirkâtü'l-mefâtih*'teki kullanım örnekleriyle karşılaştırmalı bir analiz gerçekleştirilmiştir. Ali el-Kârî'nin özellikle îmâ ve işaret kavramlarını zaman zaman esnek bir biçimde kullandığı, ancak genel olarak hadislerin âyetlerle anlam düzeyinde güçlü bir ilişki içinde yorumlandığı gözlemlenmiştir. Bu yaklaşımla *Mirkâtü'l-mefâtih*, hadis ile Kur'ân arasındaki derin anlam bağını sistemli biçimde ortaya koyan seçkin şerh eserlerinden biri olarak öne çıkmaktadır. Bu yönüyle eser, klasik bir şerh örneği olmanın yanında Kur'ân-sünnet bütünlüğünü esas alan yorum anlayışının günümüzde yeniden değerlendirilmesine imkân sunan önemli bir ilmi miras olarak da dikkate alınmalıdır. Zira hadislerin anlam katmanlarını Kur'ânî bağlamda okumaya yönelik bu yaklaşım, hem metinler arası ilişkilerin nasıl kurulduğunu göstermesi bakımından tarihsel bir tecrübenin izini sürmekte hem de günümüz hadis anlayışında sıkça gündeme gelen Kur'ân'a uygunluk tartışmalarına teorik bir zemin sağlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Âyet, Ali el-Kârî, Mirkâtü'l-mefâtih, İktibas, îmâ, işaret, Telmih.



A Conceptual Analysis of The Qur'ān-Hadīth Relationship: The Case of Mirkāt al-Mafātīh

Mesut Çakır

<https://orcid.org/0000-0002-0778-4157>

Assist. Prof. Dr. Fatih Sultan Mehmet Vakıf University Faculty of Islamic Sciences, Department of Basic Islamic Sciences, Hadith, İstanbul, Türkiye

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

mcakir@fsm.edu.tr

Citation:	Çakır, Mesut. "A Conceptual Analysis Of The Qur'ān-Hadīth Relationship: The Case Of Mirkāt al-Mafātīh". <i>İslami İlimler Dergisi</i> 41 (November 2025), 413-432. https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1727910 .
Article Type:	Research Article
Ethical Statement:	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited.
Ethics committee approval:	The research does not need any ethical approvals or informed consent.
Date of submission:	26 June 2025
Date of acceptance:	11 November 2025
Date of publication:	30 November 2025
Reviewers:	One Internal & At Least Two External Reviewers
Review:	Double-blind
Plagiarism checks:	Yes - intihal.net
Conflicts of Interest:	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
Grant Support:	No funds, grants, or other support was received.
Complaints:	dergiislamiilimler@gmail.com
License:	CC BY-NC 4.0

Abstract: The relationship between the Qur'an and the Sunnah is one of the fundamental pillars of the Islamic scholarly tradition. The Hadith represents the living, practical application of the Qur'an. The Prophet Muhammad's duty was not only to convey the divine message, but also to elucidate it (*tabyīn*); which necessitates that his words be directly or indirectly connected to the Qur'an. Islamic culture and civilization have been built upon integrated interpretation of these two complementary sources. In this context, the semantic connection between hadith texts and Qur'anic verses holds great significance, both for the accurate understanding of hadiths and for deepening Qur'anic interpretation. This study examines the hermeneutical connections drawn between hadiths and verses, focusing on *Mirkāt al-Mafātīh*, a major work by Ali al-Qari (d. 1014/1605), one of the prominent figures of classical hadith commentary. The article analyzes the connections the author establishes between hadiths and verses through methods such as *iqtibas*, *ima'*, *isharah* and *talmih* are analyzed from both theoretical and practical perspectives. In the study, the definitions of these concepts are first explained based on the literature of rhetoric (*balaghah*) and legal theory (*usul*), followed by a comparative analysis with examples from *Mirkāt al-Mafātīh*. The analysis reveals that Ali al-Qari sometimes applies the concepts of *ima'* and *isharah* with flexibility; however, overall, he consistently interprets hadiths within a strong semantic relationship with Qur'anic verses. Through this approach, *Mirkāt al-Mafātīh* stands out as a distinguished commentary that systematically reveals the profound semantic bond between the Hadith and the Qur'an. In this respect, the work should not be regarded merely as a classical commentary, but as a significant scholarly legacy that offers an interpretive model grounded in the integrity of the Qur'an and the Sunnah, one that deserves renewed attention today. This Qur'an-centered interpretive approach to the semantic layers of hadith provides, on the one hand, a historical insight into how intertextual relationships were established, and on the other hand, a conceptual framework for contemporary debates on the conformity of hadith to the Qur'an.

Keywords: Hadīth, Verse, 'Alī al-Qārī, Mirkāt al-Mafātīh, *iqtibas*, *ima'*, *isharah*, *talmih*.

Giriş

Kur'ân ve hadis, İslam'ın iki temel kaynağı olarak dinî ilimlerin şekillenmesinde vazgeçilmez bir rol oynamaktadır. Hadislerin, Kur'ân'ı açıklama, yorumlama ve uygulama şeklini ortaya koyma fonksiyonu, İslamî ilimler içinde öteden beri önemli bir tartışma konusu olmuştur. Bu noktada hadislerin âyetlerle irtibatı meselesi, yalnızca lafız düzeyinde bir benzerlik veya paralellikten ibaret olmayıp daha derin bir anlam ilişkisini içermektedir. Hadisler çoğu zaman doğrudan bir âyetin lafzını tekrar etmekten ziyade onun anlamına atıfta bulunmakta, bir kavramı açıklamakta yahut Kur'ânî bir hükme açıklık getirmektedir. Bu sebeple, hadislerin âyetlerle ilişkisi yalnızca zahirî bir benzerlik değil, anlam katmanları üzerinden kurulan çok yönlü bir irtibat şeklinde ele alınmalıdır.

Kur'ân ve hadis arasındaki bu bütünlüğü doğru anlamak, İslamî ilimlerde ileri bir kavrayış elde etmek açısından önemlidir. Hadisler, Kur'ân'ın içeriğini açıklayıcı bir role sahip olduğu için, bu iki kaynağın birbirinden bağımsız olarak ele alınması yüzeysel bir anlayışa yol açabilir. Kur'ân'ın hükümlerini, ahlakî ilkelerini ve dinî mesajlarını doğru bir şekilde anlamak için hadislerin rehberliği kaçınılmazdır. Bu bütünlük göz ardı edildiğinde, dinî metinlerin anlam kaymasına uğraması ve yanlış yorumlanması gibi ciddi sorunlar ortaya çıkabilir. Bu nedenle, Kur'ân ve hadis arasındaki anlam bağıni doğru şekilde kavramak, İslam düşüncesinde temel bir gereklilik olarak görülmelidir.

Peygamber sallallahu aleyhi ve sellem'in Kur'ân'ı tebliğ ve tebyin vazifesi, onun hadislerinin doğrudan ya da dolaylı, açık yahut örtük biçimde Kur'ân'la ilişkili olması gerektiği fikrini beraberinde getirmektedir. Nitekim bu düşünce, hadislerin şerhiyle uğraşan araştırmacıların da göz ardı edemeyeceği bir ilkeye işaret etmektedir. Ancak klasik hadis şerhlerinde bu irtibatın çoğu zaman sistematik biçimde ele alınmadığı, âyet-hadis ilişkilerinin ya yüzeysel bir biçimde atıfla sınırlandığı ya da hiç zikredilmediği görülmektedir. Günümüzde hadislerin Kur'ân'a arzı ya da daha güncel bir ifadeyle hadislerin Kur'ân'a uygunluğu gibi tartışmalarda bu mesele önem kazanmış; hadislerin Kur'ân'a dayalı bir bağlam içinde değerlendirilmesinin gerekliliği yeniden gündeme gelmiştir.

Hadislerin Kur'ân'la irtibatına dair tartışmalar, günümüzde yeniden ivme kazanmış olsa da, bu mesele İslam ilim geleneğinde köklü bir geçmişe sahiptir. Bu doğrultuda yapılan hadis şerhi araştırmaları, modern bir ihtiyaçtan değil klasik kaynakların kendi iç dinamiklerinden beslenerek yürütülmekte ve hadislerin önemli bir kısmının Kur'ân'la doğrudan ya da dolaylı olarak ilişkilendirilebileceği gerçeğini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda dikkat çeken örneklerden biri, meşhur muhaddis, fakih, müfessir ve kıraat âlimi Ebü'l-Hasan Nureddin Molla Ali b. Sultan Muhammed el-Kârî el-Herevî el-Mekkî'nin (ö. 1014/1605) *Mirkâtü'l-mefâtîh* adlı eseridir. Hadislerin şerhi esnasında Kur'ân'la hadis arasındaki derin bağlantıları gözler önüne seren bu eser, klasik şerh edebiyatı içerisinde özgün bir yer işgal etmektedir. Ali el-Kârî bu eserinde hadisleri açıklarken literal anlamda bir benzerlik kurmakla yetinmeyip kelime tahlilleri, nahiv açıklamaları ve mana örgüsü çerçevesinde hemen her hadisin izahında âyetlere atıfta bulunarak hadisleri Kur'ânî bir çerçeve içinde sunmaktadır. Atıfların sadece şekilsel birer referans değil, belirli yorum stratejilerine ve anlam inşa araçlarına dayandığı göz önünde bulundurulduğunda, Kur'ân'a yapılan göndermelerin kavramsal bir düzlemde incelenmesi, klasik dönemdeki yorum biçimlerinin daha derinlikli ve sistematik bir şekilde anlaşılmasına imkân sağlayacaktır.

Bu çalışmada, kapsamlı bir araştırmanın sınırlarını aşabilecek ölçüde geniş olan konunun, belirli bir çerçevede sınırlandırılarak ele alınması tercih edilmiştir. Bu doğrultuda inceleme, Ali el-Kârî'nin *Mirkâtü'l-mefâtîh* adlı şerhinde hadislerle âyetler arasında kurduğu anlam ilişkisi üzerine yoğunlaşacaktır. Ancak burada şunu belirtmek gerekir ki, bu çalışma *Mirkâtü'l-mefâtîh*'teki hadis-âyet ilişkisinin bütünüyle tespitini değil, bu ilişkinin özellikle belirli terimler etrafında nasıl

kurulduğunu incelemeyi hedeflemektedir. Zira Ali el-Kârî, Kur'ân'la hadis arasındaki bağı kimi zaman herhangi bir terim kullanmadan doğrudan bağlam içerisinde kurmakta,^[1] kimi zaman ise bu ilişkiyi iktibas, îmâ, işaret ve telmih gibi çeşitli kavramlarla temellendirmektedir. Bu terimler arasında da farklı sıklıkta kullanımlar söz konusudur. Örneğin bazı yerlerde remz^[2] veya telvîh^[3] gibi nadiren başvurduğu kavramlar da bulunmaktadır. Dolayısıyla bu çalışmada, müellifin genel yaklaşımını ve terim tercihlerini ortaya koymak amacıyla, anlam bağıni oluşturmada daha sık başvurduğu dört temel terim çerçevesinde bir analiz yapılacaktır. Araştırma, seçilen dört kavramın *Mirkâtü'l-mefâtîh*'teki kullanımını, klasik kaynaklardaki tanımlarına uygun biçimde ve metin içi bağlamları dikkate alarak incelemektedir. Bu yöntem, hadislerin anlam zeminine dair Kur'ânî göndermelerin yanında, Ali el-Kârî'nin hadis şerhinde anlam üretme biçimini ve metinler arası ilişkiyi kavrayış tarzını da gözler önüne serecektir.

Araştırmada Ali el-Kârî ve *Mirkâtü'l-mefâtîh* adlı eserinin merkeze alınmasında birkaç önemli sebep vardır. Öncelikle Ali el-Kârî, İslâmî ilimler sahasında seçkin bir sima olup, eserleri sonraki dönem alimleri tarafından referans alınmıştır. Belâgat, fıkıh usûlü, kelâm ve tasavvuf gibi disiplinlerde vukufiyet sahibi olan müellif, hadis şerhine yaklaşımında bu çok yönlü birikimi yansıtmış, ilmî birikimi ve metodolojik yaklaşımlarıyla hem klasik hem modern araştırmalara konu olmuştur. Diğer yandan, *Mirkâtü'l-mefâtîh*, hadis şerhleri arasında içerdiği zengin ilmî malzeme ve sistematik yapısıyla öne çıkan bir eserdir. Kur'ân atıflarının yoğunluğu ve bu atıfların kavramsal düzeyde işleniş bakımından eser, araştırma konusu açısından yerinde ve gerekçeli bir tercih olarak öne çıkmaktadır. Bu doğrultuda araştırma, Kur'ân ve hadis arasında kurulan anlam ilişkisini daha yakından görmek amacıyla, eserde geçen kavramsal yaklaşımları örnekleriyle birlikte ele alacak şekilde yapılandırılmıştır.

Makalenin ilk bölümünde, Ali el-Kârî'nin hayatı ve ilmî kişiliğine kısaca temas edilecek, ardından *Mirkâtü'l-mefâtîh* adlı eserin mahiyeti hakkında ana hatlarıyla bilgi verilecektir. Devamında, eserde sıkça karşımıza çıkan iktibas, îmâ, işaret ve telmih kavramları klasik kaynaklardaki tanımlarına uygun biçimde ele alınacaktır. Son olarak, dijital tarama yöntemlerinden faydalanılarak ilgili pasajlar sistemli biçimde tespit edilecek, içeriklerine ve işlevlerine göre bu kavramların *Mirkâtü'l-mefâtîh*'te nasıl kullanıldığına dair örnekler sunulacak; böylece Ali el-Kârî'nin hadislerle Kur'ân âyetleri arasında nasıl bir bağ kurduğu anlaşılmaya çalışılacaktır.

Ali el-Kârî ve eserleri üzerine çeşitli akademik çalışmalar yapılmıştır. Yapılan bu çalışmalarda genel olarak onun hadisçiliğini yansıtan, fikhî ve kelâmî görüşlerini açıklayan eserleri ele alınmıştır. Bu çalışmalar içerisinde en kapsamlı olanı Halil İbrahim Kutlay'a ait *el-İmâm Alî el-Kârî ve eseruhû fî 'ilmi'l-hadîs* adlı eserdir. 1985 yılında Mekke Ümmü'l-Kurâ üniversitesinde yüksek lisans tezi olarak sunulmuş olan bu eser, mümtâz derecesi almış ve sonrasında yayımlanarak literatüre kazandırılmıştır. Eser, Ali el-Kârî'nin hayatını ve hadise dair eserlerini tanıtmakta, muhaddis kimliğine yönelik önemli bilgiler ve tespitler ihtiva etmektedir.^[4] Bunun yanı sıra, *Mirkâtü'l-mefâtîh* üzerine de akademik düzeyde çalışmalar yapılmıştır. Bunlardan en kapsamlısı

[1] Meselâ Ali el-Kârî, "Resûlullah her durumda Allah'ı zikrederdi" (Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru l-Hyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts), "Hayz", 117 (No. 373)) rivayeti hakkında, "Zikir kalple ve dille olur; kalple olan zikir daha faziletlidir. Hadiste geçen zikirden maksat da budur. Aynı durum 'Ey iman edenler! Allah'ı çokça zikredin' (el-Ahzâb 33/41) âyeti için de geçerlidir." ifadesini kullanmıştır. (Ebû'l-Hasan Nureddîn Molla Ali b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî el-Mekkî, *Mirkâtü'l-mefâtîh şerhu Mişkâtî'l-Mesâbîh*, nşr. Cemâl Aytânî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001), 2/144.) Yine "Ey insanlar! Allah'a tövbe edin" (Müslim, "Zikir ve Duâ", 42 (No. 2702)) hadisiyle ilgili olarak, "Buradaki 'insanlar' ifadesinden maksat müminlerdir. Çünkü 'Ey müminler! Hep birlikte Allah'a tövbe edin ki kurtuluşa eresiniz' (en-Nûr 24/31) âyeti buna delalet etmektedir." demektedir. (bk. Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtîh*, 5/234.) Bu örneklerde herhangi bir terim kullanılmaksızın âyetlerle olan anlam irtibatı ifade edilmiştir.

[2] bk. Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtîh*, 5/27, 4/132, 5/324.

[3] bk. Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtîh*, 9/168, 11/308.

[4] bk. Halil İbrahim Kutlay, *el-İmâm Alî el-Kârî ve eseruhû fî 'ilmi'l-hadîs* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1408/1987).

Rufet Şirinov tarafından hazırlanan doktora tezidir. Eserde öncelikle Ali el-Kârî'nin hayatı, ilmî kişiliği ve eserleri üzerine geniş bilgiler verilmiş ardından onun şerh metodu *Mirkâtü'l Mefâtîh* üzerinden incelenmiştir.^[5]

Çalışmamızın merkezinde yer alan îmâ, işaret, telmih ve iktibas gibi edebî sanatlar çerçevesinde de çeşitli akademik çalışmalar yapılmıştır. Ancak literatür incelendiğinde, bu çalışmaların genellikle edebî eserlerde Kur'ân ve hadis metinlerine yapılan göndermeler özelinde yoğunlaştığı görülmektedir. Başka bir ifadeyle, Kur'ân ve hadislerin edebiyat metinlerinde îmâ, işaret, telmih ve iktibas unsurlarına konu edildiği sıklıkla ele alınırken; hadis metinlerinde doğrudan Kur'ân'a yapılan göndermeleri, bu bağlamdaki îmâ, işaret, telmih ve iktibasları sistematik olarak inceleyen müstakil bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bu durum, hadis metinlerinde Kur'ân'a yapılan tespiti değerlendirilmesi açısından önemli bir boşluk olduğunu göstermektedir. Bu araştırma, söz konusu boşluğu doldurmayı ve hadislerde Kur'ân'a yapılan edebî göndermeleri anlamlandırarak alana katkı sunmayı amaçlamaktadır.

1. Ali el-Kârî ve Mirkâtü'l-Mefâtîh Adlı Eseri

Ali el-Kârî, İslâmî ilimlerin hemen her alanında eserler vermiş, ilmî birikimi, disiplinler arası yaklaşımları ve yorum metodolojisiyle klasik dönem düşünce geleneğinin seçkin simalarından biri olarak kabul edilmiştir. Herat'ta doğmuş, burada temel eğitimini tamamladıktan sonra Mekke'ye yerleşerek İbn Hacer el-Heytemî (öl. 973/1566), Ali el-Müttakî (öl. 975/1567), Kutbuddîn el-Mekkî (öl. 975/1567) gibi dönemin tanınmış âlimlerinden ders almıştır. Hadis, fıkıh, kıraat, tefsir, akâid, kelâm, tasavvuf, tarih ve edebiyat gibi pek çok alanda derinleşmiş, ilmî şahsiyetiyle öne çıkmıştır. Resmî bir görev üstlenmemiş, geçimini yazdığı mushafın kenarına kıraat ve tefsirle ilgili açıklamalar ekleyerek sağlamıştır. Doğum tarihi kesin olarak bilinmeyen Ali el-Kârî, 1014/1605 yılının Şevval ayında Mekke'de vefat etmiş ve Muallâ Kabristanlığı'na defnedilmiştir.^[6]

Ali el-Kârî, döneminin en büyük şârihlerinden olup *Şerhu's-Sıfa, Cem'u'l-vesâil fî şerhi's-Şemâil, Fethu'l-mugatta şerhu'l-Muvatta, Şerhu Muhtasari'l-Menâr, Fethu bâbi'l-inâye ve Şerhu'l-Fikhi'l-ekber* isimli şerhleri, en az *Mirkâtü'l-mefâtîh* kadar meşhurdur. Bunların yanında pek çok sayıda eser telif etmiş olmakla birlikte *Mirkâtü'l-mefâtîh* onun en önemli çalışmalarından biri olarak kabul edilmektedir. Kâtip Çelebi'nin (öl. 1067/1657) "*Mişkât'a yazılmış bu kıymetli eserde tüm şerh ve hâşiyeler cem edilmiştir.*"^[7] diyerek övdüğü bu eser, Hatîb et-Tebrîzî'nin (öl. 737/1336) *Mişkâtü'l-Mesâbîh* adlı hadis derlemesine yazılmış geniş kapsamlı bir şerhtir. Ali el-Kârî, eseri telif sebebini, "hadis gibi şerefli bir ilim dalının öğrenimine karşı rağbetin azalması, ilim ve ilimle amel konusunda çok ciddi gevşekliğin bulunması" olarak açıklamıştır.^[8] Zengin bir kaynak içeriğine sahip olan *Mirkâtü'l-mefâtîh*, hadislerin anlamlarını merkeze alarak İslâmî ilimlerin çeşitli alanlarına dair geniş bilgiler sunmaktadır. Müellif, şerhinde hadisleri nakleden sahâbîlerin biyografilerine yer vermiş, kelime tahlilleri yaparak açıklamalarını şekillendirmiştir. Özellikle fikhî hadislerde Hanefî mezhebinin görüşlerini savunmuş, diğer mezhep görüşlerini ise yerine göre eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirmiştir. Tasavvufî açıklamalara da eserinde sıkça yer vermiş, itikada taalluk eden meselelerde Ehl-i sünnete ait görüşleri savunmuştur. Bu yönleriyle Ali el-Kârî, farklı ilim dallarını bir araya getiren disiplinler arası bir yorumcu kimliğiyle öne çıkmaktadır. Onun bu çok yönlü yaklaşımı, *Mirkâtü'l-mefâtîh*'i bir hadis şerhi olmanın ötesine taşıyarak, kelâm, fıkıh, tasavvuf ve Arap dili gibi çeşitli disiplinlerin kesişim noktasında şekillenen nadir metinlerden

[5] bk. Rufet Şirinov, *Ali el-Kârî ve Şerh Metodu (Mirkâtul'l-Mefâtîh Örneği)* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019).

[6] bk. Kutlay, *el-İmâm Ali el-Kârî ve eseruhû fî 'ilmi'l-hadîs*, 65.

[7] Kâtip Çelebi Mustafa b. Abdullah, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-fünûn* (Beyrut: Dâru l-hyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1941), 2/1800.

[8] Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtîh*, 1/41.

biri hâline getirmektedir. Bu açıdan eser, klasik şerh geleneği içerisinde yöntemsel zenginliğiyle dikkat çeken mümtaz bir örnek olarak değerlendirilmeyi hak etmektedir.

Eserin özgün yönlerinden biri, hadislerle Kur'ân âyetleri arasında kurulan ilişkinin biçimidir. Ali el-Kârî, bu ilişkiyi lafzî benzerliklerin yanında bağlamsal uyum, anlam derinliği ve kavramsal bütünlük üzerinden de kurar. Hadisleri şerh ederken Kur'ân âyetlerine sistematik biçimde atıflarda bulunur; lafızdan çok mana merkezli bir yaklaşımı tercih eder. Böylece, hadisle Kur'ân arasındaki ilişkiyi tek yönlü bir açıklama biçimi olarak değil, çift yönlü bir anlam etkileşimi olarak inşa eder. Bu yaklaşımı sayesinde Ali el-Kârî, geleneksel şârih kimliğinin ötesine geçerek bir anlam kurucu konumuna yükselir. Onun *Mirkâtü'l-mefâtîh*'i ise klasik bir şerh olmanın ötesinde Kur'ân-sünnet bütünlüğünü kavramsal düzeyde ortaya koyan bir metinler arası etkileşim örneği olarak değerlendirilmeyi hak eder.

Kur'ân ve hadis arasında kurulan bu anlam ilişkisini hakkıyla anlayabilmek yalnızca somut örneklerin tespitiyle sınırlı olmayıp bu ilişkinin nasıl kurulduğunu mümkün kılan kavramsal araçların çözümlenmesini de gerekli kılar. Zira anlamlar, sadece metinler üzerinden değil, onları birbirine bağlayan yorumlayıcı kavramlar ve zihinsel stratejiler aracılığıyla inşa edilir. Ali el-Kârî gibi klasik dönem âlimlerinin Kur'ân ve hadis metinleri arasında kurdukları bu irtibatı daha sağlıklı anlayabilmek için, onların başvurduğu kavramsal çerçeveyi dikkatle analiz etmek gerekir.

Bu aşamada, iktibas, îmâ, işaret ve telmih gibi klasik belâgat ve usûl kavramları devreye girmektedir. Bu kavramlar, şerh geleneğine ait teknik terimler olmanın ötesinde muhaddislerin anlam üretiminde kullandıkları yorum stratejileridir. Ali el-Kârî'nin *Mirkâtü'l-mefâtîh*'te bu kavramlara düzenli biçimde yer vermesi, rivayetleri kavramsal derinliğiyle ele aldığını göstermektedir. Söz konusu terimler, eserde çoğunlukla Kur'ân ile hadis arasındaki örtük anlam ilişkilerini görünür kılmak amacıyla, bağlam içinde kullanılmaktadır. Dolayısıyla bu kavramları merkeze alan bir değerlendirme, eserin yapısal yönelimini ortaya koymakta ve şârihin anlam kurma biçimini sistematik biçimde takip etme imkânı sunmaktadır. Bu yaklaşım, indirgemeci değil; metnin iç tutarlılığına dayalı analitik bir çözümleme çabasıdır.

2. Ali el-Kârî'nin Hadislerle Âyetler Arasında Kurduğu İlişkiye Dair Kavramlar

Ali el-Kârî'nin *Mirkâtü'l-mefâtîh*'inde hadislerle âyetler arasında kurduğu ilişki, belirli yöntemsel yaklaşımlar çerçevesinde şekillenmektedir. Bu ilişkileri kurarken kullandığı kavramlardan başlıcaları; iktibas, îmâ, işaret ve telmihtir. Her biri, hadis metniyle Kur'ân âyetleri arasında anlam bağı kurmada farklı bir işlev üstlenmektedir. Aşağıda bu kavramlar, tanımları ve eserdeki örnek kullanımlarıyla ayrı ayrı ele alınacaktır.

2.1. İktibas

İktibas sözlükte ateşin kıvılcımı, alevi anlamına gelen “k-b-s” (كَبَسَ) kökünden sülâsî mezid halde “ateşten kıvılcım almak” anlamında türetilmiş bir mastardır. Mecâzî yolla “ilim elde etmek” için kullanılmaktadır.^[9] Belâgatta ise âyet ve hadisin bizzat ibaresinden yapılan alıntılar için söylenen bir terimdir.^[10] Modern dönemde edebî kullanımı açısından kapsamı genişlemiş, âyet ve hadislerin yanında atasözü, kelâm-ı kibâr, şiir gibi metinlerden yapılan alıntılar için de iktibas kullanılmıştır.^[11]

[9] Ebü'l-Fazl Cemaleddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1993), “k-b-s”, 6/167.

[10] Ebü'l-Meâlî Cemaleddin el-Hatîb Muhammed b. Abdurrahmân b. Ömer b. Ahmed el-Kazvînî, *Telhîsu'l-miftâh* (Karaçi: Mektebetü'l-Büşrâ, 1431/2010), 145.

[11] Abdurrahman Hasan el-Meydânî Habenneke, *el-Belâgatü'l-'arabiyye üsûsühâ ve 'ulûmuhâ ve fûnûnuhâ ve suverun min tatbikatihâ bi-heykel cedid min tarîf ve telid* (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1416/1996), 2/536.

Bedî' ilminde serikât-ı şî'riyyeden olan iktibas, tazmin sanatının altında değerlendirilirken^[12] Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210) ile birlikte müstakil bir kavram olarak kullanılmıştır.^[13] O, iktibası özellikle Kur'ân'la ilişkilendirmiş; Hatîb el-Kazvînî ise (öl. 739/1338) Kur'ân ve hadis alıntılarının tamamını kapsayacak şekilde iktibasın tanımına sabit bir boyut kazandırmıştır.^[14] Tazmin ise şîire has alıntıyı ifade eder olmuştur.^[15]

İktibasta alıntının "Kâle Teâla", "Kâle Resûlullah" şeklinde kaynağa işaret edilmeden yapılması kaydı düşülmüştür.^[16] Alıntılanan ifade bir terkip ifade etmeli ancak çok uzun olmamalıdır.^[17] Alıntı esnasında lafız ve manada yapılan küçük değişiklikler âyet ve hadisin manasını değiştirmedeği, edebe aykırı olmadığı sürece caiz görülmüştür.^[18]

İktibas hakkında farklı tasnifler yapılmıştır. Kullanıldığı yere göre hutbe, mev'iza, ahid, na't gibi yerlerde yapılan iktibaslar makbul; gazel, risale ve kıssalardaki iktibaslar mübah; ciddiyyetten uzak şiirlerdeki caiz görülmemiştir.^[19] Başka tasnifte şeriata aykırı düşmeyecek ise "makbul/müstahsen iktibas", düşecek ise "merdûd/müstehcen iktibas" şeklinde sınıflanmıştır.^[20] Metnin uzunluğu açısından âyet ve hadisin tamamının alıntılanmasına "tam iktibas", bir kısmının alıntılanmasına "nâkıs iktibas" denmiştir.^[21] Yine kullanıldığı yer itibarıyla Kur'ân'dan, hadisten; nazımda ve nesirde olmak üzere dört çeşit olduğu söylenmiştir.^[22] Mana yönünden de iktibas edilen sözün asli anlamında kullanılıp kullanılmamasına göre ikiye ayrılan bir tasnif de mevcuttur.^[23]

2.1.1. İktibasın Mirkâtü'l-Mefâtîh'te Kullanımı

Ali el-Kârî tespit edilebildiği kadarıyla eserinde altmış dört yerde hadisleri iktibas yoluyla âyetlerle ilişkilendirmiştir. Bu ilişkilendirmeyi genellikle mef'ul kalıbında (مقتبس),^[24] bazen masdar (اقتباس)^[25], bir yerde de mâzî sığası (اقتبس)^[26] ile yapmıştır. Ali el-Kârî'nin iktibasla kurduğu bağlantı bazen lafız bazen de mana iledir.

Mesela, İbn Abbâs'tan nakledilen "Kim istiğfara devam ederse, Allah onun için her türlü sıkıntıdan bir çıkış yolu, her kederden kurtuluş yolu verir. Onu, beklemediği yerden de rızıklandırır."^[27] rivâyeti

[12] Abdulmuhsin b. Abdilazîz el-Asker, *el-İktibâs: Envâuh ve Ahkâmuh - Dirâse şer'iyye belâğhiyye fî'l-iktibâs mine'l-Kur'ân ve'l-Hadîs* (Riyad: Mektebetü Dâri'l-Minhâc, 1425/2004), 13.

[13] el-Asker, *el-İktibâs: Envâuh ve Ahkâmuh*, 13; bu tanım için bk. Ebû Abdullah (Ebû'l-Fazl) Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Râzî, *Nihâyetü'l-İcâz fî dirâyeti'l-i'câz*, nşr. Nasrullah Hacımuftüoğlu (Beyrut: Dâru Sâdır, 1424/2004), 173.

[14] İbrahim Kara, "Arap Belâgatında İktibas Sanatı", *Artuklu Akademi Dergisi* 8/1 (Haziran 2021), 86.

[15] Takiyyuddin Ebû Bekir Ali b. Abdullah el-Hamevî, *Hizânetü'l-edebe ve Gâyetü'l-erebe*, nşr. İsmâ Şaîtu (Beyrut: Dâru Mektebetü'l-Hilal, 2004), 2/459.

[16] Habenneke, *el-Belâgatü'l-'arabiyye*, 2/536.

[17] Ali Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 164.

[18] Habenneke, *el-Belâgatü'l-'arabiyye*, 2/536; Besyûnî Abdülfettah Feyyûd, *Ulûmu'l-Bedî': Dirâse Târîhiyye ve Fenniyye li Usûli'l-Belâğa ve Mesâili'l-Bedî'* (Kahire: Müessesetü'l-Muhtâr li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1436/2015), 260.

[19] Ebû'l-Mehâsin Safiyyüddîn Abdülazîz b. Serâyâ el-Hillî, *Şerhu'l-Kâfiyyeti'l-Bedî'iyeye fî 'Ulûmi'l-Belâğa ve Mehâsini'l-Bedî'*, nşr. Nesîb Neşvî (Beyrut: Dâru Sâdır, 1992), 326.

[20] Fatih Tok, *Peygamberimizin Kur'an'dan İktibâsları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 12.

[21] Abdussamed Yeşiladağ, "Arap Şiirinde Âyet İktibas / Quotes from the Verses in the Quran in the Arabic Poetry", *Şarkiyat Mecmuası* 27/2 (Ağustos 2016), 56.

[22] Sâdeddîn Mes'ud b. Fahreddîn Ömer b. Burhaneddîn Abdullah el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *el-Mutavvel*, nşr. Abdülhamid Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1434/2013), 723.

[23] Kazvînî, *Telhîsu'l-miftâh*, 146.

[24] Örnek olarak bk. Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtîh*, 1/154, 1/197, 1/311, 1/353, 2/327, 2/395, 2/496, 2/552, 4/313.

[25] Örnek olarak bk. Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtîh*, 1/169, 1/192, 2/331, 4/339, 7/8, 7/441, 9/399.

[26] bk. Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtîh*, 9/444.

[27] Süleyman b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünen*, nşr. Şuayb el-Arnaût-Muhammed Kâmil Karabellî (Beyrut: Dâru'r-Risâle el-Âlemiyye, 1430/2009), "Salât", 359 (No. 1518); Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî İbn Mâce, *Sünen*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabiyye, Faysal İsâ el-Bâbî el-Halebî, ts), "Edeb", 57 (No. 3819).

hakkında Ali el-Kârî: “Hadis ‘Kim Allah’a karşı gelmekten sakınırsa, Allah ona bir çıkış yolu verir. Onu beklemediği yerden de rızıklandırır.’^[28] âyetinden iktibastır.” demiştir.^[29] Yine o, Câbir’den nakledilen, Hz. Peygamber’in borçlu ölen sahâbîlerin cenaze namazlarını kılmakta geri durduğu ancak Allah’ın nasip ettiği fetihler neticesinde imkanların genişlemesiyle birlikte borçlu ölenlerin borcunun ödenme işini üzerine alarak “Ben müminlere kendi nefislerinden daha yakınım.”^[30] buyurduğu rivâyet hakkında da “Hadis ‘Peygamber, müminlere kendi canlarından daha yakındır.’^[31] âyetinden iktibastır.” demiştir.^[32] Benzer şekilde Ebû Hüreyre’den rivâyet edilen “Bana itaat eden Allah’a itaat etmiş, bana karşı gelen Allah’a karşı gelmiş olur.”^[33] hadisiyle ilgili olarak da Ali el-Kârî: “Hadis ‘Kim peygambere itaat ederse Allah’a itaat etmiş olur.’^[34] âyetinden iktibastır.” demiştir.^[35] Örneklerde görüldüğü üzere âyetlerdeki bazı cümleler benzer şekilde hadislerde vârid olmuştur. Bunlar lafız yönünden Ali el-Kârî’nin iktibas yoluyla yaptığı irtibatlardır.

Bazen de o, mana olarak iktibasa işaret etmiştir. Mesela, Ebû Sa’îd el-Hudrî’den rivayet edilen “Kim bir kötülük görürse, onu eliyle değiştirsin. Şayet eliyle değiştirmeye gücü yetmezse, diliyle değiştirsin. Diliyle değiştirmeye de gücü yetmezse, kalbiyle düzeltsin ki bu iman en zayıf derecesidir.”^[36] hadisi hakkında o:

“Burada (من رأى منكم) “min” edatının teb’îz için kullanılması, emr-i bi’l-marûf ve nehy-i ani’l-münkerin farz-ı kifâye olduğuna işaret etmekte ve bu görevin, ancak iyiliklerin mertebelerini ve kötülüklerin derecelerini bilen ve bunlar arasındaki ihtilaflı ve ittifaklı konuları ayırt edebilen kimseler tarafından yerine getirilmesi gerektiğine bir işaret olup bu mana itibarıyla hadis, ‘İçinizden, hayra çağıran, iyiliği emredip kötülükten sakındıran bir topluluk bulunsun. İşte kurtuluşa erenler onlardır.’^[37] âyetinden iktibastır.”

demiştir.^[38]

Bir başka misalde ise Ebû Bekre’den rivâyet edilen ve birtakım fitnelerin zuhûrundan bahseden hadiste bir adam Hz. Peygamber’e “İstemediğim halde savaştan birine götürülürsem ve biri beni kılıcıyla öldürürse durumum ne olur?” diye sorunca Resûl-i Ekrem: “O hem senin hem kendisinin günahıyla geri döner ve cehennemliklerden olur.” buyurur.^[39] Ali el-Kârî:

“Hadisteki hüküm ‘Onlara, Âdem’in iki oğlunun haberini gerçek olarak oku. Hani ikisi de birer kurban sunmuşlardı da birinden kabul edilmiş, ötekinden kabul edilmemişti. Kurbanı kabul edilmeyen, ‘Andolsun seni mutlaka öldüreceğim’ deyince öteki, Allah, ancak kendisine karşı gelmekten sakınanlardan kabul eder diye karşılık vermişti.’^[40] âyetinden iktibastır.”

demiştir.^[41]

[28] et-Talâk 65/2-3.

[29] Ali el-Kârî, *Mirkâtü’l-mefâtîh*, 5/248.

[30] Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail Buhârî, *el-Câmi’u’s-sahîh*, nşr. Muhammed Dîb el-Bugâ (Beyrut: el-Yemâme, 1407/1987), “Kefâlet”, 5 (No. 2176); “Nafakât”, 15 (No. 5056); Müslim, “Ferâiz” 14 (No. 1619).

[31] el-Ahzâb 33/6.

[32] Ali el-Kârî, *Mirkâtü’l-mefâtîh*, 6/112.

[33] Buhârî, “Cihâd ve Siyer”, 108 (No. 2797); “Ahkâm”, 1 (No. 6718); Müslim, “İmâre”, 32 (No. 1835).

[34] en-Nisa 4/80.

[35] Ali el-Kârî, *Mirkâtü’l-mefâtîh*, 7/223.

[36] Müslim, “İmân”, 78 (No. 49).

[37] Âl-i İmrân 3/104.

[38] Ali el-Kârî, *Mirkâtü’l-mefâtîh*, 9/323.

[39] Müslim, “Fiten”, 13 (No. 2887).

[40] el-Mâide 5/27.

[41] Ali el-Kârî, *Mirkâtü’l-mefâtîh*, 10/15.

Burada önemli bir nokta, kimi yerde Ali el-Kârî'nin "belki de", "sanki" gibi temkinli ifadelerle iktibasa işaret etmiş olmasıdır. Örneğin İbn Mes'ud'dan nakledilen "*Yokluk isabet edip de onu halka arz edenin yokluğu giderilmez. Kim de onu Allah'a arz ederse, Allah onu çabuk ölümle veya çabuk zenginlikle zengin eder.*"^[42] rivâyeti hakkında Ali el-Kârî:

"Çabuk ölümden kasıt bir yakınının ölümüyle kendisine miras kalmasıdır, denmiştir ve belki de bu hadis 'Kim Allah'a karşı gelmekten sakınırsa, Allah ona bir çıkış yolu verir. Onu beklemediği yerden de rızıklandırır. Kim Allah'a güvenip dayanırsa Allah ona yeter.'^[43] âyetinden iktibastır."

demıştır.^[44]

Bir diğer örnek ise Ebû Hüreyre'den rivâyet edilen "*Benim bildiğimi siz bilseydiniz az güler, çok ağlardınız.*"^[45] hadisidir. Ali el-Kârî "Sanki hadis '*Az gülüp çok ağlasınlar.*'^[46] âyetinden iktibastır." demıştır.^[47]

Ali el-Kârî'nin iktibas örnekleri incelendiğinde, bazılarının iktibasın genel tanımıyla tam örtüşmediği görülmektedir. Özellikle îmâ, işaret veya telmih gibi kavramların kapsamına girebilecek yerlerde, Ali el-Kârî'nin bunları iktibas olarak nitelendirdiği dikkat çekmektedir. Bunun yanı sıra, bazen yalnızca mana olarak iktibasa işaret etmesi, bu kullanımın klasik tarifi dışında kaldığını göstermektedir. Ayrıca, Ali el-Kârî'nin kimi yerlerde temkinli ifadelerle iktibasın varlığını dile getirmesi, onun bu terimi kullanırken esnek davrandığı izlenimi vermektedir.

2.2. Îmâ ve işaret

Ali el-Kârî'nin *Mirkâtü'l-mefâtîh*'te hadislerle âyetler arasında kurduğu anlam bağıni tesis ederken başvurduğu yöntemlerden ikisi îmâ ve işarettir. Belâgat ilminde bu iki terim genellikle birbirinin yerine kullanılmakta, aralarında anlam farkı gözetilmemektedir. Ancak fıkıh usûlü literatüründe bazı âlimler bu kavramları teknik çerçevede birbirinden ayırarak farklı yönlerine dikkat çekmişlerdir. Ne var ki, Ali el-Kârî'nin kullanım tarzı bu ayrımı net biçimde yansıtmamaktadır. Eserde yer alan örnekler incelendiğinde, kimi zaman bu iki kavramı eş anlamlı olarak kullandığı, kimi zaman ise fıkıh usûlündeki ayrımı gözetmiş olabileceği düşünülmektedir. Bu belirsizlik sebebiyle, îmâ ve işaret kavramları bu çalışmada aynı başlık altında ele alınacak, tanımları ve örnek kullanımları birlikte değerlendirilecektir.

Îmâ kelimesi, sözlükte "baş veya el ile işaret etmek" anlamına gelen "v-m-e" (و م ع) kökünden türetilmiştir.^[48] İşaret ise "ş-v-r" (ش و ر) kökünden gelir ve el, göz veya baş hareketleriyle bir şeyi ifade etmeye yönelik anlamlar içerir.^[49]

Îmâ ve işaret, belâgatta aynı anlamda kullanılmış ve kinâye sanatının altında ele alınmıştır.^[50] Bu iki kavram, az vasıta ile yapılan ve işaret ettiği anlama delâleti gizli olan kinaye anlamına gelir.^[51]

[42] Ebû Dâvûd, "Zekât", 28 (No. 1645); Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevra et-Tirmizî, *Sünen*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir vd. (Mısır: Matba'atu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975), "Züh'd", 18 (No. 2326). Tirmizî hadis hakkında "hasen-sahih-garib" demıştır.

[43] et-Talâk 65/2-3.

[44] Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtîh*, 5/248.

[45] Buhârî, "Rikâk", 27 (No. 6120); "Eymân ve Nüzûr", 2 (No. 6261).

[46] et-Tevbe 9/82.

[47] Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtîh*, 9/520.

[48] Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed ez-Zebîdî, *Tâcû'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, nşr. Komisyon (Kuveyt: Dâru'l-Hidâye, 1422/2001), 1/500; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 15/413.

[49] İsmail b. Hammad el-Cevherî, *es-Sihâh tâcû'l-lüga ve sıhâhü'l-'arabiyye*, nşr. Ahmed Abdülğafûr Attar (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987), 2/704; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 4/434; Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts), 1/125.

[50] Ali Bulut, *Belâgat; Meânî - Beyân - Bedî'* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019), 275.

[51] Bulut, *Belâgat*, 284.

Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî'ye (öl. 626/1229) göre îmâ ve işaret, kinâye başlığı altında ta'rîz, telvîhle beraber yer alırken,^[52] muasır Arap edebiyatçılarından Ahmed el-Hâşimî (öl. 1362/1943),^[53] Ahmed Mustafa el-Merâğî (öl. 1371/1952)^[54] ve Abdurrahman Habenneke el-Meydânî (öl. 1397/1978)^[55] de îmâ ve işareti aynı taksimle ele almıştır.

Fıkıh usulü ilminde ise bu iki kavram; lafzın mânaya delaletinin tarz ve keyfiyeti bakımından tasnifi olan delalet şekillerinin içerisinde yer almaktadır.^[56] İşaretin delaleti kavramı Ebû Zeyd ed-Debûsî (öl. 430/1039) ile literatüre girmiş olsa da öncesinde Ebû Bekir el-Cessâs (öl. 370/981) tarafından işaretin delaleti diye isimlendirilmeden kullanıldığı görülmüştür. Mütakellimîn usûl eserlerinde bu delalet türünün ortaya çıkışı ise Ebû Hâmid el-Gazzâlî (öl. 505/1111) ile birlikte olmuş, sonrasında Seyfeddîn el-Âmidî (öl. 631/1233) ve İbnü'l-Hâcib (öl. 646/1249) ile eserlerde bir delalet türü olarak yer almıştır.^[57] Debûsî işaretin delaletine "Kelamın siyakının gerektirmedığı ve kapsamadığı ancak kendisinde bir ziyade veya noksanlık olmaksızın bizzat zahirin anlamıyla gerektirdiği şeydir." derken^[58] Gazzâlî bunu "Özellikle kastedilmeksizin lafza tabi olan şey." olarak ifade etmiştir.^[59] Serahsî (öl. 483/1090) ise işaretin delaletini "Siyakin kendisi için olmadığı ancak kendisinde lafzın manasında fazlalık ve noksanlık olmaksızın derin araştırma ve düşünmekle bilinip belagatin sağlandığı ve icazın açığa çıktığı delalettir." şeklinde tanımlamıştır.^[60] Yani işaretin delaletiyle sabit olan anlam, aslında sözden kastedilmeyen bir anlamdır ve ancak düşünmekle anlaşılır.

Îmânın delaleti ise Eş'arî-mütakellimîn usûl anlayışında "Hükmün münasib vasfa bağlanmasından o vasfın söz konusu hükmün illeti olduğunun anlaşılmasıdır." diye tanımlanmıştır.^[61] Yani bu delalet türü ile, sözün mefhumundan onun söz konusu hükümlerin illeti olduğu hemen anlaşılır. Ancak işaretin delaletine yer veren Hanefîler ilgili tasnifte îmânın delaletine yer vermemiştir.^[62]

Bu delalet türleri zaman içerisinde bazı küçük farklarla ele alınmıştır ancak İbnü'l-Hâcib kendisinden önce yapılmamış bir tasnifle^[63] konumuza ait olan îmâ ve işaret kavramlarını gayri sarîh mantûk yani açıkça söylenmeyen ama lafzın içinde bulunan anlam kategorisinde ele almıştır. Buna göre; eğer anlam, konuşanın doğrudan kastı içinde yer almakla birlikte, lafızda açıkça belirtilmeyen bir illet kolaylıkla çıkarılabiliyorsa bu îmâdır. Ancak söz konusu anlam, konuşanın doğrudan kastı olmaksızın lafzın yapısında örtük biçimde bulunuyor ve ancak dikkatli bir analizle ortaya çıkabiliyorsa bu işarettir.^[64] Bu ayırım, hem anlama biçimi hem de konuşanın kastı açısından îmâ

[52] Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebû Bekir b. Muhammed b. Alî el-Hârizmî es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, nşr. Naîm Zarzûr (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1407/1987), 415.

[53] Ahmed b. İbrahim el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa fî'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*, nşr. Yûsuf es-Sumeylî (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1420/1999), 288-290.

[54] Ahmed Mustafa el-Merâğî, *Ulûmü'l-belâğa* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1993), 305-306.

[55] Habenneke, *el-Belâgatü'l-'arabiyye*, 2/141.

[56] Bahsi geçen delalet şekilleri; sarîh mantuk, işaretin delâleti, îmânın delâleti, iktizanın delâleti, mefhum-ı muvafakat ve mefhum-i muhalefet olarak ifade edilmektedir.

[57] Davut İltaş, *Fıkıh Usûlünde Mütakellimîn Yönteminin Delalet Anlayışı* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 242-243.

[58] Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer b. İsmâ ed-Debûsî, *Takvîmu'l-edille fî'l-usûl*, nşr. Halil Muhyiddîn el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2001), 130.

[59] Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*, nşr. Muhammed Abdüsselâm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993), 263.

[60] Ebû Bekir Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Usûlû's-Serahsî*, nşr. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî (Beyrut: Dâru'l-Mâ'rife, 1395/1975), 1/236.

[61] Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 264.

[62] Hanefî usulcülerini ise delalet türlerini ibarenin delaleti, işaretin delaleti, nassın delaleti ve iktizânın delaleti olarak sınıflandırır. bk. (Ebû'l-Hasan Nureddîn Molla Ali b. Sultan Muhammed el-Karî el-Herevî el-Mekki, *Şerhu Muhtasari'l-Menâr el-Müsemmâ Tavzihü'l-mebânî ve tenkihü'l-me'ânî*, nşr. İlyas Kaplan (Beyrut: Dâru Sâdir, 1427/2006), 260-268.

[63] İltaş, *Fıkıh Usûlünde Mütakellimîn Yönteminin Delalet Anlayışı*, 242-243.

[64] Ebû Amr Cemâleddin Osman b. Ömer İbnü'l-Hâcib, *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ*, nşr. Muhammad Hasan Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2004), 3/160.

ve işaret arasında anlamlı bir fark olduğunu gösterir. İmâ, daha çok irade ile bağlantılı iken işaret, metnin iç yapısında gizli olan bir anlam potansiyelini ifade eder.

Ali el-Kârî'nin *Mirkâtü'l-mefâtih*'te bu iki kavrama yüklediği anlamın klasik tasniflerle ne ölçüde örtüştüğü örnek analizlerle açıklanacaktır. Örnekler, imâ ve işaret kavramlarının teorik ayrımları gözetenek mi yoksa eş anlamlı yapılar olarak mı kullanıldığını ortaya koyacaktır.

2.2.1. İmâ ve İşaretin Mirkâtü'l-Mefâtih'te Kullanımı

Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtih*'te kırk beş yerde imâ yoluyla hadisleri âyetlerle ilişkilendirmektedir. Genellikle bu bağlantıyı, "*Burada/hadiste Allah Teâlâ'nın şu kavline imâ vardır.*" şeklinde ifade eder. Bu ifadeler, doğrudan alıntıdan ziyade, anlam düzeyinde bir yönlendirmeyi ve çağrışım kurmayı hedeflemektedir. Bazı yerlerde ise, imânın bir tür zihni kavrayış olduğuna işaret ettikten sonra, bu bilginin Kur'ân'daki karşılığını doğrudan bir âyetle açıklamaktadır. Bu da imânın kavramsal ve içerik temelli bir yöntem olarak değerlendirildiğini göstermektedir.

Bu yaklaşımına örnek olarak, Ebû Hüreyre'nin rivayet ettiği, duası reddolunmayacak kişiler arasında zikredilen mazlumla ilgili hadiste, Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "*Allah, bir zaman sonra da olsa mutlaka yardım edeceğim demıştır.*"^[65] Bu hadis ile ilgili olarak Ali el-Kârî, "*Burada, Allah'ın zalime mühlet verdiği fakat onu ihmal etmediğine bir imâ vardır.*"^[66] dedikten sonra, "*Zalimlerin yaptıklarından Allah'ı gafil sanma*"^[67] mealindeki âyeti zikretmiştir. Burada dikkat çeken husus, doğrudan bir alıntı yapılmaksızın, hadisin anlamıyla âyet arasında kurulan örtük bağlantıdır. Bu da Ali el-Kârî'nin anlam merkezli bir irtibat kurma çabasını ortaya koymaktadır.

Benzer şekilde, Enes b. Mâlik'in naklettiği "*Şu üç özellik kimde bulunursa o iman tadını alır...*"^[68] hadisinde geçen "*Allah kendisini kurtardıktan sonra tekrar küfre dönmeyi ateşe atılmak gibi kötü görmek.*" ifadesini Ali el-Kârî, "*Bu, kişinin İslam üzere doğması ile masiyetten korunması ve bu halde sürekli kalması ya da küfrün karanlıklarından imanın nuruna çıkarılması anlamına gelir.*" diyerek açıklamakta, ardından "*Burada Allah, iman edenlerin velisidir; onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır.*"^[69] mealindeki âyete bir imâ vardır." diyerek hadis ile âyet arasındaki tematik örtüşmeyi vurgular.^[70]

Yine İbn Ömer'in rivayet ettiği "*İkinci namazını kaçıranın sanki ailesi ve malı noksanlaştırılmış gibidir.*"^[71] hadisi bağlamında, Ali el-Kârî, ikinci namazının özellikle zikredilme sebebini açıklarken, bu vaktin insanların alışverişle meşgul olduğu bir zaman olduğuna dikkat çeker ve "*Bu açıdan hadiste, Öyle er kişiler vardır ki, onları ne ticaret ne de alışveriş Allah'ı zikretmekten alıkoyar.*"^[72] mealindeki âyete bir imâ vardır." ifadesini kullanır.^[73]

Benzer bir imâ, Enes b. Mâlik'ten nakledilen ve cehennem ehlinin ağlamasına dair ifadeler içeren hadis bağlamında görülmektedir. Hz. Peygamber'in "*Ağlamıyorsanız ağlamaya çalışın...*"^[74] şeklindeki uyarısı üzerine Ali el-Kârî, bu ifadenin duygusal olmanın ötesinde, dinî bir bilinçle

[65] Tirmizî, "De'avât", 129 (No. 3598); İbn Mâce, "Sıyâm", 48 (No. 1752). Tirmizî hadis hakkında "hasen" demıştır.

[66] Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtih*, 5/130.

[67] İbrâhîm 14/42.

[68] Buhârî, "İmân", 8 (No. 16), 12 (No. 21); "İkrâh", 93 (No. 6542); Müslim, "İmân", 67 (No. 43).

[69] el-Bakara 2/257

[70] Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtih*, 1/142.

[71] Buhârî, "Mevâkît", 13 (No. 527); Müslim, "Mesâcid" 200 (No. 626).

[72] en-Nur 24/37.

[73] Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtih*, 2/281.

[74] Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsilî Ebû Ya'lâ, *Müsned*, nşr. Hüseyin Selim Esed (Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1404/1984), 7/161 (No. 4134). *Müsned*'i tahkik eden Hüseyin Selim Esed "isnadı oldukça zayıftır" demıştır.

şekillenmiş ahlâkî bir sorumluluğu yansıttığını ifade eder ve “Burada, ‘Az gûlsünler, çok ağlasınlar.’^[75] mealindeki âyete bir îmâ vardır.” der.^[76]

Benzer şekilde, Abdullah b. Mes’ûd’un naklettiği ve Hz. Peygamber’in Ebû Bekir’le olan dostluğunu vurguladığı hadiste geçen, “Allah sizin arkadaşınızı dost edinmiştir.”^[77] cümlesiyle ilgili olarak da, “Arkadaşınız mecnun değildir.”^[78] âyetine bir îmâ bulunduğunu belirtir.^[79] Bu ifade, doğrudan âyeti zikretmeden, hadisın anlam dünyasını Kur’ânî bağlama yerleştirme çabasının bir göstergesidir.

Ali el-Kârî’nin benzer bir yöntemi altmış yerde işaret kavramı ile uyguladığı görülmektedir. Bu çerçevede genellikle “Burada Allah Teâlâ’nın şu kavline işaret vardır.” şeklinde bir ifade kullanır. Örneğin, Matar b. Ukâmis’in rivayet ettiği “Allah bir kulunun bir yerde ölmesine hükmettiğinde o kulunun işini oraya yöneltir.”^[80] hadisini yorumlarken, “Allah’ın ‘Hiç kimse nerede öleceğini bilemez.’^[81] mealindeki âyetine işaretle kul oraya gider ve orada ölür.” demektedir.^[82]

Câbir’den nakledilen “Sizden biriniz cuma gününde kardeşini yerinden kaldırmasın. Sonra da onun yerine gidip kendisi otursun. Fakat ‘Yer açın’ desin.”^[83] hadisindeki “Yer açın.” ifadesiyle ilgili olarak o, “Ey iman edenler! Size: ‘Meclislerde yer açın’ denilince yer açın ki Allah da size genişlik versin.”^[84] âyetine işaret bulunduğunu ifade eder.^[85]

Yine Esmâ bint Yezîd’in rivayet ettiği ve kıyamet günü cennete hesapsız girecek bazı kişilere dair hadiste, “Yanlarını yataklardan uzak tutanlar...”^[86] ifadesi ile ilgili olarak da, “Onlar geceleyin yanları yataklardan uzaklaşır, Rablerine yalvarırlar...”^[87] mealindeki âyete işaret ettiğini belirtir.^[88]

Bu örnekler göstermektedir ki Ali el-Kârî, îmâ ve işaret kavramlarıyla hadislerin anlamını Kur’ân bağlamında derinleştirmekte, böylece iki temel kaynak arasında organik bir bağ kurmaktadır. Lafzî bir benzerliğe değil, anlam düzeyinde bir örtüşmeye dayalı bu yaklaşım, onun hadis serhinde benimsediği anlam merkezli ve bütüncül yöntemi ortaya koymaktadır.

Yukarıdaki örnekler dikkatle incelendiğinde, Ali el-Kârî’nin hadislerle âyetler arasında kurduğu îmâ ve işaret temelli irtibatların benzer nitelikler taşıdığı görülmektedir. Onun bu iki terimi az da olsa bir arada kullandığı da olmuştur. Bir aradaki kullanımlarında terimler arasında bir farklılık gözettiliği anlaşılmaktadır.

Örnek vermek gerekirse, Hz. Ali’den rivayet edilen ve Resûlullah’ın vitir namazının sonunda yaptığı, “Allah’ım! Öfkenden rızana; cezandan affına sığınırım. Senden sana sığınırım. Sana övgü-yü saymakla bitiremem. Sen kendini nasıl övdüysen öylesin.”^[89] şeklindeki duada, “Senden sana

[75] et-Tevbe 9/82.

[76] Ali el-Kârî, *Mirkâtü’l-mefâtîh*, 10/349.

[77] Müslim, “Fezâil”, 3 (No. 2383).

[78] et-Tekvîr 81/22.

[79] Ali el-Kârî, *Mirkâtü’l-mefâtîh*, 11/166.

[80] Tirmizî, “Kader”, 11 (No. 2147). Tirmizî hadis hakkında “sahih” demiştir.

[81] Lokman 31/34.

[82] Ali el-Kârî, *Mirkâtü’l-mefâtîh*, 1/289.

[83] Müslim, “Selâm”, 30 (No. 2178).

[84] el-Mücâdele 58/11.

[85] Ali el-Kârî, *Mirkâtü’l-mefâtîh*, 3/434.

[86] Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *Şu’abü’l-îmân*, nşr. Abdul’alî Abdulhamîd Hâmid (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1423/2003), 4/538 (No. 2974).

[87] es-Secde 32/16.

[88] Ali el-Kârî, *Mirkâtü’l-mefâtîh*, 10/223.

[89] Ebû Dâvûd, “Salât”, 338 (No. 1427); Tirmizî, “Da’avât” 113 (No. 3566); Ebû Abdurrahman Ahmed b Ali b Şuayb en-Nesâî, *Sünen*, nşr. Abdülfettah Ebû Gudde (Halep: Mektebû’l-Matbûâtü’l-İslâmiyye, 1406/1986), “Kiyâmu’l-leyl”, 51 (No. 1747). Tirmizî hadis hakkında “hasen-garib” demiştir.

sığınırım.” ifadesi üzerine Ali el-Kârî'nin yaptığı yorum dikkat çekicidir. Ona göre bu cümlede “Allah, kendisine karşı (gelmekten) sizi sakındırıyor.”^[90] mealindeki âyete bir îmâ, ‘*Şu hâlde Allah’a koşun.*’^[91] mealindeki âyete bir işaret ve ‘*Bütün varlığıyla Allah’a yönel.*’^[92] mealindeki âyete ise bir telmih bulunmaktadır.” diyerek, aynı hadisten hareketle üç farklı bağlam türüne yönelmiştir.^[93]

Bu yorumda îmâ, hadisin anlamıyla doğrudan örtüşen bir bağlantı olarak kendini göstermektedir. Gerçekten de “Senden sana sığınırım.” ifadesi, “Allah, kendisine karşı gelmekten sizi sakındırıyor.” mealindeki âyetin anlam düzeyindeki karşılığıdır. Hadisteki sığınma talebi, âyetteki sakındırmanın bir tür cevabıdır. Buna karşılık, “*Şu hâlde Allah’a koşun.*” âyetiyle kurulan işaret temelli ilişki, usûlcülerin işaret tanımına uygun olarak daha kapalı bir yön taşır. Zira âyet, bağlam itibarıyla genel anlamda Allah’a yönelmeyi emretmektedir; bunun bir biçimi de Allah’a sığınmak olabilir. Ancak bu doğrudan değil, zımnî bir anlam yoluyla kurulmuş bir ilişkidir. “*Bütün varlığıyla Allah’a yönel.*” âyetiyle olan bağlantı ise daha da kapalılık arz eder. Bu yönelmenin birçok biçimi olabilir; sığınmak, bunlardan sadece biridir. Ayrıca ilgili âyet, genel olarak ihlâs, gayret, ibadetle meşguliyet ve tevekkül gibi anlamlarla yorumlanmıştır.^[94] Bu nedenle burada yapılan atıf, telmih boyutunda kalmakta, yani daha dolaylı bir çağrışıma dayanmaktadır. Bu çok yönlü yorum, Ali el-Kârî'nin îmâ ve işaret kavramlarını usûl literatüründeki anlamlarına uygun şekilde kullandığını ve aralarındaki ayrımı gözettiğini ortaya koymaktadır.

Benzer bir ilişki, Ebû Hüreyre'den nakledilen kutsî bir hadiste de görülmektedir. Hadiste Allah Teâlâ şöyle buyurur: “*Ey Âdemoğlu! Sen infak et, Ben de sana infak edeyim.*” Bu ifade üzerine Ali el-Kârî, hadisin ilk bölümünü “*Sizin yanınızdakiler tükenir, Allah katında olan ise bâkîdir.*”^[95] mealindeki âyete îmâdır.” diyerek açıklamış, ardından bu ifadenin anlamını “Fânî olan dünya malından infak et ki, âhirette yüce derecelere erişesin.” şeklinde özetlemiştir. Burada infakın âhiret karşılığına dikkat çekilmiştir. Hemen ardından gelen “Bunun manası, sana verdiğim rızıktan insanlara ver ki, Ben de sana rızık vereyim.” cümlesiyle birlikte ise “*Siz her ne harcarsanız, Allah onun yerine yenisini verir.*”^[96] mealindeki âyete işarettir.” demiştir.^[97] Burada da dikkat çeken husus, hadisin ilk kısmının âhiret bağlamına yönlendirilerek îmâ kavramıyla ilişkilendirilmesi, ikinci kısmının ise dünyevî karşılık yönüyle ele alınarak işaret kavramı çerçevesinde değerlendirilmesidir. İmâ, anlam düzeyinde âhiret eksenli bir çağrışım kurarken; işaret, infakın dünyevî karşılığına dair âyetin delaletinden istifade eder.

Bu örnekler, Ali el-Kârî'nin hadis-âyet ilişkisini yüzeysel bir lafzî benzerlik üzerinden değil; anlam, bağlam ve delalet düzlemlerinde çok katmanlı bir şekilde kurduğunu göstermektedir. Ayrıca bir arada yer verildiğinde îmâ ve işaret kavramlarını klasik usûl anlayışıyla uyumlu bir şekilde uyguladığı da görülmektedir.

2.3. Telmih

Telmih lügatte hızlı ve kısa bir bakış anlamındaki “l-m-h” (لَمْح) kökünden türeyen bir mastar olup aniden parılatmak, ısılatmak manasına gelir.^[98] Belâgatta ise yazar ya da şairin bir kısas,

[90] Âl-i İmrân 3/28.

[91] ez-Zâriyât 51/50

[92] el-Müzzemmil 73/8.

[93] Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtih*, 3/315.

[94] Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b Mes'ûd b Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, nşr. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. (Riyad: Dâru Taybe, 1417/1997), 8/255.

[95] en-Nahl 16/96.

[96] es-Sebe 34/39.

[97] Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtih*, 4/318.

[98] İbn Manzûr, *Lisânü'l-'arab*, “l-m-h”, 2/582.

şiiir veya nesire atıfta bulunması fakat atıfta bulunduğu şeyi açıkça belirtmemesi olarak ifade edilmektedir.^[99]

Telmihi bir kavram olarak ilk defa Fahreddin er-Râzî'nin tanımladığı ifade edilir.^[100] O, telmihi “sözün içinde yaygın bir mesele, nâdir şiiire veya meşhur bir kıssaya işaret edilmesi” şeklinde tarif etmiştir.^[101] Kazvî'nin *Telhîsü'l-Miftâh*'ından itibaren bedî' konuları arasında yer almış, “bir kıssa veya şiiire onu zikretmeden işaret etmektir” diye açıklanmıştır.^[102]

Telmihteki en önemli nokta, hatırlatılan şeyin uzun uzadıya açıklanmayıp birkaç sözcükle îâm edilmesidir.^[103] *Telhîs*'te bu durum “يُدُونِ ذِكْرَهُ” şeklinde kayıtlanmıştır.^[104] Burada yapılan îâm, birçok kimsenin, hiç olmazsa mütehasıs kişilerin bilebileceği cinsten olmalıdır. Aksi halde okuyucu îâmâyı anlayamayacağından yapılan telmih bir önemi kalmaz.^[105]

Telmihte tabii bir üslup kullanılmalı, sözün kaynağı zikredilmemekle birlikte telmih yapıldığı, hatta neye telmihte bulunulduğu anlaşılır olmalıdır.^[106] Eğer kaynak doğrudan zikredilirse müphemiyet ortadan kalktığı için telmih yapılmış olmaz veya zayıf bir telmih söz konusu olur.^[107]

2.3.1. Telmihin Mirkâtü'l-Mefâtîh'teki Kullanımı

Ali el-Kârî, eserinde hadislerle Kur'ân âyetleri arasında kurduğu anlam bağlarında zaman zaman telmih sanatına başvurmuştur. O, eserinin çeşitli yerlerinde toplamda on iki defa telmih terimini doğrudan veya dolaylı biçimde kullanmıştır. Bu atıfların dokuzunda “تلميح” masdar sigası ile, ikisinde “مح” mazi fiil sigasıyla ve birinde de “يلمح” muzari fiil sigasıyla “Allah'ın şu sözüne telmih vardır” tarzında ifadeler yer alır. Bu yönüyle Ali el-Kârî'nin telmihi kelime kökü ve klasik belâgat geleneği içindeki teknik işlevi çerçevesinde bilinçli bir şekilde kullandığı görülmektedir. Bu noktada Ali el-Kârî'nin telmih kullanımına dair örnekler üzerinden değerlendirme yapmak mümkün olacaktır.

İlk örnekte, Ebû Hüreyre'den nakledilen ve Resûlullah'ın “Beldelerin Allah'a en sevimli olanı mescitlerdir. Beldelerin Allah'a en sevimsiz yerleri ise çarşı ve pazarlardır” hadisi yer almaktadır. Ali el-Kârî bu hadis üzerine, Şerefüddîn et-Tîbî'den (öl. 743/1343) nakille, hadiste geçen “belde” vurgusunun “Güzel beldenin bitkisi Rabbinin izniyle güzel çıkar. Kötü olandan ise faydasız bitkiden başka bir şey çıkmaz...”^[108] mealindeki âyete telmih olduğunu belirtir.^[109] Buradaki ilişki, doğrudan konu örtüşmesinden değil; “belde” kavramının iki metinde de belirgin bir şekilde yer almasıyla kurulmaktadır. Hz. Peygamber'in mescit ve pazar yerleriyle ilgili tasnifi, Kur'ân'daki güzel ve kötü belde metaforuna telmih yoluyla bir göndermede bulunmaktadır.

Bir başka örnekte, yine Ebû Hüreyre'nin rivayet ettiği şu hadis yer alır: “Bir topluluk oturduğu mecliste Allah'ı anmaz ve peygamberlerine salavat getirmezse, bu meclis onlar için bir nedamet olur. Allah dilerse onlara azap eder, dilerse mağfiret eder.”^[110] Bu hadis ile ilgili olarak Ali el-Kârî,

[99] Habenneke, *el-Belâgatü'l-'arabiyye*, 2/542.

[100] İsmail Durmuş, “Telmih”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 29 Ağustos 2024).

[101] Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, 173.

[102] Kazvî, *Telhîsü'l-miftâh*, 148.

[103] İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2020), “telmih”, 460.

[104] Kazvî, *Telhîsü'l-miftâh*, 148.

[105] Mehmet Yardımcı, “Yunus Emre'de Telmih”, *Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri Dizisi 2*, ed. İbrahim Baştuğ (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1995), 69/473-487.

[106] Mehmet Ali Yekta Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi: Belâgat* (İstanbul: Gökkuşbu Yayınları, ts), 282.

[107] Ahmet Kartal, “Türk Edebiyatında Belâgat Çalışmaları ve ‘Tezad’ ve ‘Telmih’ Sanatlarına Eleştirel Bir Bakış”, *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 16/1 (2007), 413-428.

[108] el-A'raf 7/58.

[109] Şerefüddîn Hüseyin b. Muhammed b. Abdullah et-Tîbî, *el-Kâşif 'an hakâ'iki's-sünen*, nşr. Abdülhamid Hindâvî (Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1417/1997), 3/930.

[110] Tirmizî, “Da'avât”, 8 (3380). Tirmizî hadis hakkında “hasen-sahih” demiştir.

"Eğer onlar kendilerine zulmettiklerinde sana gelseler ve Allah'tan günahlarının bağışlamasını dileseler ve Peygamber de onlara bağışlama dileyseydi, elbette Allah'ı tövbeleri çok kabul edici ve çok merhametli bulacaklardı."^[111] meâlindeki âyete telmih bulunduğunu ifade eder.^[112] Âyette bağışlanma ve affedilmenin yolu olarak Resûlullah'a yönelme ve onun bağışlanma dileği öne çıkarılmıştır. Hadiste ise meclislerde Hz. Peygamber'e salavat getirilmemesinin pişmanlık sebebi olacağı belirtilmektedir. Her iki metinde de affın vesilesi olarak Resûlullah'a yönelme ve onu anmanın önemi vurgulanmakta; bu benzerlik telmih ilişkisini doğurmaktadır.

Benzer şekilde, Abdullah b. Abbâs'tan nakledilen, Resûlullah'ın "Yavrucuğum, sana bazı kaideler öğreteyim..." diye başlayan ve "Allah'ın emirlerini gözet ki, Allah da seni gözetip korusun..."^[113] şeklinde devam eden hadisinde geçen "Allah'ı önünde bulursun." ifadesiyle ilgili olarak da Ali el-Kârî, "Biz insana şah damarından daha yakınız."^[114] mealindeki âyete telmih olduğunu belirtmiştir.^[115] O, bu ifadeyi Allah'ın kuluna olan yakınlığının bir işareti olarak yorumlamış, hadisteki ifadeyi ise bu yakınlığın mükâfat boyutu üzerinden açıklamıştır. Bu bağlamda, Allah'ın kuluna olan yakınlığına telmihle işaret edilmekte, hadiste ise bu yakınlığın nasıl kazanılacağı gösterilmektedir.

Ali el-Kârî'nin telmih kullanımına dair dikkat çekici bir diğer örnek, Ebû Zer el-Gıfârî'nin naklettiği ve Hz. Peygamber'in "Ehl-i beyt'im, Nuh'un gemisi gibidir..." şeklindeki meşhur hadisine yöneliktir. Ebû Zer'in bu hadisi aktarırken "Beni bilen bilir, bilmeyenler de bilsin ki ben Ebû Zer'im..."^[116] şeklinde bir giriş yapması, Ali el-Kârî'ye göre Abdullah b. Amr'ın "Gökkubbenin altında ve yeryüzünün üstünde Ebû Zer'den daha doğru sözlü kimse yoktur." rivâyetine telmih teşkil eder.^[117] Bu söylem, bilgilendirme amacı yanında güven telkin eden bir tanıtım işlevi görmektedir. Bu durum, ilgili rivâyetle anlam düzeyinde bir telmih ilişkisini mümkün kılmaktadır.

Ne var ki, aynı hadiseye ilişkin farklı bir bağlamda, Ali el-Kârî'nin bu defa işaret terimini kullandığı görülmektedir. Ebû Zer'in yine Kâbe önünde yaptığı bir başka konuşmada naklettiği "Sabah namazından sonra güneş doğuncaya kadar, ikindiden sonra da güneş batıncaya kadar nafîle namaz yoktur..."^[118] hadisini açıklarken Ali el-Kârî, yine Abdullah b. Amr'ın yukarıdaki rivâyetine atıfta bulunmakta, fakat bu sefer onun sözünü "hadiste bu söze işaret vardır" şeklinde ifade etmektedir.^[119] Bu örnek, Ali el-Kârî'nin telmih ve işaret kavramlarını yer yer birbirine yakın anlamlarda kullandığını, bağlamın öne çıktığı durumlarda terimlerin değişebileceğini göstermektedir.

Netice olarak, Ali el-Kârî'nin hadislerle âyetler arasında kurduğu telmih ilişkileri, klasik belâgat ilmindeki telmih tanımına büyük ölçüde uygunluk arz etmektedir. Telmihte, doğrudan ifade edilmeyen bir metne ya da manaya, okuyucu veya dinleyicinin zihninde çağrışım oluşturacak şekilde atıf yapılır. Ali el-Kârî'nin örneklerinde bu çağrışımlar ya kullanılan kavramlar üzerinden ya da içerikteki anlam paralellikleri yoluyla kurulmuştur. Ancak zaman zaman aynı ilişkiye farklı kavramlarla temas etmesi, terim kullanımı konusunda kesin sınırlar gözetmediğini de göstermektedir. Bu da, onun yaklaşımının daha çok anlam merkezli ve bağlamsal olduğunu ortaya koymaktadır.

[111] en-Nisâ 4/64.

[112] Tîbî, *el-Kâşif*, 5/1376.

[113] Tirmizî, "Kıyâme", 59 (No. 2516). Tirmizî hadis hakkında "hasen-sahih" demiştir.

[114] Kâf 50/16.

[115] Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtih*, 9/490.

[116] Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Muhammed Hâkim en-Nisâbü'ri, *el-Müstedrek 'ale's-Sahihayn*, nşr. Mustafa Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1411/1990), 27373 (No. 3312). Hâkim hadis hakkında "senedi Müslim'in şartlarına sahih bir hadistir ancak Buhârî ve Müslim bu hadisi rivayet etmemişlerdir" derken Zehebî, hadisin râvilerinden Mufaddal b. Salih'den Tirmizî'nin rivâyette bulunduğunu ve onu zayıf gördüğünü ifade etmiştir.

[117] Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtih*, 11/327.

[118] Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *Müsned*, nşr. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 35/365 (No. 21462). Hadis hakkında *Müsned*'i tahkik eden Şuayb el-Arnaût "sahih li gayrihi" demiştir.

[119] Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtih*, 3/124.

Sonuç

Kur'ân ve hadis arasındaki ilişkinin doğru şekilde kurulması, İslam düşüncesinin temel referanslarını sağlıklı bir zeminde değerlendirmek ve hadis metinlerinin anlam çerçevesini doğru tayin etmek açısından büyük bir ehemmiyet arz etmektedir. Zira Resûl-i Ekrem'in sözleri, doğrudan ya da dolaylı olarak Kur'ân'la irtibatlıdır ve onun beyan, tebliğ ve tebyin fonksiyonlarının birer tezahürü olarak değerlendirilmelidir. Bu doğrultuda hadislerin âyetlerle olan anlam ilişkisini keşfetmek, rivâyetlerin mahiyetini anlamanın ötesinde Kur'ân-sünnet bütünlüğünü daha derinlikli bir şekilde kavramaya hizmet etmektedir.

Bu çalışmada, hicrî XI. asır hadis şârihlerinden Ali el-Kârî'nin *Mirkâtü'l-mefâtîh* adlı şerhinde, hadisleri âyetlerle nasıl ilişkilendirdiği tespit edilmeye çalışılmış; Ali el-Kârî'nin ictibas, îmâ, işaret ve telmih terimlerini nasıl kullandığı, bu terimlerin şerh yöntemindeki yeri değerlendirilmiştir. Yapılan incelemeler göstermektedir ki Ali el-Kârî, hadisleri yorumlarken Kur'ân'a sık sık müracaat etmekte, âyetlerin lafız ve anlam düzleminde hadislerle olan irtibatını farklı biçimlerle ortaya koymaktadır. Özellikle kelime izahlarında, dil bilimsel yapıları açıklarken veya hadisin anlamını pekiştiren bir bağlam kurarken âyetlerden faydalanmakta; bunu yaparken de bazen doğrudan ictibasa başvurmakta, bazen de îmâ, işaret veya telmih yoluyla âyet-hadis ilişkisini kurmaktadır.

Her bir yöntemi belâgat ilmi açısından dikkate almakla birlikte, Ali el-Kârî'nin bu terimleri kullanırken tam bir terminolojik tutarlılık gözetmediği de dikkat çekmektedir. Müellifin, bu terimleri kullanırken yer yer serbest davrandığı, özellikle îmâ ve işaret kavramlarını çoğu zaman eş anlamlı biçimde kullandığı, kimi zaman ise bu terimleri klasik usûlcülerin çizdiği sınırlara uygun biçimde birlikte ele aldığı, buna karşılık ictibas ve telmih terimlerinde belâgat geleneğine daha yakın bir kullanım tercih etse de belâgat kitaplarında verilen tanımların sınırlarına her zaman birebir riayet etmediği de görülmüştür. Ayrıca müellifin aynı hadise bir yerde telmih, başka bir yerde işaret dediği örnekler de dikkat çekmektedir. Bu durum, onun ya kendi iç tutarlılığına dayalı bir kullanım tercih ettiğini veya ilgili terimleri her zaman teknik anlamlarıyla değil, bazen de açıklayıcı nitelikte bir şerh dili olarak kullandığını ya da şerh boyunca dil ve terim tercihlerini gözden geçirme fırsatı bulamadığını düşündürmektedir.

Ali el-Kârî'nin hadislerle âyetler arasında kurmaya çalıştığı anlam irtibatı, onun bir hadis şârihi olarak rivayetleri sadece açıklamakla kalmayıp Kur'ân'la hadis arasında inşa ettiği anlam köprüleri aracılığıyla metinler arası derinlikli bir okumaya imkân sunduğunu göstermektedir. Onun şerhi, âyet-hadis ilişkisini şeklî bir paralellikten ziyade, anlam merkezli, bağlama duyarlı ve belâgat ilminin inceliklerine açık bir tarzda kurduğunu ortaya koymaktadır. Ali el-Kârî'nin Kur'ân'la hadis arasında kurduğu bu ilişki, çoğu zaman doğrudan atıflar yoluyla, kimi zaman ise yaptığı açıklamalarla açık ve anlaşılır bir şekilde ortaya konmakta; bu yönüyle yorumlarında tekellüften uzak, metnin doğasına uygun bir yaklaşım sergilemektedir. Bu yönüyle *Mirkâtü'l-mefâtîh*, Kur'ân-sünnet ilişkisinin klasik dönemde nasıl kurulduğuna dair zengin bir veri kaynağı olarak durmaktadır.

Bu makale, Kur'ân-hadis irtibatına dair çok yönlü yorum imkânlarının yalnızca bir boyutuna, yani Ali el-Kârî'nin şerhinde görülen kavramsal bütünlük ve anlam inşasına dayalı yaklaşımına odaklanmıştır. Elde edilen bulgular, klasik hadis şerhçiliğinin metni açıklamakla sınırlı kalmayıp, Kur'ân'la anlam düzleminde bütünleştirme çabası taşıdığını da göstermektedir. Bu durum, şerh faaliyetinin aynı zamanda metinler arası etkileşim kuran sistematik bir anlam üretme süreci olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bağlamda çalışma, hem klasik şerh geleneğinin yorum gücünü hem de günümüzde hadislerin Kur'ân'a uygunluğu etrafında şekillenen tartışmalara katkı sunabilecek tarihsel bir tecrübeyi görünür kılmaktadır.

Sonuç olarak, bu çalışma göstermektedir ki, *Mirkâtü'l-mefâtîh*'te kullanılan iktibas, îmâ, işaret ve telmih yöntemleri, hadislerin Kur'ân'la nasıl anlam irtibatı kurduğunu somut örneklerle ortaya koymakta ve bu konuda sistematik bir perspektif geliştirmeye zemin hazırlamaktadır. Zira klasik şerh metinlerinin fikhî ve kelâmî yorumların yanında belâgat ilmi ve anlam-bilimsel çalışmalara da kaynaklık ettiği unutulmamalıdır. Dolayısıyla, iktibas, îmâ, işaret ve telmih kavramları, edebî sanatlar yahut belâgat terimleri olarak incelenmesinin yanında hadis-Kur'ân irtibatının tespitinde kullanılabilecek işlevsel birer analiz kategorisi olarak yeniden ele alınmalıdır. Böyle bir yaklaşım, hem şerh geleneğindeki terminolojik kullanımların daha sağlıklı anlaşılmasını sağlayacak hem de hadislerin Kur'ân'la ilişkisi, hadislerin Kur'ân'a uygunluğu gibi tartışmalara daha sağlam bir zemin sunacaktır. Bu kavramların her biri ayrı ayrı detaylı çalışmalara konu edilerek, hadislerin Kur'ân'la olan irtibatına dair daha sistemli ve derinlikli bir anlayış geliştirilebilir. Son olarak bu makalenin, hadislerin Kur'ân'la olan irtibatı, sünnetin Kur'ân'a uygunluğu ve metin şerhi konusunda yapılacak yeni araştırmalara bir zemin teşkil etmesi hedeflenmektedir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsned*. nşr. Şuayb el-Arnaût vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasan Nureddîn Molla Ali b. Sultân Muhammed el-Herevî el-Mekkî. *Mirkâtü'l-mefâtîh şerhu mişkâtî'l-mesâbîh*. nşr. Cemâl Aytânî. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001.
- Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasan Nureddîn Molla Ali b. Sultân Muhammed el-Herevî el-Mekkî. *Şerhu Muhtasari'l-Menâr el-müsemma tavzîhü'l-mebânî ve tenkîhü'l-me'ânî*. nşr. İlyas Kaplan. Beyrut: Dâru Sâdır, 1427/2006.
- Asker, Abdulmuhsin b. Abdilazîz. *el-İktibâs: Envâuh ve Ahkâmuh - Dirâse şer'îyye belâğîyye fî'l-iktibâs mine'l-Kur'ân ve'l-Hadîs*. Riyad: Mektebetü Dâri'l-Minhâc, 1425/2004.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b Mes'ûd b Muhammed el-Ferrâ. *Meâlimü't-Tenzîl*. nşr. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. Riyad: Dâru Taybe, 1417/1997.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *Şu'abü'l-îmân*. nşr. Abdul'alî Abdulhamîd Hâmid. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Dîb el-Bugâ. 6 Cilt. Beyrut: el-Yemâme, 3. Basım, 1407/1987.
- Bulut, Ali. *Belâgat; Meânî - Beyân - Bedî'*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 12. Basım, 2019.
- Bulut, Ali. *Belâgat Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- Cevherî, İsmail b. Hammad. *es-Sihâh tâcü'l-lüga ve shâhü'l-'arabiyye*. nşr. Ahmed Abdülğafûr Attar. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer b. İsmâ. *Takvîmu'l-edille fî'l-usûl*. nşr. Halil Muhyiddîn el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2001.
- Durmuş, İsmail. "Telmih". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 29 Ağustos 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/telmih>
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *Sünen*. nşr. Şuayb el-Arnaût-Muhammed Kâmil Karabellî. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâle el-Âlemiyye, 1430/2009.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsilî. *Müsned*. nşr. Hüseyin Selim Esed. 13 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1404/1984.
- Feyyûd, Besyûnî Abdülfettah. *Ulûmu'l-Bedî': dirâse târîhiyye ve fenniyye li usûli'l- belâğâ ve mesâil-i'l-bedî'*. Kahire: Müessesetü'l-Muhtâr li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1436/2015.
- Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed b. Alî. *el-Misbâhu'l-münîr*. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*. nşr. Muhammed Abdüsselâm. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Habenneke, Abdurrahman Hasan el-Meydânî. *el-Belâgatü'l-'arabiyye üsûsühâ ve 'ulûmuhâ ve fûnûnuhâ ve suver min tatbikatihâ bi-heykel cedîd min tarîf ve telîd*. 2 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1416/1996.
- Hamevî, Takiyyuddin Ebû Bekir Ali b. Abdullah. *Hizânetü'l-edeb ve gâyetü'l-ereb*. nşr. İsmâ Şüaytû. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hilal, 2004.

- Hâşimî, Ahmed b. İbrahîm. *Cevâhiru'l-belâğâ fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*. nşr. Yûsuf es-Sumeylî. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1420/1999.
- Hillî, Ebü'l-Mehâsin Safiyyüddîn Abdülazîz b. Serâyâ. *Şerhu'l-Kâfiyeti'l-bedî'iyye fi 'ulûmi'l-belâğâ ve mehâsini'l-Bedî'*. nşr. Nesîb Neşâvî. Beyrut: Dâru Sâdır, 1992.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünen*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabiyye, Faysal Îsâ el-Bâbî el-Halebî, ts.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemaleddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî. *Lisânü'l-'arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1993.
- İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâleddin Osman b. Ömer. *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ*. nşr. Muhammad Hasan Muhammed Hasan İsmail. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1424/2004.
- İltaş, Davut. *Fıkıh Usûlünde Mütakellimîn Yönteminin Delalet Anlayışı*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Kara, İbrahim. "Arap Belâgatında İktibas Sanatı". *Artuklu Akademi Dergisi* 8/1 (2021), 86. <https://doi.org/10.34247/artukluakademi.886616>
- Kartal, Ahmet. "Türk Edebiyatında Belâgat Çalışmaları ve 'Tezad' ve 'Telmih' Sanatlarına Eleştirel Bir Bakış". *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 16/1 (2007), 413-428.
- Kâtip Çelebi Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-fünûn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1941.
- Kazvînî, Ebü'l-Meâlî Cemaleddin el-Hatîb Muhammed b. Abdurrahmân b. Ömer b. Ahmed. *Telhîsu'l-miftâh*. Karaçi: Mektebetü'l-Büşrâ, 1431/2010.
- Kutlay, Halil İbrahim. *el-İmâm Alî el-Kârî ve eseruhû fi 'ilmi'l-hadîs*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1408/1987.
- Merâgî, Ahmed Mustafa. *Ulûmü'l-belâğâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1414/1993.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b Ali b Şuayb. *Sünen*. nşr. Abdülfettah Ebû Gudde. 8 Cilt. Halep: Mektebü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1406/1986.
- Nîsâbü'rî, Ebû Abdullah Muhammed b Abdullah b Muhammed Hâkim en-. *el-Müstedrek 'ale's-Sahihayn*. nşr. Mustafa Abdulkâdir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1411/1990.
- Pala, İskender. *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2020.
- Râzî, Ebû Abdullah (Ebü'l-Fazl) Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Nihâyetü'l-icâz fi dirâyeti'l-i'câz*. nşr. Nasrullah Hacımüftüoğlu. Beyrut: Dâru Sâdır, 1424/2004.
- Saraç, Mehmet Ali Yekta. *Klasik Edebiyat Bilgisi: Belâgat*. İstanbul: Gökkuşbu Yayınları, ts.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebû Bekir b. Muhammed b. Alî el-Hârizmî. *Miftâhu'l-'ulûm*. nşr. Naîm Zarzûr. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1407/1987.
- Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Usûlü's-Serahsî*. nşr. Ebü'l-Vefâ el-Afgânî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mâ'rife, 1395/1975.
- Şirinov, Rufet. *Ali el-Kârî ve Şerh Metodu (Mirkâtul'l-Mefâtih Örneği)*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Teftâzânî, Sâdeddîn Mes'ud b. Fahreddîn Ömer b. Burhaneddîn Abdullah el-Herevî el-Horâsânî. *el-Mutavvel*. nşr. Abdülhamid el-Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 3. Basım, 1434/2013.

- Tîbî, Şerefüddîn Hüseyin b. Muhammed b. Abdullah. *el-Kâşif 'an hakâ'iki's-sünen*. nşr. Abdülhamid el-Hindâvî. 13 Cilt. Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1417/1997.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevra. *Sünen*. nşr. Ahmed Muhammed Şâkir vd. 5 Cilt. Mısır: Matba'atu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975.
- Tok, Fatih. *Peygamberimizin Kur'ân'dan İktibâsları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Yardımcı, Mehmet. "Yunus Emre'de Telmih". *Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri Dizisi* 2. ed. İbrahim Baştuğ. 473-487. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1995.
- Yeşildağ, Abdussamed. "Arap Şiirinde Âyet İktibas / Quotes from the Verses in the Quran in the Arabic Poetry". *Şarkiyat Mecmuası* 27/2 (Ağustos 2016), 43-66.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed. *Tâcü'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. nşr. Komisyon. 40 Cilt. Kuveyt: Dâru'l-Hidâye, 1422/2001.



Üniversite Öğrencilerinin Din Temelli Afet Algıları ile Psikolojik Maruziyet Etkilerinin İncelenmesi

Bilal Kartal

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

Dr. Öğr. Üyesi, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü,
Din Psikolojisi Anabilim Dalı, Diyarbakır, Türkiye

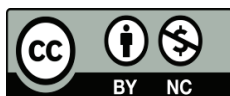
<https://ror.org/0257dtg16>

bilalkrtl@gmail.com

Atıf Bilgisi:	Kartal, Bilal. "Üniversite Öğrencilerinin Din Temelli Afet Algıları ile Psikolojik Maruziyet Etkilerinin İncelenmesi". <i>İslami İlimler Dergisi</i> 41 (Kasım 2025), 433-448. https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1729148 .
Makale Türü:	Araştırma Makalesi
Etik Beyan:	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Etik Kurul İzni:	Dicle Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulu Başkanlığı'ndan gerekli izinler alınmıştır.
Geliş Tarihi:	30 Haziran 2025
Kabul Tarihi:	17 Kasım 2025
Yayın Tarihi:	30 Kasım 2025
Hakem Sayısı:	Bir İç Hakem – En Az İki Dış Hakem
Değerlendirme:	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Benzerlik Taraması:	Yapıldı - intihal.net
Çıkar Çatışması:	Çıkar çatışması bulunmamaktadır.
Finansman:	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Etik Bildirim:	dergiislamiilimler@gmail.com
Lisans:	CC BY-NC 4.0

Özet: Afetler, insanların fiziksel, sosyal ve psikolojik yaşamlarını derinden etkileyen, toplumun baş etme kapasitesini aşan doğa ve insan kaynaklı olaylar olarak tanımlanmaktadır. Bu olayların öngörülemezliği, insanlarda yalnızca fiziksel değil, ciddi düzeyde psikolojik etkiler de oluşturmaktadır. Afetlerin doğrudan mağduru olan bireylerin yanı sıra, dolaylı olarak tanık olanlar ya da afetzedelerin yakın çevresindeki kişiler de travmatik etkilerle karşılaşabilmektedir. Bu bağlamda psikolojik maruziyet, insanların afet gibi olağanüstü olaylar karşısında yaşadığı zihinsel, duygusal ve davranışsal zorlanmaları ifade etmektedir. Aynı zamanda, afetlerin dini bir çerçevede anlamlandırılması, insanların anlam arayışı, tevekkül anlayışı ve başa çıkma tutumlarında belirleyici rol oynayabilmekte, bu da psikolojik maruziyetin boyutlarını etkileyebilmektedir. Bu araştırmanın amacı, üniversite öğrencilerinin afet algılarını din temelli bir bakış açısıyla ele almak ve bu algının psikolojik maruziyet üzerindeki etkilerini incelemektir. Çalışmada Din Temelli Afet Algısı Ölçeği ile Deprem Psikolojik Maruziyet Etkisi Ölçeği kullanılmıştır. Araştırma, Dicle Üniversitesi'nde öğrenim gören 282 kadın ve 142 erkek olmak üzere toplam 424 öğrenciyle yürütülmüştür. Nicel araştırma yaklaşımı benimsenmiş, betimsel tarama modeli ve korelasyonel analiz teknikleri kullanılmıştır. Veriler, gerekli etik kurul onayı alındıktan sonra anket yöntemiyle toplanmıştır. Araştırma bulgularına göre, cinsiyetin afetleri din temelli değerlendirme üzerinde anlamlı bir etkisi bulunmamıştır. Bununla birlikte, kadın öğrencilerin deprem sonrası psikolojik maruziyet düzeyleri erkeklerle kıyasla anlamlı ölçüde daha yüksek çıkmıştır. Ayrıca, din temelli afet algısının, özellikle ruhsal değişim ve psikolojik olgunlaşma alt boyutlarını anlamlı düzeyde yordadığı tespit edilmiştir. Bu durum, afetlerin dini bakış açısıyla değerlendirilmesinin bireylerin ruhsal dayanıklılığını ve anlam bulma çabasını desteklediğini göstermektedir. Çalışma, afet sonrası psikososyal destek sistemlerinin insanların dini değerlerini göz önünde bulunduracak şekilde yapılandırılmasının önemine dikkat çekmektedir. Böylece din, afetlerin yol açtığı psikolojik travmaların azaltılmasında hem bireysel hem de toplumsal düzeyde güçlü bir destek kaynağı haline gelebilir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Afet, Deprem, Psikolojik Maruziyet, Din Temelli Afet Algısı.



Investigating the Effects of Religion-Based Disaster Perception on Psychological Exposure of University Students

Bilal Kartal

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

Ass. Prof., Dicle University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Sciences, Division of Psychology of Religion, Diyarbakır, Türkiye

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

bilalkrtl@gmail.com

Citation:	Kartal, Bilal. "Investigating the Effects of Religion-Based Disaster Perception on Psychological Exposure of University Students". <i>İslami İlimler Dergisi</i> 41 (November 2025), 433-448. https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1729148 .
Article Type:	Research Article
Ethical Statement:	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited.
Ethics committee approval:	Necessary permissions were obtained from Dicle University Social and Human Sciences Ethics Committee
Date of submission:	30 June 2025
Date of acceptance:	17 November 2025
Date of publication:	30 November 2025
Reviewers:	One Internal & At Least Two External Reviewers
Review:	Double-blind
Plagiarism checks:	Yes - intihal.net
Conflicts of Interest:	There is no conflict of interest
Grant Support:	No funds, grants, or other support was received.
Complaints:	dergiislamiilimler@gmail.com
License:	CC BY-NC 4.0

Abstract: Disasters are defined as natural or human-induced events that deeply affect individuals' physical, social, and psychological lives and exceed the coping capacity of society. The unpredictability of such events leads not only to physical consequences but also to severe psychological impacts. Traumatic effects can also extend to those indirectly exposed, such as witnesses or members of victims' close social circles. In this context, *psychological exposure* refers to the mental, emotional, and behavioral strain that people face in response to extraordinary events like disasters. Furthermore, interpreting disasters through a religious framework can play a significant role in shaping individuals' search for meaning, their understanding of divine trust, and coping strategies, thus influencing the dimensions of psychological exposure. The study utilized the Religion-Based Disaster Perception Scale and the Earthquake-Related Psychological Exposure Impact Scale were utilized. Adopting a quantitative, descriptive survey model with correlational analysis, the research sampled 424 students (282 female and 142 male) at Dicle University. Data were collected via questionnaire following ethical approval. According to the findings, gender had no significant effect on religion-based disaster perception. However, female students exhibited significantly higher levels of psychological exposure following an earthquake compared to male students. Additionally, religion-based disaster perception was found to significantly predict subdimensions such as spiritual transformation and psychological maturation. These results suggest that interpreting disasters from a religious perspective supports individuals' psychological resilience and search for meaning. The study highlights the importance of integrating individual's religious values into post-disaster psychosocial support systems. In this way, religion may serve as a powerful resource in mitigating the psychological trauma caused by disasters at both individual and societal levels.

Keywords: Psychology of Religion, Disaster, Earthquake, Psychological Exposure, Religion-based Disaster Perception.

Giriş

Afet, toplumun belirli bir kesimi veya tamamına yönelik olup fiziksel, ekonomik ve sosyal kayıplar doğuran, normal hayatı ve insan faaliyetlerini kesintiye uğratan veya durduran, etkilenen toplumun baş etme kapasitesinin yeterli olmadığı doğa, teknoloji veya insan kaynaklı olaylar olarak tanımlanmaktadır.^[1] Geçmişten günümüze insanlar, yaşadıkları yerin coğrafi özelliklerine bağlı olarak çeşitli afetlere maruz kalmışlardır. Ne zaman ve nerede gerçekleşeceği kesin olarak bilinmeyen afetler hem sonuçları hem de bu bilinmezliği açısından insanlarda psikolojik olumsuzluklara sebep olabilmektedir.^[2] Afet oluşumunda bireysel, toplumsal ve kültürel faktörler ön plana çıkmaktadır. İnsanların afetleri kontrol edemeyeceklerine dair kader inancı, afetlere yönelik algılarını etkileyen bireysel bir faktör olarak değerlendirilmektedir. Bunun yanı sıra; eğitim düzeyi, yaş, cinsiyet ve ekonomik durum gibi demografik özellikler de bireylerin afet algısını şekillendiren diğer önemli unsurlar arasında yer almaktadır.^[3] Afet tatbikatları ve eğitim programlarından oluşan toplumdaki bilinçlendirme durumu, toplumsal ağların gücünü içeren sosyal destek sistemleri, alt yapı çalışmaları ve afet yönetimi politikaları gibi durumları içeren devlet politikaları ve yapısal uygulamalar, medya ve son olarak da sosyal destek ve dayanışma kültürü, afet algısını etkileyen toplumsal faktörlerdendir.^[4] Kültürel ve dini inançlar, toplumun geleneksel yaklaşımları, kolektif farkındalık seviyesi ve aile ile topluluk değerleri, afet algısını etkileyen kültürel faktörlerdir.^[5]

Afetlerin neden olduğu birtakım etkiler bulunmaktadır. Bunların bir kısmı kişiyi doğrudan etkilerken bazısı da dolaylı olarak etkilemektedir. Doğrudan etkilenenler afetzedelerdir. Yani afet esnasında veya sonrasında can ve mal kayıpları yaşayan kesimdir. Dolaylı olarak etkilenenler ise afetzedelerin afet mahallinde bulunmayan aile ve akrabalarıdır. Afetler, afetzedelerde birtakım psikolojik etkilere de yol açabilmektedir. Afetzedelerin kayıpları doğrudan etkiler olarak görülüyorken onlarda oluşan psikolojik bozukluklar da dolaylı etkiler olarak görülebilmektedir. Felaketler, afetzedelerin yakınlarını, yardım ekiplerini ve medya aracılığı ile afetten haberdar olanları da birtakım psikolojik problemlerle karşı karşıya bırakmaktadır. Bunlar da dolaylı etkiler kategorisine eklenebilir.^[6] Afetin doğrudan ve dolaylı etkileri, maruziyet kavramının da temelini oluşturmaktadır. Bunların psikolojik yönleri ise psikolojik maruziyet kavramının içeriğini oluşturmaktadır. İnsanların stres, travma ve duygu açısından zorlayıcı olaylarla hem zihinsel hem de duygusal olarak karşı karşıya gelmesi ve bunların muhatabı olması psikolojik maruziyetin tanımı olabilir. Bu durum, afetzede ve yakınları açısından ele alındığında onların afet esnası ve sonrasında karşılaşabilecekleri bütün psikolojik zorluk ve çıkmazlar, psikolojik maruziyetin içeriğini oluşturmaktadır. Bunların başında majör depresyon ile travma sonrası stres bozukluğu gelmektedir. Bu bozuklukların şiddetinin de can kaybı, yıkık binaların uzun süre enkaz olarak kalması, yoksulluk, yönetsel aksaklıklar, ekonomik güçlükler, işsizlik ve toplumsal bağların kopması ile yakından ilişkili olduğu belirtilmektedir.^[7] Bütün bunlar, insanların hem psikolojik hem de sosyal desteğe olan ihtiyaçlarının giderilmesiyle tolere edilebilir bir boyuta indirgenebilir. Dini destek de bu yolda toplumun büyük bir kesiminin ihtiyaç duyduğu bir olgudur. Dini bir

[1] Sümeyye Kahraman vd. "Afet Yönetim Döngüsündeki Ana Terimler", *Avrasya Terim Dergisi* 9/3 (2021), 11.

[2] Ali Köse – Talip Küçükcan, *Doğal Afetler ve Din (Marmara Depremi Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir İnceleme)* (İstanbul: İsam, 2000), 7.

[3] Mazhar Oyanık - Ekrem Cengiz, "Afet Bilinci ve Kader İlişkisi: Gümüşhane Örneği", *The Journal of International Scientific Researches* 5 (2020), 90-95.

[4] Oyanık - Cengiz, "Afet Bilinci ve Kader İlişkisi: Gümüşhane Örneği", 93,97.

[5] Oyanık - Cengiz, "Afet Bilinci ve Kader İlişkisi: Gümüşhane Örneği", 96,98.

[6] Fatih Altun, "Afetlerin Ekonomik ve Sosyal Etkileri: Türkiye Örneği Üzerinden Bir Değerlendirme", *Türkiye Sosyal Çalışma Dergisi* 2/1 (2018), 13.

[7] Tamer Aker, "1999 Marmara Depremleri: Epidemiyolojik Bulgular ve Toplum Ruh Sağlığı Uygulamaları Üzerine Bir Gözden Geçirme", *Türk Psikiyatri Dergisi* 17/3 (2006), 207.

terim olarak afet kavramı, Arapçadan gelmektedir. Bu kavram, “belâ, musibet, hastalık, kusur, isabet ettiği şeyi yararsız kılan durum” gibi anlamlara karşılık gelmektedir. Afet kavramının tanımlanması ve anlaşılması sürecinde başvurulmuş musibet kavramı, çoğunlukla insanın kendi iradesi dışında ve beklenmedik bir zamanda karşılaştığı olağanüstü durumlar ile zorlukları ifade eder. Dini literatürde ise bu kavram, ani şekilde meydana gelen felaket, bela, hastalık, kıtlık, zarar, yangın, ölüm ve deprem gibi üzüntü verici olayları tanımlamak amacıyla kullanılmıştır.^[8] Dini inanç açısından afetler, yaratıcının iradesi doğrultusunda meydana gelen ve insanın müdahalesine kapalı olan olumsuz durumlardır. Ancak afetlerin sonucunda oluşabilecek hasarın önlenmesi ya da bunun en aza indirilmesi insanın alacağı tedbire bağlıdır. Bu da İslam literatüründe tevekkül kavramıyla açıklanabilmektedir. Öyleyse kişi doğru bir tevekkül inancına sahipse, doğal afetleri yapılan kötü bir eyleme karşın insanın başına gelen bir musibet olarak değil, Allah’ın koyduğu kurallar kapsamında gerçekleşen tabii bir olay olarak görür ve bunun için önlemler alır. Eğer kişi doğru bir tevekkül inancına sahip değilse, başına gelen afetleri bir musibet olarak değerlendirir ve tedbir almanın etkisini azaltabileceğini düşünmez.

Araştırmanın Amacı

Bu araştırmanın amacı, üniversite öğrencilerinin afetlere ilişkin algılarını din temelli bakış açısıyla değerlendirmek ve bu algıların psikolojik maruziyet üzerindeki etkilerini incelemektir. Özellikle dini inançların, insanların afetlere yüklediği anlam ve tepkileri nasıl şekillendirdiği ile bu anlamlandırmanın psikolojik etkilerle nasıl ilişkilendiği araştırılmaktadır. Çalışma, farklı dini inanç düzeylerine sahip öğrenciler arasında afet algısında ve maruz kalınan psikolojik etkilerde anlamlı bir farklılık olup olmadığını ortaya koymayı hedeflemektedir.

Araştırmanın Önemi

Bu araştırma, günümüzde doğal afetlerin insanlar üzerindeki psikolojik etkilerini anlamaya yönelik önemli bir katkı sunmaktadır. Özellikle gelişimsel olarak kritik bir dönemde bulunan üniversite öğrencilerinin afetlere karşı gösterdikleri psikolojik kırılganlık, sadece bireysel düzeyde değil, uzun vadede toplumun genel psikolojik sağlığını da olumsuz yönde etkileyebilecek bir risk oluşturmaktadır. Bu nedenle afet algısının dini temellerle nasıl şekillendiğinin araştırılması, yalnızca bireysel psikolojik dayanıklılık açısından değil, aynı zamanda toplumsal müdahale ve destek mekanizmalarının geliştirilmesi açısından da büyük önem taşımaktadır. Çalışma, dinin afet sonrası iyileşme sürecindeki fonksiyonunu, anlam arayışı, dindarlık ve dini başa çıkma gibi manevi kavramlar üzerinden ele almakta ve psikolojik maruziyeti azaltmada dinin potansiyel katkılarını vurgulamaktadır. Ayrıca bu araştırma, afet sonrası psikososyal destek programlarının oluşturulmasında dini duyarlılıkları dikkate alarak daha etkili ve kapsayıcı stratejiler geliştirilmesine katkı sağlamayı hedeflemektedir. Bu yönüyle çalışma, hem akademik alanda din psikolojisi ve afet psikolojisi kesişiminde özgün bir yer edinmekte, hem de uygulayıcılar için sahada kullanılabilir veriler sunmaktadır.

Yöntem

Araştırmanın Modeli

Bu çalışma, nicel araştırma yaklaşımı kapsamında, özellikle korelasyonel araştırma deseni ve betimsel tarama yöntemi kullanılarak gerçekleştirilmiştir. Korelasyonel araştırmalar, iki veya

[8] Süleyman Gümrükçüoğlu, “Din Eğitimi Açısından Doğal Afetlerle Başa Çıkmada Temel Kur’ani Kavramlar”, *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 16 (2023), 87.

daha fazla değişken arasındaki ilişkinin herhangi bir müdahalede bulunulmaksızın incelenmesini sağlayan bir yöntemdir.^[9] Bu yöntem, değişkenler arasındaki ilişkinin yönünü ve gücünü belirleyerek, aralarındaki bağlantının niteliğini ortaya koymayı amaçlamaktadır.^[10]

Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma evrenini Dicle Üniversitesi öğrencileri oluşturmaktadır. Araştırmanın örnekleme de çalışmaya gönüllü olarak katılmak isteyen ve amaçlı rastgele alınan öğrencileri kapsamaktadır. Amaçlı rastgele örnekleme, araştırmanın genellenebilirliğini artırmada ve evreni daha iyi temsil etmede kritik bir rol oynadığı^[11] için tercih edilmiştir. Örneklem birimi olan 282 kadın ve 142 erkek olmak üzere toplam 424 öğrenciden veriler elde edilmiştir.

Veri Toplama Süreci

Araştırmanın veri toplama aşamasına geçmeden önce ihtiyaç duyulan etik onay için Dicle Üniversitesi'ne gerekli başvurular yapılmış ve Dicle Üniversitesi Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu'ndan gerekli onay alınmıştır (Evrak tarih ve sayı numarası: 01.10.2024 E-14679147-663.05-785371). Etik kurul işlemlerinin ardından anket formu gerekli ön bilgilendirmeler yapılarak katılımcılara google form aracılığıyla ulaştırılmıştır. Etik kurallara uymak ve gerçekçi cevaplar alabilmek amacıyla araştırma sırasında katılımcılara kimlik bilgilerini içeren sorular yöneltilmemiştir. Çalışmaya gönüllü olarak 424 öğrenci katılım sağlamıştır. Çalışmada, veri toplama sürecinin başından sonuna kadar araştırmacı tarafından araştırma etiğine uygun bir şekilde davranılmış, veriler etik hususlar gözetilerek toplanmış ve değerlendirilmiştir.

Veri Toplama Araçları

Araştırmanın hedeflerine uygun olarak, veri toplama sürecinde katılımcıların yaş ve cinsiyetleri ile Din Temelli Afet Algısı Ölçeği ve Deprem Psikolojik Etkisi Ölçeği kullanılmıştır.

Demografik Bilgi Formu

Araştırma kapsamında, literatür incelemesi temelinde seçilen ve çalışmanın konuları üzerinde önemli etkilere sahip olabileceği düşünülen yaş ve cinsiyet bilgileri ele alınmıştır. Katılımcıların demografik bilgilerindeki kümelenme durumlarına Tablo 1'de yer verilmiştir.

Tablo 1. Katılımcı Öğrencilerin Demografik Verilerine Ait Genel Tanımlayıcı İstatistikler

Değişken	Alt grup	n	Yüzde
Yaş Grup	19 ve altı	57	13,4%
	20,00	61	14,4%
	21,00	101	23,8%
	22 ve üstü	205	48,3%
Cinsiyet	Kadın	282	66,5%
	Erkek	142	33,5%

[9] Donna Mertens, *Research and Evaluation in Education and Psychology: Integrating Diversity With Quantitative, Qualitative, and Mixed Methods* (New York: Sage Publications, 2019), 130; John Creswell, *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches* (New York: Sage Publications, 2018), 30.

[10] Jack Fraenkel vd. *How to Design and Evaluate Research in Education* (New York: McGraw-Hill, 2012), 125.

[11] Patton, Michael Quinn, *Qualitative Research & Evaluation Methods: Integrating Theory and Practice*. (Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 2015), 27.

1. Din Temelli Afet Algısı Ölçeği

Araştırmada din temelli afet algısının ölçülebilmesi amacıyla bir ölçme aracı hazırlanmıştır. “Din Temelli Afet Algısı Ölçeği” adı altında geliştirilen bu Likert tipi ölçek toplam 16 maddeden oluşmaktadır. Ölçek, tamamen katılıyorum (5), katılıyorum (4), kararsızım (3) katılmıyorum (2), kesinlikle katılmıyorum (1) seçeneklerinden oluşan 5’li Likert tipi derecelendirmeye sahiptir. Ölçeğin 5., 12. ve 16. maddeleri ters kodlanmıştır. Ölçekten alınabilecek en yüksek puan 80’dir. Ölçeğe ait Cronbach’s Alpha değeri 0,920 olarak tespit edilmiştir.^[12]

2. Depremin Psikolojik Maruziyet Etkisi Ölçeği

5’li likert tipi bir ölçek olup 41 maddeden oluşmaktadır. Ölçek maddeleri (1: Kesinlikle Katılmıyorum, 2: Katılmıyorum, 3: Ne Katılıyorum Ne Katılmıyorum, 4: Katılıyorum, 5: Kesinlikle Katılıyorum) şeklinde hazırlanmış olup, ölçekte 6 alt boyut bulunmaktadır.

1-4. ifadeler yaşamdan kopuş faktörünü,

5-10. ifadeler sosyal sağlık faktörünü,

11-17. ifadeler ruhsal değişim faktörünü,

18-29. ifadeler travma kaygısı faktörünü,

30-35. ifadeler olgunlaşma faktörünü,

36-41. ifadeler kaçınma faktörünü ifade etmektedir.^[13]

Ölçeğin her bir alt boyutundan alınan yüksek puan bireyin ilgili alt boyutun değerlendirdiği özelliğe ait olduğunu göstermektedir.

Her iki ölçek ve alt boyutlar için ölçek sorularının güvenilirlik (reliability) analizi kapsamında “Cronbach’s Alpha” katsayıları hesaplanmış olup bu değerlere, tanımlayıcı istatistiklerle birlikte Tablo 2’de yer verilmiştir.

Tablo 2. Ölçek ve alt boyutlara ait genel tanımlayıcı istatistikler ile güvenilirlik katsayıları

Ölçek/Alt Boyut	N	Min	Maks	Ort	Ss	Skewness	Kurtosis	Cronbach’s Alpha
Din Temelli Afet Algısı	424	16,00	80,00	57,5967	11,26198	-,685	,923	,907
Yaşamdan Kopuş	424	4,00	20,00	14,0448	3,30346	-,504	,465	,771
Sosyal Sağlık	424	6,00	30,00	16,0566	5,91641	,379	-,240	,919
Ruhsal Değişim	424	7,00	35,00	23,8939	5,40996	-,420	,221	,839
Travma Kaygısı	424	12,00	60,00	38,1038	10,03557	-,006	-,091	,929
Olgunlaşma	424	6,00	30,00	21,1651	4,58295	-,340	,437	,851
Kaçınma	424	6,00	30,00	17,5259	5,75376	,057	-,336	,906

Tablo 2’de ölçek ve alt boyutlara ait tanımlayıcı istatistikler incelendiğinde, toplam ortalama puanın 16-80 arasında değişebileceği Din Temelli Afet Algısı ölçeğinden $57,60 \pm 11,26$, toplam ortalama puanın 4-20 arasında değişebileceği Yaşamdan Kopuş alt boyutundan $14,04 \pm 3,30$, toplam ortalama puanın 6-30 arasında değişebileceği Sosyal Sağlık alt boyutundan $16,06 \pm 5,92$, toplam ortalama puanın 7-35 arasında değişebileceği Ruhsal Değişim alt boyutundan $23,89 \pm 5,41$, toplam ortalama puanın 12-60 arasında değişebileceği Travma Kaygısı alt boyutundan $38,10 \pm 10,04$, toplam ortalama puanın 6-30 arasında değişebileceği Olgunlaşma alt boyutundan $21,17 \pm 4,58$ ve toplam ortalama puanın 6-30 arasında değişebileceği Kaçınma alt boyutundan $17,53 \pm 5,75$ ortalamaya sahip olduğu görülmektedir.

[12] Şeyma Nur Aksaç – Ali Aksaç, “Din Temelli Afet Algısı Üzerine Bir Araştırma”, *Psikososyal Boyutlarıyla Afetler ve Din*, ed. İbrahim Çapçioğlu, Fatih Çapçioğlu, Ramazan Çınar (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2024), 25.

[13] Mustafa Filiz vd., “Depreme Maruz Kalan Bireylerin Psikolojik Etkilerini Belirlemeye Ölçek Geliştirme Çalışması”, *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 33 (2023), 236.

Ayrıca ölçekler güvenirlik açısından değerlendirildiğinde Travma Kaygısı (.929), Sosyal Sağlık (.919), Din Temelli Afet Algısı (.907) ve Kaçınma (.906) alt ölçeklerinin yüksek derecede ($.80 \leq \alpha < 1,00$) güvenilir olduğu, diğer yandan Ruhsal Değişim (.839), Olgunlaşma (.851), Yaşamdan Kopuş (.771) alt ölçeklerinin ise oldukça güvenilir ($.60 \leq \alpha < .80$) düzeyde olduğu görülmektedir.^[14] Skewness ve kurtosis değerleri incelendiğinde, tüm alt ölçeklerin büyük ölçüde normal dağılıma uygun olduğu anlaşılmaktadır.

Verilerin Analizi

Bu çalışmada, üniversite öğrencilerinde din temelli afet algısı ve depremin psikolojik etkileri arasındaki ilişki ve bu değişkenlerdeki düzeylerin demografik özelliklere göre değişimi incelenmiştir. İstatistiksel sonuçların elde edilebilmesi için her bir katılımcının ölçeklerdeki maddelere verdiği puanlar toplanmıştır. Elde edilen bu puanlar analizlerdeki sürekli değişkenleri oluşturmuş olup bu sürekli değişkenlerin birbiriyle olan ilişkileri ve kategorik değişkenlere göre değişimlerinin istatistiksel açıdan anlamlılığı uygun yöntemler kullanılarak araştırılmıştır.

Analizler sırasında sürekli değişkenler için tanımlayıcı istatistiksel yöntemler kullanılmıştır; bunlar ortalama, standart sapma, minimum ve maksimum değerleri içermektedir. Kategorik değişkenlerin analizinde ise, her bir grup için frekans sayıları ve yüzdelik değerler hesaplanmıştır. Sürekli ölçümlerin dağılımının normal olup olmadığının belirlenmesi için Tablo 2’de görüldüğü gibi, çarpıklık ve basıklık katsayısı sonuçlarına bakılarak karar verilmiştir.

Tablo 2’de görüldüğü gibi ölçekler için çarpıklık ve basıklık katsayıları ± 1 aralığında olduğunda, ölçümlerin normal dağıldığı varsayıp parametrik testler uygulanabilir.^[15] Dolayısıyla ölçeklerden elde edilen puanların kategorik değişkenlere göre farklılık gösterip göstermediğinin belirlenmesinde parametrik testler uygulanmıştır. Sürekli değişkenler bakımından bağımsız iki grubu karşılaştırmada Bağımsız örneklem T-test kullanılmıştır. Ölçümlerin ikiden fazla gruba göre karşılaştırılmasında Tek Yönlü Varyans Analizi (ANOVA) testi hesaplanmış ve ardından aralarındaki farkın anlamlı bulunduğu grupları belirlemede, Post Hoc (çoklu karşılaştırma) olarak Duncan testi kullanılmıştır. Ölçeklerin birbirleriyle olan ilişkilerini belirlemede Pearson korelasyon katsayıları hesaplanmıştır. Ayrıca çalışmanın amacı doğrultusunda yüksek düzeyde ilişkili çıkan değişkenlerin birbirini yordama durumlarının belirlenmesi adına lineer regresyon analizi yapılmıştır. Hesaplamalarda istatistik anlamlılık düzeyi %5 olarak alınmıştır.

Bulgular

Bu bölümde araştırmanın amacına uygun olarak yapılan analizlerden elde edilen bulgulara yer verilmiştir. Buna göre araştırmaya katılan öğrencilerin Din Temelli Afet Algısı ile Depremin Psikolojik Etkisi arasındaki ilişkinin belirlenmesi amacıyla yapılan korelasyon analizine **Tablo 3**’te yer verilmiştir.

[14] Kazım Özdamar *Paket Programlar ile İstatistiksel Veri Analizi*, genişletilmiş (Eskişehir: Kaan Kitabevi, 2004), 35.

[15] Hair, Joseph – William Black – Barry Babin – Rolph Anderson, *Multivariate Data Analysis: Pearson New International Edition PDF eBook* (Harlow: Pearson Higher Ed, 2013), 81.

Tablo 3. Din Temelli Afet Algısı ile Depremin Psikolojik Etkisi Arasındaki İlişkiye Ait Bulgular

		Yaşamdan Kopuş	Sosyal Sağlık	Ruhsal Değişim	Travma Kaygısı	Olgunlaşma	Kaçınma
Din Temelli	r	,283	,116	,572	,188	,447	,067
Afet Algısı	p.	,000*	,017*	,000*	,000*	,000*	,166
Yaşamdan	r		,623	,562	,711	,404	,479
Kopuş	p.		,000*	,000*	,000*	,000*	,000*
Sosyal Sağlık	r			,488	,729	,272	,596
	p.			,000*	,000*	,000*	,000*
Ruhsal	r				,594	,656	,410
Değişim	p.				,000*	,000*	,000*
Travma	r					,459	,674
Kaygısı	p.					,000*	,000*
Olgunlaşma	r						,336
	p.						,000*

*: $p < ,05$ olup değişkenler arasında anlamlı ilişki olduğunu gösterir.

Tablo 3, Din Temelli Afet Algısı ile Depremin Psikolojik Etkisinin alt boyutları arasındaki ilişki bakımından incelendiğinde, sırasıyla, ruhsal değişimle arasında ($r = 0,572$, $p = ,000^*$) orta ($,30 < r < ,70$) düzeyde pozitif ilişki, Olgunlaşma ile arasında ($r = 0,447$, $p = ,000^*$) orta ($,30 < r < ,70$) düzeyde pozitif ilişki, yaşamdan kopuş ile arasında ($r = 0,283$, $p = ,000^*$) düşük ($,10 < r < ,30$) düzeyde pozitif ilişki, travma kaygısı ile arasında ($r = 0,188$, $p = ,000^*$) düşük ($,10 < r < ,30$) düzeyde pozitif ilişki ve sosyal sağlık ile arasında ($r = 0,116$, $p = ,017^*$) düşük ($,10 < r < ,30$) düzeyde pozitif ilişki bulunmuştur. Diğer yandan Din Temelli Afet Algısı ile kaçınma arasında ($r = 0,067$, $p = ,166$) anlamlı doğrusal ilişki belirlenmemiştir.

Bu bulgular doğrultusunda, Din Temelli Afet Algısı ile yüksek düzeyde ilişkili olan alt boyutlar üzerinde regresyon analizi yapılması planlanmıştır. Özellikle Ruhsal Değişim ve Olgunlaşma alt boyutları bağımlı değişken olarak alınarak Din Temelli Afet Algısı'nın bu değişkenleri yordayıp yordamadığı test edilmiştir. Dolayısıyla Öğrencilerde Din Temelli Afet Algısının, Depremin Psikolojik Etkisinin alt boyutlarını yordama durumuna ilişkin Lineer Regresyon analizine tablo 4 ve tablo 5'te yer verilmiştir.

Tablo 4. Din Temelli Afet Algısı'nın Ruhsal Değişimi yordamasına ilişkin yapılan Lineer Regresyon Analizlerine Ait Bulgular

Değişken	B	Std. Error	Beta	t	p	Corr.	R	R ²	Sig. F Change
Constant	8,057	1,125	-	7,160	,000				
Din Temelli Afet Algısı	,275	,019	,572	14,340	,000	,572	,572*	,328	,000

Regresyon Modeli: **Ruhsal Değişim = 8,057 + 0,275 × Din Temelli Afet Algısı**

*: $p < ,05$

Bağımlı Değişken: Ruhsal Değişim

Predictors: (Constant), Din Temelli Afet Algısı

Tablo 4'teki analiz sonuçlarına göre, **Din Temelli Afet Algısı** değişkeninin **Ruhsal Değişim** düzeyini anlamlı bir şekilde yordadığı görülmektedir. Regresyon modeline ait **bulgular**, modelin genel olarak istatistiksel olarak anlamlı olduğunu ve açıklayıcılık düzeyinin yüksek olduğunu göstermektedir. **R = ,572**, yani korelasyon katsayısı, bu iki değişken arasında orta ve pozitif yönlü bir ilişki olduğunu ortaya koymaktadır. **R² = ,328** değeri ise modelin, Ruhsal Değişim puanlarındaki toplam varyansın yaklaşık %32,8'ini açıkladığını göstermektedir. Bu oran, Din Temelli Afet

Algısı'nın bireylerin ruhsal dünyasında meydana gelen değişimleri anlamlı bir şekilde etkilediğini göstermesi açısından oldukça dikkat çekicidir.

Regresyon denklemi incelendiğinde, sabit katsayı (**B = 8,057**) ve Din Temelli Afet Algısı katsayısı (**B = ,275**) ile oluşturulan model şu şekilde ifade edilebilir:

$$\text{Ruhsal Değişim} = 8,057 + 0,275 \times \text{Din Temelli Afet Algısı.}$$

Bu denklem doğrultusunda, Din Temelli Afet Algısı'ndaki her bir birimlik artışın, Ruhsal Değişim puanında ortalama **0,275 birimlik bir artışa** yol açtığı görülmektedir. Ayrıca, **standardize edilmiş regresyon katsayısı (Beta = ,572)**, bu değişkenin Ruhsal Değişim üzerindeki etkisinin oldukça güçlü ve anlamlı olduğunu göstermektedir (**p < ,001**).

Tablo 5. Din Temelli Afet Algısı'nın Olgunlaşmayı yordamasına ilişkin yapılan Lineer Regresyon Analizlerine Ait Bulgular

Değişken	B	Std. Error	Beta	t	p	Corr.	R	R ²	Sig. F Change
Constant	10,683	1,040	-	10,274	,000				
Olgunlaşma	,182	,018	,447	10,272	,000	,447	,447*	,200	,000

Regresyon Modeli: **Olgunlaşma = 10,683 + 0,182 × Din Temelli Afet Algısı**

*: p<,05

Bağımlı Değişken: Olgunlaşma

Predictors: (Constant), Din Temelli Afet Algısı

Tablo 5'teki analiz sonuçlarına göre, Din Temelli Afet Algısı'nın Olgunlaşma düzeyini anlamlı bir şekilde yordadığı görülmektedir. Regresyon modeline ait **bulgular**, modelin anlamlı olduğunu ve belirli bir açıklayıcılık düzeyine sahip olduğunu göstermektedir. **R = ,447**, yani korelasyon katsayısı orta düzeyde pozitif bir ilişkiyi göstermektedir. **R² = ,200**, yani bu model, Olgunlaşma puanlarındaki toplam varyansın %20'sini açıklamaktadır. Bu, bireylerin afetleri din temelli bir çerçevede değerlendirmelerinin, onların psikolojik olarak olgunlaşma süreçlerine katkı sağladığını göstermektedir.

Regresyon denklemi incelendiğinde, sabit katsayı (**B = 10,683**) ve Din Temelli Afet Algısı katsayısı (**B = ,182**) ile oluşturulan model şu şekilde ifade edilebilir:

$$\text{Olgunlaşma} = 10,683 + 0,182 \times \text{Din Temelli Afet Algısı.}$$

Bu denklemden anlaşılacağı üzere, Din Temelli Afet Algısı'ndaki her bir birimlik artış, Olgunlaşma puanında ortalama 0,182 birimlik artışa neden olmaktadır. Ayrıca, standardize edilmiş regresyon katsayısı (**Beta = ,447**) bu değişkenin Olgunlaşma üzerindeki etkisinin orta düzeyde ve istatistiksel olarak anlamlı olduğunu ortaya koymaktadır (**p < ,001**).

Çalışma kapsamında yapılan analizler sonucunda Katılımcı öğrencilerin; Din Temelli Afet Algısı ile Deprem Psikolojik Etkisi düzeylerinde cinsiyet değişkenine göre anlamlı farklılaşma olup olmadığı da incelenmek istenmiştir. Bu bağlamda yapılan Bağımsız örneklem T-test sonuçlarına ait bulgular tablo 6'da verilmiştir.

Tablo 6. Din Temelli Afet Algısı ile Depremin Psikolojik Etkisi düzeylerinde cinsiyet değişkenine göre farklılığın olup olmadığının belirlenmesi adına yapılan analizlere ait bulgular.

Ölçek/Değişken	Cinsiyet	N	Ort.	Ss	t	p
Din Temelli Afet Algısı	Kadın	282	58,35	9,61	1,734	,084
	Erkek	142	56,10	13,89		
	Total	424	57,60	11,26		
Yaşamdan Kopuş	Kadın	282	14,45	3,17	3,613	,000*
	Erkek	142	13,24	3,42		
	Total	424	14,04	3,30		
Sosyal Sağlık	Kadın	282	16,19	5,80	,661	,509
	Erkek	142	15,79	6,15		
	Total	424	16,06	5,92		
Ruhsal Değişim	Kadın	282	24,67	4,92	4,003	,000*
	Erkek	142	22,35	5,99		
	Total	424	23,89	5,41		
Travma Kaygısı	Kadın	282	39,55	9,71	4,276	,000*
	Erkek	142	35,23	10,08		
	Total	424	38,10	10,04		
Olgunlaşma	Kadın	282	21,61	4,34	2,817	,005*
	Erkek	142	20,29	4,94		
	Total	424	21,17	4,58		
Kaçınma	Kadın	282	18,14	5,69	3,120	,002*
	Erkek	142	16,31	5,71		
	Total	424	17,53	5,75		

*:p<,05 olup ilgili gruplar arasında istatistiksel olarak anlamlı farklılık vardır.

Çalışma kapsamında gerçekleştirilen bağımsız örneklem t-testi analizleri, katılımcı öğrencilerin Din Temelli Afet Algısı ve Depremin Psikolojik Etkisi alt boyutlarında cinsiyet değişkenine göre anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğini incelemeyi amaçlamıştır. Elde edilen bulgulara göre, Din Temelli Afet Algısı puanları bakımından kadın ($\bar{X}=58,35$) ve erkek ($\bar{X}=56,10$) öğrenciler arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık tespit edilmemiştir ($t=1,734$; $p=,084$). Bu durum, cinsiyete göre dini temelli afet algısının benzer düzeyde değerlendirildiğini göstermektedir.

Buna karşın, Depremin Psikolojik Etkisi ölçeğine ait alt boyutlar dikkate alındığında, birçok boyutta cinsiyet açısından anlamlı farklılıklar gözlemlenmiştir. Yaşamdan Kopuş alt boyutunda kadın öğrencilerin ($\bar{X}=14,45$) erkek öğrencilere ($\bar{X}=13,24$) kıyasla anlamlı düzeyde daha yüksek puan aldığı görülmüştür ($t=3,613$; $p<,001$). Benzer şekilde, Ruhsal Değişim ($t=4,003$; $p<,001$), Travma Kaygısı ($t=4,276$; $p<,001$), Olgunlaşma ($t=2,817$; $p=,005$) ve Kaçınma ($t=3,120$; $p=,002$) alt boyutlarında da kadın öğrenciler erkek öğrencilere kıyasla anlamlı düzeyde daha yüksek puanlar elde etmiştir. Bu bulgular, kadın öğrencilerin deprem sonrası yaşadıkları psikolojik etkilerin erkek öğrencilere kıyasla daha yoğun olduğunu ortaya koymaktadır.

Sosyal Sağlık alt boyutunda ise kadın ($\bar{X}=16,19$) ve erkek ($\bar{X}=15,79$) öğrencilerin puan ortalamaları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir fark bulunmamıştır ($t=,661$; $p=,509$). Bu sonuç, deprem sonrası sosyal sağlık algısının cinsiyetten bağımsız olarak benzer düzeylerde olduğunu düşündürmektedir.

Çalışma kapsamında yapılan analizler sonucunda Katılımcı öğrencilerin; Din Temelli Afet Algısı ile Depremin Psikolojik Etkisi düzeylerinde yaş değişkenine göre anlamlı farklılaşma olup olmadığı da incelenmek istenmiştir. Bu bağlamda yapılan ANOVA test sonuçlarına ait bulgular tablo 7’de verilmiştir.

Tablo 7. Din Temelli Afet Algısı ile Depremin Psikolojik Etkisi düzeylerinde yaş değişkenine göre farklılığın olup olmadığının belirlenmesi adına yapılan analizlere ait bulgular.

Ölçek/Değişken	Yaş	N	Ort.	Ss	F	p
Din Temelli Afet Algısı	19 ve altı	57	60,1579	11,28809	1,590	,191
	20,00	61	57,7541	11,65140		
	21,00	101	58,0792	9,36235		
	22 ve üstü	205	56,6000	11,92320		
	Total	424	57,5967	11,26198		
Yaşamdan Kopuş	19 ve altı	57	13,5965	3,23408	,903	,440
	20,00	61	13,7213	3,59690		
	21,00	101	14,0099	3,07407		
	22 ve üstü	205	14,2829	3,34282		
	Total	424	14,0448	3,30346		
Sosyal Sağlık	19 ve altı	57	15,4211	5,85524	1,430	,233
	20,00	61	15,4098	5,81486		
	21,00	101	15,5644	5,43216		
	22 ve üstü	205	16,6683	6,16658		
	Total	424	16,0566	5,91641		
Ruhsal Değişim	19 ve altı	57	24,2105	5,42394	,218	,884
	20,00	61	23,8197	4,99502		
	21,00	101	24,1386	5,24982		
	22 ve üstü	205	23,7073	5,62751		
	Total	424	23,8939	5,40996		
Travma Kaygısı	19 ve altı	57	37,0175	10,61921	,970	,407
	20,00	61	36,5574	11,21238		
	21,00	101	38,5842	8,62701		
	22 ve üstü	205	38,6293	10,14788		
	Total	424	38,1038	10,03557		
Olgunlaşma	19 ve altı	57	21,6491	4,15112	,365	,778
	20,00	61	21,3934	4,32542		
	21,00	101	21,1089	4,63875		
	22 ve üstü	205	20,9902	4,75991		
	Total	424	21,1651	4,58295		
Kaçınma	19 ve altı	57	16,4211	6,19893	1,515	,210
	20,00	61	16,8197	5,30568		
	21,00	101	18,1683	5,28974		
	22 ve üstü	205	17,7268	5,94695		
	Total	424	17,5259	5,75376		

Yapılan tek yönlü varyans analizi (ANOVA) sonuçlarına göre, katılımcı öğrencilerin **Din Temelli Afet Algısı** ve **Depremin Psikolojik Etkisi** düzeylerinde **yaş değişkenine göre anlamlı bir farklılık** bulunup bulunmadığı incelenmiştir. Analiz bulguları, tüm alt boyutlarda **yaş grupları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir fark olmadığını** göstermektedir ($p>0.05$).

Sonuç ve Tartışma

Çalışmada, insanların afetleri din temelli olarak algılamalarında cinsiyetin belirleyici bir rolünün olmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Kadın ya da erkek olmanın, afeti dini bir bakış açısıyla değerlendirme veya bu yönde bir eğilim göstermeme üzerinde anlamlı bir etkisi bulunmamaktadır. Bu durum, afetleri dini bir çerçevede anlamlandırmanın bireysel farklılıklardan ziyade daha derin psikososyal dinamiklerle ilişkili olabileceğini göstermektedir. Bununla birlikte, depremin

psikolojik etkileri, cinsiyet açısından değerlendirildiğinde, her iki cinsiyetin de bu etkilerden önemli ölçüde etkilendiği, ancak kadınların erkeklere göre daha fazla psikolojik maruziyet yaşadığı sonucuna ulaşılmıştır. Deprem kaynaklı korkunun uzun süreli ve derinlemesine bir ruhsal etkisi olduğu görülmüş ve bu korkunun bireylerin psikolojik dayanıklılıklarını zedelediği anlaşılmıştır. Ayrıca, afetleri din temelli bir yaklaşımla değerlendirme eğiliminde yaş faktörünün belirleyici bir rol oynamadığı da ulaşılan sonuçlardandır. Başka bir ifadeyle, insanların yaşı ne olursa olsun, afetlere dini bir çerçeveden bakma ya da bakmama yönündeki tutumları benzerlik göstermektedir. Bu durum, dini anlamlandırmanın yaştan bağımsız olarak insanların içsel dünyalarıyla ve değer sistemleriyle ilişkili olduğunu düşündürmektedir. Araştırma genelinde elde edilen veriler, insanların afetleri din temelli bir yaklaşımla değerlendirdiklerinde bu tutumun psikolojik sağlık üzerinde olumlu etkiler oluşturduğunu ortaya koymuştur. Din temelli afet algısının insanların psikolojik olarak olgunlaşmalarını destekleyici bir rol oynadığı görülmüştür. Afetlerin dini bir perspektiften ele alınması, insanlarda anlam arayışını harekete geçirmekte ve bu da içsel bir dönüşüm süreciyle sonuçlanarak ruhsal olgunlaşmayı beraberinde getirmektedir. Bu bağlamda, afet deneyiminin yalnızca yıkıcı bir olay olmaktan çıkıp, insanın yaşamına dair derin bir sorgulama ve yeniden inşa sürecine dönüşmesi mümkün hale gelmektedir.

Din temelli afet algısı puanları bakımından kadın ve erkek öğrenciler arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık tespit edilmemiştir. Afetleri din temelli algılama hususunda kadın-erkek ayrımının meydana gelmemiş olması afet esnasındaki duygusal yoğunlukla ilişkili olarak açıklanabilir. Yani afet anında genel olarak bütün insanlar sarsıntıyı durduracak veya kontrol altına alacak herhangi bir güce sahip olmadıklarından korku ve endişeye kapılırlar. Bu durum, insanların genel olarak zorluk esnasında aşkın ve her şeye gücü yeten bir Tanrı'ya sığınmaları yönleri ile ilişkilendirilebilir. Katılımcıların çoğunlukla Türkiye'nin belirli bir kesiminden olmaları bu konuda tek tip bir sonuç elde etmeye sebep olmuş olabilir. Bununla birlikte bazı çalışmalar, kadınların doğal afetleri din temelli yorumlama konusunda erkeklere kıyasla daha eğilimli olduklarını ortaya koymuştur.^[16] Burada insanların dindarlık seviyelerinin birbirinden farklı olmalarının dini başa çıkma stratejilerini ne düzeyde kullandıklarını da etkilediği görülmüştür. Cinsiyet açısından bakıldığında kadınların erkeklerden daha dindar oldukları ve dini başa çıkmaya daha çok başvurdukları tespit edilmiştir.^[17] Başka bir çalışma da cinsiyetin afet risk algısı üzerinde anlamlı bir etkiye sahip olduğunu bulgulamıştır ve kadınların afet risk algı düzeyinin erkeklerden daha yüksek olduğu sonucuna varmıştır.^[18] Bu durumun kadınların daha duygusal olmaları ile açıklanabileceği kanısındayız. Bütün bunlar, din temelli afet algısı ile ilgili çelişkili sonuçlar elde edildiğini göstermektedir. Bu durum, afet algısını etkileyen karmaşık dinamiklerinin olabileceğini göstermektedir.

Deprem psikolojik maruziyet etkisi ölçeğine ait alt boyutlar dikkate alındığında, birçok boyutta cinsiyet açısından anlamlı farklılıklar gözlemlenmiştir. Yaşamdan kopuş alt boyutunda kadın öğrencilerin erkek öğrencilere kıyasla anlamlı düzeyde daha yüksek puan aldığı görülmüştür. Benzer şekilde, ruhsal değişim, travma kaygısı, olgunlaşma ve kaçınma alt boyutlarında da kadın öğrenciler, erkek öğrencilere kıyasla anlamlı düzeyde daha yüksek puanlar elde etmiştir. Bu bulgular, kadın öğrencilerin deprem sonrası yaşadıkları psikolojik etkilerin erkek öğrencilere kıyasla daha yoğun olduğunu ortaya koymaktadır. Bu durum, kadınların erkeklere kıyasla toplumsal düzeyde daha duygusal ve hassas insanlar olarak kabul edilmeleriyle ilişkilendirilebilir.

[16] Şeyma Nur Aksaç – Ali Aksaç, “Din Temelli Afet Algısı Üzerine Bir Araştırma”, *Psikososyal Boyutlarıyla Afetler ve Din*, ed. İbrahim Çapçioğlu, Fatih Çapçioğlu ve Ramazan Çınar (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2024), 19, 25-47.

[17] Ali Ayten - Zeynep Sağır, “Dindarlık, Dini Başa Çıkma ve Depresyon İlişkisi: Suriyeli Sığınmacılar Üzerine Bir Araştırma”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2014), 14; Ayten, Ali, *Empati ve Din: Türkiye’de Yardımlaşma ve Dindarlık Üzerine Psikososyal Bir Araştırma* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010), 56; Asım Yapıcı *Ruh Sağlığı ve Din: Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık* (Adana: Karahan Kitabevi, 2007), 87.

[18] Bahadır Tercan, “Bireylerin Afet Risk Algısının Çeşitli Değişkenler Açısından Değerlendirilmesi”, *Gümüşhane Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi* 12/3 (2023), 1283.

Bu konunun ele alındığı bazı çalışmalarda da buna benzer olarak deprem yaşayan kişilerden özellikle kadınlarda umutsuzluk ve depresyon durumunun daha yaygın olduğu belirtilmektedir.^[19] Deprem bu yönüyle mevcut olan psikolojik maruziyet etkisi ile ilgili her ne kadar kadınlarda daha yaygın olarak bulunduğu bulgulanmışsa da bütün insanlarda belirli oranda etkilenme durumu söz konusudur.^[20] Bu durum korku kavramı özelinde ele alındığında depremden kaynaklı korkunun yalnızca deprem anında değil uzun süre boyunca insanların ruhsal süreçlerini olumsuz etkilediği ifade edilmektedir.^[21] Bu psikolojik maruziyetle korkunun şiddetinin artmasıyla da travma sonrası stres bozukluğu kavramı ile karşılaşılmaktadır. Deprem deneyimi yaşayan ve hayatta kalan insanlarda travma sonrası stres bozukluğu belirtilerinin yaygın ve yoğun bir şekilde gözlemlendiği bildirilmektedir.^[22]

Doğal afetlerin genel olarak din temelli yorumlama eğiliminde oldukları yapılan çalışmalarca tespit edilmiştir.^[23] Katılımcı öğrencilerin **din temelli afet algısı** ve **depremin psikolojik etkisi** ölçeklerinin tüm alt boyutlarında **yaş grupları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farkın olmadığı bulgulanmıştır**. Tercan, çalışmasında^[24] 25-31 yaş aralığında olanların afet risk algı düzeylerinin diğer yaşlara göre daha yüksek olduğunu bulgulanmıştır. Aksaç ve Aksaç,^[25] çalışmasında 46 yaş ve üzerinde olanların diğer yaş gruplarına kıyasla daha çok dine başvurduklarını tespit etmişlerdir. Bizim çalışmamız üniversite öğrencilerine yönelik olduğundan ve üniversite öğrencilerinin yaşlarının da birbirlerine yakın olmalarından kaynaklı olarak herhangi bir fark tespit edilememiş olabilir.

Din temelli afet algısı değişkeninin **ruhsal değişim** düzeyini anlamlı bir şekilde yordadığı görülmektedir. Din temelli afet algısının bireylerin ruhsal dünyasında meydana gelen değişimleri anlamlı bir şekilde etkilediğini göstermesi açısından oldukça dikkat çekicidir. Yapılan çalışmalarda her ne kadar deprem sonrası sürecin psikolojik strese sebep olduğu ve bu durumun da yaşam kalitesini olumsuz etkilediğini bulgulanmış olsa da^[26] afetlerin din temelli olarak algılanması ruhsal değişimin yönünü de dine yönlendirmektedir. Yapılan bir çalışmada Türkiye’de 1999 depremini yaşayanların yüzde 76’sının deprem esnasında ve sonrasında dine yöneldikleri ve dini davranışta bulundukları görülmüştür.^[27] Dini davranışta bulunmanın yanı sıra destek almanın önemine de değinmek gerekmektedir. Zira bir çalışmanın büyük ölçekli afetlerden sonra psikolojik ilk yardım uygulamalarının gerekliliğine de dikkat çekmesi,^[28] başka bir çalışmanın da erken dönemde yapılan etkili müdahalelerin gelecekteki ruhsal hastalık riskini azaltacağına dair bulgular elde etmiş olması^[29] durumları bunun gerekliliğini ortaya koymaktadır.

[19] Serkan Cengiz - Adem Peker, “Deprem Sonrası Bireylerin Depresyon Düzeylerinin İncelenmesi”, *TRT Akademi* 8/18 (2023), 659; Duygu Dizer, *Sakarya İlindeki Liseli Ergenlerin 1999 Marmara Depremi Sonrası Travmayı Algılama, Sosyal Destek Sistemleri ve Umutsuzluk Belirtilerinin İncelenmesi* (İstanbul: Maltepe Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 86.

[20] Şule Aksoy - Zekavet Kabasakal, “Afet Sonrası Durumlara Yönelik Hazırlanan Psikososyal Destek Uygulamalarının ve Çalışmalarının İncelenmesi”, *Ibad Sosyal Bilimler Dergisi* 15 (2023), 88.

[21] Sandro Galea vd. “The Epidemiology of Post Traumatic Stress Disorder After Disasters”, *Epidemiologic Reviews* 27 (2005), 85.

[22] Metin Başoğlu vd. “Traumatic Stress Responses in Earthquake Survivors in Turkey”, *Journal of Traumatic Stress* 15/4 (2002), 269.

[23] Ali Köse - Talip Küçükcan, *Deprem ve Din: Marmara Depremi Üzerine Psikososyolojik Bir İnceleme* (İstanbul: Emre Yayınları, 2006), 152; Aksaç - Aksaç, “Din Temelli Afet Algısı Üzerine Bir Araştırma”, 43.

[24] Tercan, “Bireylerin Afet Risk Algısının Çeşitli Değişkenler Açısından Değerlendirilmesi”, 1283.

[25] Aksaç - Aksaç, “Din Temelli Afet Algısı Üzerine Bir Araştırma”, 43.

[26] Fatma Keskin Töre, Gülçin Nacar ve Berfin Hatun, “Asrın Felaketinde Gebe Olmak: Deprem Sonrası Travma Düzeyinin Gebelik Yakınmaları ve Yaşam Kalitesi Üzerine Etkisi”, *Sağlık Bilimlerinde Değer* 14/3 (2024), 392.

[27] Naci Kula, “Deprem ve Dini Başa Çıkma”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2002), 242-243.

[28] Derya Yanık - Çiçek Ediz, “Hemşirelik Öğrencilerinin Psikolojik İlk Yardım Uygulama Öz Yeterlilik Düzeyleri ve Mental İyi Oluşlarının Belirlenmesi: Çok Merkezli Tanımlayıcı Bir Çalışma”, *Gümüşhane Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi* 13/1 (2024), 194.

[29] Deniz Sümeyye Yorulmaz - Havva Karadeniz, “Afetlerin Mental Sağlığa Etkileri”, *Doğal Afetler ve Çevre Dergisi* 7/2 (2021), 393.

Din temelli afet algısının olgunlaşma düzeyini anlamlı bir şekilde yordadığı görülmektedir. Bu, bireylerin afetleri din temelli bir çerçevede değerlendirmelerinin onların psikolojik olgunlaşma süreçlerine katkı sağladığını göstermektedir. Din temelli afet algısı ile depremin psikolojik etkisinin alt boyutları arasında sırasıyla, ruhsal değişimle orta düzeyde pozitif ilişki, olgunlaşma ile orta düzeyde pozitif ilişki, yaşamdan kopuş ile düşük düzeyde pozitif ilişki, travma kaygısı ile düşük düzeyde pozitif ilişki ve sosyal sağlık ile düşük düzeyde pozitif ilişki bulunmuştur. Diğer yandan din temelli afet algısı ile kaçınma arasında anlamlı doğrusal ilişki belirlenmemiştir. Bu hususta literatürde herhangi bir bilgiyle karşılaşılmanışsa da dinin genel olarak insanların zorluklarla başa çıkmaları konusunda güçlü bir destek sağladığı belirtilmektedir.^[30] Bir çalışmada da dini inanç ve ibadetler, depremle baş etmede önemli bir motivasyona sebep olduğu belirtilmiştir.^[31] Köse ve Küçükcan da^[32] dinin insanların travmatik durumlara karşı başa çıkmada önemli bir faktör olarak ele alındığını belirtmişlerdir. Diğer bir çalışmada ise afetleri yorumlamada tasavvufi bir bakış açısının varlığından bahsedilmiş ve Sufilerin afetlere dair yorumları üzerine bilgiler verilmiş zor durumda dini değerlere sığınmanın öneminden bahsedilmiştir.^[33]

Bu çalışmadan elde edilen sonuçlardan hareketle birtakım önerilerde bulunmak mümkündür. Din temelli afet algısının insanların psikolojik olgunlaşmalarına katkı sağladığı göz önüne alındığında, afet sonrası psikolojik destek hizmetlerinin insanların inanç sistemlerine duyarlı biçimde yapılandırılması önem arz etmektedir. Psikososyal müdahalelerde insanların dini değerlerini göz ardı etmeyen, anlam merkezli yaklaşımlar daha etkili sonuçlar doğurabilmektedir. Çalışmada cinsiyetin afetleri din temelli olarak algılamada anlamlı bir fark oluşturmadığı, ancak kadınların depremin psikolojik etkilerinden daha fazla etkilendiği bulgulanmıştır. Bu durum, afet sonrası kadınlara yönelik özel destek programlarının geliştirilmesini gerekli kılmaktadır. Cinsiyete duyarlı psikolojik destek yaklaşımlarının yaygınlaştırılması, afetlerin travmatik etkilerinin azaltılmasında önemli rol oynayabilmektedir. Afet bilinci kazandırma ve travma sonrası anlam arayışını destekleyici eğitimlerin her yaş grubunu kapsayacak şekilde planlanması yararlı olacaktır. Özellikle erken yaşta kişiye eleştirel düşünme, sorgulama, empati kurabilme etik değerleri öğrenme ve uygulama gibi pratiklerin kazandırılması önem arz etmektedir.^[34] Bunun yanı sıra din psikolojisi, psikoloji, psikiyatri, psikolojik danışmanlık ve rehberlik, afet yönetimi ve sosyoloji gibi disiplinlerin iş birliği içinde çalışması, afet sonrası insanların psikolojik iyi oluşlarını destekleyecek daha bütüncül modellerin ortaya çıkmasını sağlayacaktır. Bu tür disiplinler arası yaklaşımlar da afetlerin yalnızca fiziksel değil, aynı zamanda psikolojik ve manevi etkilerini de dikkate alan politikaların geliştirilmesine yönelik katkı sağlayacaktır. Toplumsal dayanışmayı ve manevi iyileşmeyi destekleyecek din temelli sosyal etkinliklerin teşvik edilmesi, insanların afet sonrasında yaşadığı yalnızlık ve çaresizlik duygularını hafifletici bir rol oynayacağından cami merkezli faaliyetler, manevi danışmanlık hizmetleri ve toplu ibadet ortamlarının bu süreçte destekleyici bir unsur olarak değerlendirilmesi yerinde olacaktır.

[30] Kenneth I. Pargament, *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice* (New York: The Guilford Press, 1997), 178; Yunus Emre Temiz, "6 Şubat Kahramanmaraş Depremlerini Yaşayan Üniversite Öğrencilerinde Deprem Korkusu, Dindarlık ve Umutsuzluk İlişkisi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27/1 (2025), 96; Saim Gündoğan, "Din Felsefesi Açısından Doğa ile Bütünleşmek: Doğa ve Ekolojik Bilincin Oluşumuna Dair Bir Deneme", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52 (Mayıs 2022), 18.

[31] M. Zeki Duman, *Sosyolojik Açıdan Deprem ve Din: Depremlerin Dini İnanç ve Davranışlar Üzerindeki Etkisi* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 279-280.

[32] Köse – Küçükcan, *Deprem ve Din*, 63-69.

[33] Abdülmelik İbrahimioğlu, "Sûfilerin Doğal Afetlerle İlgili Yorumları", *VI. Uluslararası Ekonomi, Siyaset ve Yönetim Sempozyumu (ISEPA 23): Ekonomik, Siyasal ve Toplumsal Boyutlarıyla Afetler*, ed. Seyfettin Aslan vd. (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, 2023), 294.

[34] Yusuf Tan, "Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli Okul Öncesi Programlarda Çocuklar İçin Felsefe (P4C)", *Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli: Çeşitli Perspektifler Açısından Bir Değerlendirme*, ed. Ayşegül Ayyıldız Asil (Ankara: Vizetek Yayıncılık, 2025), 76.

Kaynakça

- Aker, Tamer. "1999 Marmara Depremleri: Epidemiyolojik Bulgular ve Toplum Ruh Sağlığı Uygulamaları Üzerine Bir Gözden Geçirme". *Türk Psikiyatri Dergisi* 17/3 (2006), 204-212.
- Akın, Ahmet - Yalnız, Ahmet. "Yaşam Memnuniyeti Ölçeği Türkçe Formu: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *Electronic Journal of Social Sciences* 14/54 (2015), 95-102.
- Aksaç, Şeyma Nur – Aksaç, Ali. "Din Temelli Afet Algısı Üzerine Bir Araştırma". *Psikososyal Boyutlarıyla Afetler ve Din*. ed. İbrahim Çapcıoğlu, Fatih Çapcıoğlu ve Ramazan Çınar. s. 25-47. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 1. Basım, 2024.
- Aksoy, Şule - Kabasakal, Zekavet. "Afet Sonrası Durumlara Yönelik Hazırlanan Psikososyal Destek Uygulamalarının ve Çalışmalarının İncelenmesi". *İbad Sosyal Bilimler Dergisi* 15 (2023), 80-91. <https://doi.org/10.21733/ibad.1272044>
- Altun, Fatih. "Afetlerin Ekonomik ve Sosyal Etkileri: Türkiye Örneği Üzerinden Bir Değerlendirme". *Türkiye Sosyal Çalışma Dergisi* 2/1 (2018), 1-15.
- Ayten, Ali - Sağır, Zeynep. "Dindarlık, Dini Başa Çıkma ve Depresyon İlişkisi: Suriyeli Sığınmacılar Üzerine Bir Araştırma". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2014), 5-18. <https://doi.org/10.15370/muifd.86222>
- Ayten, Ali. *Empati ve Din: Türkiye’de Yardımlaşma ve Dindarlık Üzerine Psikososyal Bir Araştırma*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1. Basım, 2010.
- Başoğlu, Metin vd. "Traumatic Stress Responses in Earthquake Survivors in Turkey". *Journal of Traumatic Stress* 15/4 (2002), 269-276. <https://doi.org/10.1023/A:1016241826589>
- Cengiz, Serkan - Peker, Adem. "Deprem Sonrası Bireylerin Depresyon Düzeylerinin İncelenmesi". *TRT Akademi* 8/18 (2023), 652-668. <https://doi.org/10.37679/trta.1277689>
- Creswell, John. *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*. 5. Cilt. New York: Sage Publications, 5. Basım, 2018.
- Dizer, Duygu. *Sakarya İlindeki Liseli Ergenlerin 1999 Marmara Depremi Sonrası Travmayı Algılama, Sosyal Destek Sistemleri ve Umutsuzluk Belirtilerinin İncelenmesi*. İstanbul: Maltepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Duman, M. Zeki. *Sosyolojik Açıdan Deprem ve Din: Depremlerin Dini İnanç ve Davranışlar Üzerindeki Etkisi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1. Basım, 2016.
- Filiz, Mustafa vd., "Depreme Maruz Kalan Bireylerin Psikolojik Etkilerini Belirlemeye Yönelik Ölçek Geliştirme Çalışması", *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 33 (2023), 236-250. <https://doi.org/10.15182/diclesosbed.1263545>
- Fraenkel, Jack vd. *How to Design and Evaluate Research in Education*. 8. Cilt. New York: McGraw-Hill, 8. Basım, 2012.
- Galea, Sandro vd. "The Epidemiology of Post Traumatic Stress Disorder After Disasters". *Epidemiologic Reviews* 27 (2005), 78-91. DOI: 10.1093/epirev/mxi003
- Gümrükçüoğlu, Süleyman. "Din Eğitimi Açısından Doğal Afetlerle Başa Çıkma Temel Kur’ani Kavramlar". *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 16 (2023), 79-109. <https://doi.org/10.53112/tudear.1331610>
- Gündoğan, Saim. "Din Felsefesi Açısından Doğa ile Bütünleşmek: Doğa ve Ekolojik Bilincin Oluşumuna Dair Bir Deneme". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52 (Mayıs 2022), 9-32.
- Hair, Joseph vd. *Multivariate Data Analysis: Pearson New International Edition PDF eBook*. Harlow: Pearson Higher Ed, 1. Basım, 2013.

- İbrahimioğlu, Abdulmelik, "Sûfilerin Doğal Afetlerle İlgili Yorumları". *VI. Uluslararası Ekonomi, Siyaset ve Yönetim Sempozyumu (ISEPA 23): Ekonomik, Siyasal ve Toplumsal Boyutlarıyla Afetler*. ed. Seyfettin Aslan vd. 284-299. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, 2023.
- Kahraman, Sümeyye vd. "Afet Yönetim Döngüsündeki Ana Terimler". *Avrasya Terim Dergisi* 9/3 (2021), 7-14.
- Keskin Töre vd. "Asrın Felaketinde Gebe Olmak: Deprem Sonrası Travma Düzeyinin Gebelik Yakınlıkları ve Yaşam Kalitesi Üzerine Etkisi". *Sağlık Bilimlerinde Değer* 14/3 (2024), 388-395. <https://doi.org/10.33631/sabd.1396008>
- Köse, Ali – Talip Küçükcan. *Deprem ve Din: Marmara Depremi Üzerine Psikososyolojik Bir İnceleme*. İstanbul: Emre Yayınları, 1. Basım, 2006.
- Köse, Ali – Talip Küçükcan. *Doğal Afetler ve Din (Marmara Depremi Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir İnceleme)*. İstanbul: İsam, 1. Basım, 2000.
- Kula, Naci. "Deprem ve Dini Başa Çıkma". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2002), 234-255.
- Mertens, Donna. *Research and Evaluation in Education and Psychology: Integrating Diversity With Quantitative, Qualitative, and Mixed Methods*. 5. Cilt. Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 5. Basım, 2019.
- Oyanık, Mazhar - Cengiz, Ekrem. "Afet Bilinci ve Kader İlişkisi: Gümüşhane Örneği". *The Journal of International Scientific Research* 5 (2020), 87-101. <https://doi.org/10.23834/isrjournal.845823>
- Özdamar, Kazım. *Paket Programlar ile İstatistiksel Veri Analizi*. 5. Cilt. Eskişehir: Kaan Kitabevi, Genişletilmiş 5. Baskı, 2004.
- Pargament, Kenneth I. *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*. New York: The Guilford Press, 1. Basım, 1997.
- Patton, Michael Quinn. *Qualitative Research & Evaluation Methods: Integrating Theory and Practice*. 4. Cilt. Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 4. Basım, 2015.
- Tan, Yusuf. "Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli Okul Öncesi Programlarda Çocuklar İçin Felsefe (P4C)", *Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli: Çeşitli Perspektifler Açısından Bir Değerlendirme*, ed. Ayşegül Ayyıldız Asil. 61-79 Ankara: Vizetek Yayıncılık, 2025.
- Temiz, Yunus Emre. "6 Şubat Kahramanmaraş Depremlerini Yaşayan Üniversite Öğrencilerinde Deprem Korkusu, Dindarlık ve Umutsuzluk İlişkisi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27/1 (2025), 92-111. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.1643256>
- Tercan, Bahadır. "Bireylerin Afet Risk Algısının Çeşitli Değişkenler Açısından Değerlendirilmesi". *Gümüşhane Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi* 12/3 (2023), 1279-1287. <https://doi.org/10.37989/gumussagbil.1180447>
- Yanık, Derya - Ediz, Çiçek. "Hemşirelik Öğrencilerinin Psikolojik İlk Yardım Uygulama Öz Yeterlilik Düzeyleri ve Mental İyi Oluşlarının Belirlenmesi: Çok Merkezli Tanımlayıcı Bir Çalışma". *Gümüşhane Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi* 13/1 (2024), 193-202. <https://doi.org/10.37989/gumussagbil.1275515>
- Yapıcı, Asım. *Ruh Sağlığı ve Din: Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık*. Adana: Karahan Kitabevi, 1. Basım, 2007.
- Yorulmaz, Deniz Sümeyye - Karadeniz, Havva. "Afetlerin Mental Sağlığa Etkileri". *Doğal Afetler ve Çevre Dergisi* 7/2 (2021), 392-398. <https://doi.org/10.21324/dacd.786048>



Sosyal Hizmetler Aracılığıyla Toplumsal Dayanışmayı Güçlendiren Mekânlardan Biri Olarak Cemevleri

Fevzi Rençber

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

Prof. Dr., Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm
Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Şırnak, Türkiye

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

fevzirencber@gmail.com

Osman Bilen

<https://orcid.org/0000-0002-0128-5402>

Dr, Milli Eğitim Bakanlığı, Öğretmen,
Sosyolog, Şırnak, Türkiye

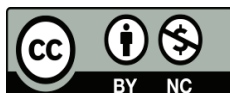
<https://ror.org/00jga9g46>

osmanbilen371@gmail.com

Atıf Bilgisi:	Rençber, Fevzi- Bilen, Osman. "Sosyal Hizmetler Aracılığıyla Toplumsal Dayanışmayı Güçlendiren Mekânlardan Biri Olarak Cemevleri". <i>İslami İlimler Dergisi</i> 41 (Kasım 2025), 449-459. https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1733055 .	
Makale Türü:	Araştırma Makalesi	
Etik Beyan:	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.	
Etik Kurul İzni:	Araştırma için herhangi bir etik onay veya bilgilendirilmiş onam gerekmemektedir.	
Geliş Tarihi:	02 Temmuz 2025	
Kabul Tarihi:	05 Kasım 2025	
Yayın Tarihi:	30 Kasım 2025	
Hakem Sayısı:	Bir İç Hakem – En Az İki Dış Hakem	
Değerlendirme:	Çift Taraflı Kör Hakemlik	
Benzerlik Taraması:	Yapıldı - intihal.net	
Çıkar Çatışması:	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.	
Finansman:	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.	
Etik Bildirim:	dergiislamiilimler@gmail.com	
Yazar Katkıları:	Çalışmanın Tasarlanması	Yazar-1 (%60) - Yazar-2 (%40)
	Veri Toplanması	Yazar-1 (%60) - Yazar-2 (%40)
	Veri Analizi	Yazar-1 (%60) - Yazar-2 (%40)
	Makalenin Yazımı	Yazar-1 (%60) - Yazar-2 (%40)
	Makale Gönderimi ve Revizyonu	Yazar-1 (%60) - Yazar-2 (%40)
Lisans:	CC BY-NC 4.0	

Öz: Sosyal hizmetler, toplumsal yardımlaşma ve dayanışma kültürünü güçlendiren önemli kurumsal yapılar olarak, her millet ve kültürde farklı şekillerde tezahür etmektedir. Müslüman toplumlarda ise bu hizmetlerin kendine özgü biçimleri ortaya çıkmıştır. İslâm dini, sosyal hizmetlerin temel değerleri arasında yer aldığını en açık şekilde göstermektedir. Nitekim İslâm medeniyeti, tarih boyunca sadece ibadet ve ahlak prensiplerini değil, aynı zamanda toplumun maddi ve manevi zor durumda olan kesimlerine yönelik bir duyarlılık ve yardımlaşma anlayışını da ön plana çıkarmıştır. Kur'an-ı Kerim'de yer alan birçok ayet, komşuluk haklarından yoksullara yardım etmeye, yetimlerin ve öksüzlerin haklarını gözetmeye kadar geniş bir sosyal sorumluluk yelpazesini kapsamaktadır. Bu bağlamda sosyal hizmetler, toplumda maddi ve manevi ihtiyaçları karşılayamayan grupların desteklenmesini amaçlayan bir alan olarak tanımlanabilir. Peygamber Efendimiz (sav), hayatı boyunca bu değerleri somut bir şekilde yaşamakta, bizlere bu mirası bırakmakta ve Müslümanları sosyal adalet ile yardımlaşmaya teşvik etmektedir. Sosyal hizmetlerin tarihi, günümüzdeki durumu ve geleceği, sadece akademik bir tartışma değil, aynı zamanda toplumsal bir sorumluluk olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışmanın amacı, cemevi örneğinde sosyal hizmetlerin kökenini, İslâm medeniyetindeki yerini ve modern dünyadaki önemini kapsayacak şekilde ele alarak bu alandaki değerleri daha iyi anlamaya çalışmak olacaktır. Çalışmamızda günümüzde cem erkânının icra edildiği mekân olan cemevlerinin sosyal hizmetler bağlamındaki işleyişi tartışılmıştır. Anadolu ve coğrafyasında yer alan cemevleri, Alevi geleneğinin önemli bir parçası olan cem ayinlerinin gerçekleştirildiği mekânlardır. Bu mekânlar, sosyal yardımlaşma, dayanışma, eğitim, kültürel faaliyetler ve basın-yayın hizmetleri gibi çeşitli alanlarda hizmet sunmaktadır. Bu çalışmada, cemevlerinin sunduğu hizmetlerin, Alevî ve Bektaşî toplulukların ihtiyaçlarını karşıladığı sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Alevilik, Cemevi, Sosyal Hizmetler, Toplumsal Dayanışma, Sosyal Yardımlaşma.



Cemevis as One of the Places Strengthening Social Solidarity through Social Services

Fevzi Rençber

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

Prof. Dr., Sırnak University, Faculty of Theology,
Department of History of Islamic Sects, Şırnak, Türkiye
<https://ror.org/01fcvk23>
fevzirencber@gmail.com

Osman Bilen

<https://orcid.org/0000-0002-0128-5402>

Dr., Ministry of National Education, Teacher,
Sociologist, Şırnak, Türkiye
<https://ror.org/00jga9g46>
osmanbilen371@gmail.com

Citation:	Rençber, Fevzi- Bilen, Osman. "Cemevis as One of the Places Strengthening Social Solidarity through Social Services". <i>İslami İlimler Dergisi</i> 41 (November 2025), 449-459. https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1733055 .	
Article Type:	Research Article	
Ethical Statement	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited.	
Ethics committee approval:	The research does not need any ethical approvals or informed consent.	
Date of submission:	02 July 2025	
Date of acceptance:	05 November 2025	
Date of publication:	30 November 2025	
Reviewers:	One Internal & At Least Two External Reviewers	
Review:	Double-blind	
Plagiarism checks:	Yes - intihal.net	
Conflicts of Interest:	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest	
Grant Support:	No funds, grants, or other support was received.	
Complaints:	dergiislamiilimler@gmail.com	
Author Contributions:	Conceiving the Study	Author-1 (%60) - Author-2 (%40)
	Data Collection	Author-1 (%60) - Author-2 (%40)
	Data Analysis	Author-1 (%60) - Author-2 (%40)
	Writingup	Author-1 (%60) - Author-2 (%40)
	Submission and Revision	Author-1 (%60) - Author-2 (%40)
License:	CC BY-NC 4.0	

Abstract: Social services, as significant institutional structures that strengthen the culture of social solidarity and mutual assistance, manifest themselves in diverse forms across different nations and cultures. In Muslim societies, however, these services have developed their own distinctive characteristics. Islam explicitly presents social services as one of its core moral and social values. Indeed, throughout history, Islamic civilization has emphasized not only the principles of worship and morality but also a profound sense of compassion and solidarity toward the materially and spiritually disadvantaged segments of society. The Qur'an encompasses a wide range of verses that address social responsibility—from the rights of neighbors to the duty of assisting the poor and protecting the rights of orphans and the vulnerable. In this context, social services can be defined as a field aimed at supporting individuals and groups who are unable to meet their material or spiritual needs. The Prophet Muhammad (peace be upon him) embodied these values throughout his life, leaving behind a legacy that continues to inspire Muslims toward social justice and mutual aid. The history, present state, and future of social services thus represent not merely an academic subject of discussion but also a shared social responsibility. The aim of this study is to explore the origins of social services, their place within Islamic civilization, and their relevance in the modern world—specifically through the example of cemevis (Alevi community centers)—in order to better understand the underlying values of this field. In this study, the functioning of cemevis, the contemporary venues in which the cem ritual is performed, is examined within the context of social services. Situated across Anatolia and its surrounding regions, cemevis serve as vital institutions within the Alevi tradition, where communal rituals are conducted. These spaces also provide a variety of services in areas such as social assistance, solidarity, education, cultural activities, and media outreach. The findings of this study suggest that the services offered by cemevis effectively address the social and cultural needs of Alevi and Bektashi communities.

Key Words: Alevism, Cemevi, Social Services, Social Solidarity, Social Assistance.

Giriş

Hız. Peygamber'in önderliğinde şekillenen İslâm medeniyeti, yayıldığı Arap toplumunun cahiliye geleneğinden^[1] miras kalan bazı örf ve adetleri yalnızca ortadan kaldırmakla kalmamış, aynı zamanda daha sonra İslâm'ı benimseyen toplumlarda da benzer bir değişim ve dönüşümü gerçekleştirmiştir. Bu süreç, her yönüyle mükemmel bir İslâm toplumu ve medeniyeti inşa etme çabasıyla şekillenmiştir. İslâm medeniyetinin köklü tarihi, Müslüman topluluklar arasında önemli sosyal olguların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu olguların başında sosyal hizmetler gelmektedir.

Sosyal hizmetler, yardımlaşma ve dayanışma kültürünü güçlendiren önemli kurumsal yapılar olarak her millet ve kültürde farklı şekillerde tezahür etmektedir. Müslüman toplumlarda ise bu hizmetlerin kendine özgü biçimleri ortaya çıkmıştır. İslâm dini, sosyal hizmetlerin temel değerleri arasında yer aldığını en açık şekilde göstermektedir. Nitekim İslâm medeniyeti, tarih boyunca sadece ibadet ve ahlak prensiplerini değil, aynı zamanda toplumun dezavantajlı kesimlerine yönelik bir duyarlılık ve yardımlaşma anlayışını da ön plana çıkarmıştır.^[2]

Kur'an-ı Kerim'de yer alan birçok ayet, komşuluk haklarından yoksullara yardım etmeye, yetimlerin ve öksüzlerin haklarını gözetmeye kadar geniş bir sosyal sorumluluk yelpazesini kapsamaktadır. Bu bağlamda sosyal hizmetler, bu dezavantajlı grupların maddi ve manevi olarak desteklenmesini amaçlayan bir alan olarak tanımlanabilir. Peygamber Efendimiz (sav), hayatı boyunca bu değerleri somut bir şekilde yaşamakta, bizlere bu mirası bırakmakta ve Müslümanları sosyal adalet ile yardımlaşmaya teşvik etmektedir.^[3]

Tüm bu perspektiflerden hareketle, Hız. Peygamber'in ve İslâm medeniyetinin hem Müslümanlar hem de gayrimüslim bireyler arasında bir vakıf medeniyeti inşa ettiğini belirtmek önemlidir.^[4] Bu noktada, sosyal hizmetlerin tarihi, günümüzdeki durumu ve geleceği, sadece akademik bir tartışma değil, aynı zamanda toplumsal bir sorumluluk olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışmanın amacı, cemevi örnekleminde sosyal hizmetlerin kökenini, İslâm medeniyetindeki yerini ve modern dünyadaki önemini ele alarak bu alandaki değerleri daha iyi anlamaktır.

Çalışmamızda günümüzde cem erkânının icra edildiği mekân olan cemevlerinin^[5] sosyal hizmetler bağlamındaki işleyişi tartışılmıştır. Anadolu ve yakın coğrafyasında geçmişten günümüze tekke, zâviye, dergâh'tan^[6] cemevlerine Alevî gelenek mensupları için Türk-İslâm tasavvuf geleneğinin^[7] önemli bir unsuru olan cem erkânının icra edildiği mekânların sunduğu sosyal yardımlaşma, dayanışma, eğitsel, kültürel faaliyetler ve basın-yayın hizmetleri kapsamlı bir şekilde incelenecektir.^[8] Bu bağlamda, cemevlerinin toplumsal rolleri ve topluluk üzerindeki etkileri ele alınacaktır. Bu alanda daha önce benzer bir çalışmanın gerçekleştirilmemiş olması, çalışmamızın özgünlüğünü ve literatüre sağlayacağı katkıyı ön plana çıkarmaktadır.

[1] Cahiliye toplumun genel durumu için bakınız: Muzaffer Barlak, "İslâm İlim Tarihi İçinde Kelam Disiplininin Oluşum ve Gelişim Merhaleleri", *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi*, 14/2 (Eylül 2016), 482-485.

[2] Osman Bilen, *Kur'ânî değerler açısından Nihilizm Eleştirisi* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2021), 101-104.

[3] Hız. Peygamber'in hayatını ve örnekliğini hayatlarının pek çok noktasına aktaran Endülüs toplumunun siyer yazımına katkısının ele alındığı şu çalışmaya bk. Yakup Akyürek, *Siyer Edebiyatı: Endülüs* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2023).

[4] Ziya Kazıcı, *İslâmî ve Sosyal Açısından Vakıflar* (İstanbul: Maarif Yayınları, 1985), 81-82; Mehmet Bayyığıt, "Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışma Kurumu Olarak Vakıflar", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları* 11/11 (2001), 59-66.

[5] Cenksu Üçer, "Cemevi: Âdâb ve Erkânın İcrâ Edildiği Mekân", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 88 (2018), 59-78.

[6] Baki Öz, *Dünyada ve Türkiye'de Alevî-Bektaşî Dergâhları* (İstanbul: Can Yayınları, 2001), 13-330.

[7] Sayın Dalkıran, "Alevî Kimliği ve Anadolu Alevîliği Üzerine Bir Deneme", *Ekev Akademi Dergisi* 6/10 (2002), 95-117; Sönmez Kutlu, "Alevîliğin Dini Statüsü: Din, Mezhep, Tarikat, Heterodoksi, Ortodoksi veya Metadoksi", *İslâmiyât* 7/3 (2003), 31-54; Cenksu Üçer, "Tokat Örneğinden Hareketle Alevîlik Üzerine Bir Değerlendirme", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 34 (2005), 229-268; M. Saffet Sarıkaya, "Alevîlik-Bektaşîliğin Tasavvufi Boyutu Üzerine", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 82 (2017), 9-23.

[8] Ziya Kazıcı, "Osmanlılarda Tekkeler", *İslâm Medeniyeti Mecmuası* 5/4 (1982), 29-34; Mustafa Kara, *Din Hayatı Sanatı Açısından Tekkeler ve Zaviyeler* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999), 52-213; İrfan Gündüz, *Osmanlılarda Devlet/Tekke Münasebetleri* (İstanbul: Seha Yayınları, 1989), 14-115.

Cemevlerinde Sosyal Hizmetler: Dayanışmanın ve Desteklerin İnşası

İslâm medeniyetinin sosyal hizmetler anlayışı, günümüz koşullarına uyarlanarak önemli tezahürler üretmektedir. Bu bağlamda, Türkiye’de kurumsal olarak varlığını sürdüren cemevleri, Alevî ve Bektaşî geleneğinin ayrılmaz bir parçası olarak öne çıkmaktadır. Geçmişte dergâh, tekke ve zaviyelerde icra edilen cem erkânı, günümüzde cemevleri ve kültür merkezlerinde yeniden hayat bulmuş olup^[9] bu mekânlar toplumsal bağların güçlendirilmesine katkıda bulunmaktadır.

Cem erkânı, sosyal hizmetlerin önemi göz önünde bulundurulduğunda, İslâm medeniyetinin yardımlaşma ve dayanışma anlayışını en iyi şekilde yansıtan bir örnek olarak karşımıza çıkmaktadır.^[10] Bu erkân, sadece dini bir uygulama olmanın ötesinde, toplumsal dayanışma ve yardımlaşma ruhunu canlı tutan bir etkinlik olarak işlev görmektedir. Cemevleri, Alevî ve Bektaşî gelenek içerisinde zikredilen topluluklar için bir buluşma ve dayanışma mekânı haline gelmiş, burada gerçekleştirilen etkinlikler sayesinde bireyler arasında güçlü bir sosyal ağ oluşmuştur.

Cemevlerinde gerçekleştirilen sosyal hizmetler aracılığıyla ihtiyaç sahiplerine maddi ve manevi destek sunulurken, aynı zamanda kültürel ve eğitsel faaliyetlerle bireylerin kişisel gelişimlerine de katkı sağlanmaktadır. Bu bağlamda cemevleri, toplumsal dayanışmayı teşvik eden, bireylerin birbirlerine destek olmasını sağlayan ve topluluk bilincini güçlendiren önemli bir rol üstlenmektedir.^[11] Cemevleri, İslâm medeniyetinin sosyal hizmetler alanındaki en önemli örneklerinden biri olarak toplumsal yapıyı destekleyen ve güçlendiren birer merkez işlevi görmektedir.^[12]

Cem, birliğin ve beraberliğin adıdır.^[13] Cemevleri, barış, özgürlük, eşitlik, ibadet, sevgi, ikrar verme, yargılama ve karar verme gibi değerleri barındıran mekânlardır. Aynı zamanda, Hakk’a ibadet ve halka hizmet eden yerler olarak önemli bir rol üstlenirler. Hakk Muhammed Ali muhabbetlerinin yapıldığı, dirlik ve birliğin korunduğu, edeb ve erkânın öğretildiği bu mekânlar, güvenin ve sevginin hâkim olduğu, Hakk’a temenna edilen ve Hakk’ın tecelli ettiği alanlardır.

Kırklar Cem’inden günümüze kadar Alevî ve Bektaşî toplulukların erkânlarını icra ettiği yerler; dergâh, tekke ve zaviye olarak adlandırılırken, günümüzde bu işlevi üstlenen mekânlar “cemevi” olarak anılmaktadır.^[14] Cemevleri, bireylerin bir araya gelip hem ibadet hem de sosyal etkinlikler düzenleyebildiği ortamlardır. Bu mekânlar, Alevî ve Bektaşî kültür ve geleneklerini yaşatırken, aynı zamanda ihtiyaç sahiplerine destek olma, yardımlaşma ve dayanışma konusunda önemli hizmetler sunmaktadır.

Cemevleri, sadece dini bir anlam taşımakla kalmaz. Bu mekânlar aynı zamanda toplumsal ilişkilerin derinleşmesine, bireylerin ruhsal ve sosyal ihtiyaçlarının karşılanmasına katkıda bulunan önemli merkezlerdir. Burada gerçekleştirilen etkinlikler, topluluk üyeleri arasında dayanışma ruhunu pekiştirmekte Alevi ve Bektaşî kimliğini güçlendirmektedir. Dolayısıyla cemevleri, hem manevi hem de sosyal hizmetler açısından topluma önemli katkılar sağlamaktadır.^[15]

[9] Cenksu Üçer, *Tekke, Zâviye, Dergâh’tan Cemevi’ne, Alevî Nitelemeli Gruplarda Âdâb ve Erkânın İcra Edildiği Mekanlar* (Ankara: 2017), 113-149, 281-287.

[10] Alican Bulut, “Alevîlerin Gündelik Hayatlarını ve İnanç Dünyalarını Şekillendiren Ritüel: Cem.” *Journal of Alevîsm-Bektashism Studies* 27 (2023), 192-210.

[11] Erdal Yıldırım, “Cemevleri ve Cemevlerinin Dini ve Toplumsal Fonksiyonları”, *Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 12/2 (2012), 157-176.

[12] Cenksu Üçer, *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevîlik* (Ankara: Ankara Okulu, 2005), 355-366.

[13] Yıldırım, “Cemevleri ve Cemevlerinin Dini ve Toplumsal Fonksiyonları”, 157-176.

[14] Geniş bilgi için bkz. Fevzi Rençber, *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevîlikte Cem ve Cemevleri* (Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2018); 3-11; Üçer, “Cemevi”, 59, 71-72.

[15] Yıldırım, “Cemevleri ve Cemevlerinin Dini ve Toplumsal Fonksiyonları”, 157-176; Mehmet Ali Hacıgökmen, “Ahi Zaviyeleri - Cemevi Benzerliği Üzerine Bir Çalışma”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 78 (2016), 84-86; Üçer, *Tekke, Zâviye, Dergâh’tan Cemevi’ne*, 285-286.

1950 ve sonrasında yaşanan sanayileşme ve büyük şehirlere göç, Alevî ve Bektaşî topluluklar için önemli değişimlere yol açmış ve cemevlerinin günümüzdeki işlevlerini yeniden şekillendirmiştir.^[16] Bu süreç, cemevlerinin sosyal hizmetler alanındaki rolünü güçlendiren en önemli unsurlardan biri olmuştur. Büyük şehirlere göç eden bireyler, yeni yaşam koşullarında toplumsal bağlarını sürdürmek ve birbirlerine destek olmak amacıyla cemevlerini bir buluşma noktası olarak kullanmaktadır.

Cemevleri, bu bağlamda sadece âdâp ve erkânın icra edildiği mekânlar değil, aynı zamanda sosyal yardımlaşma ve dayanışma hizmetlerinin merkezi haline gelmiştir. Göç eden bireylerin ve ailelerin sosyal entegrasyonunu sağlamak, ihtiyaç duydukları maddi ve manevi desteği sunmak amacıyla çeşitli programlar ve etkinlikler düzenlenmektedir. Bu hizmetler, bireyler arasında güven ilişkisinin pekişmesine katkı sağlamaktadır.

Ayrıca cemevleri, toplumsal sorunlara duyarlılık göstererek, eğitim, sağlık ve kültürel faaliyetler gibi alanlarda da önemli hizmetler sunmaktadır. Böylece Alevî ve Bektaşî toplumu içinde bir dayanışma ağı oluşturmakta ve bireylerin sosyal yaşamlarını zenginleştirmektedir. Cemevlerinin sunduğu bu sosyal hizmetler, günümüzün karmaşık sosyal yapısında Alevî ve Bektaşî kimliğinin ve topluluk bilincinin korunmasına önemli katkılarda bulunmaktadır.^[17]

Sosyal yardımlaşmanın merkezindeki kurumlardan biri olan cemevleri, toplumsal dayanışma ve destek açısından önemli işlevler üstlenmektedir.^[18] Cemevleri bünyesinde bulunan yemekhaneler, haftanın belirli günlerinde ihtiyaç sahiplerine yönelik çeşitli yemek hizmetleri sunmaktadır. Bu hizmetler, fakirlere, düşkünlere ve yetimlere yönelik mevlit yemekleri, sünnet yemekleri, hayır yemekleri, lokmalar ve kırk yemekleri gibi özel organizasyonlarla gerçekleştirilmektedir.^[19]

Yemek dağıtımında herhangi bir ayrıma gidilmemesi, cemevlerinin temel değerleri arasında yer alan eşitlik ve adalet anlayışını pekiştirmektedir. Kırk yemekleri, lokmalar ve hayır yemekleri, cemevlerine gelen tüm insanlara açık bir şekilde sunulmakta, bu sayede topluluk içinde dayanışma ve birlik duygusu güçlendirilmektedir.

Ayrıca kurban ve adak kesmek isteyen vatandaşlar için cemevlerinin kesimhanelerinde kurbanlar kesilmekte ve bu etler, ihtiyaç sahiplerine adil bir şekilde dağıtılmaktadır.^[20] Bu uygulama, toplumsal yardımlaşmanın somut bir örneği olarak, cemevlerinin sosyal hizmetler alanındaki rolünü daha da belirgin hale getirmektedir. Böylece cemevleri, sadece âdâp ve erkânın icra edildiği yerler değil, aynı zamanda toplumsal yardımlaşmanın ve dayanışmanın güçlü merkezleri haline gelmektedir.

Cemevleri, maddi imkânları yetersiz olan gençlere evlilik sürecinde destek sunarak önemli bir toplumsal rolü üstlenmektedir. Ramazan aylarında, camilerde helva dağıtımı yapılmakta ve cemevlerinde iftar yemekleri düzenlenmektedir. Bu etkinlikler, topluluk üyeleri arasında yardımlaşma ve dayanışma duygusunu güçlendirmektedir.^[21]

Ayrıca cemevleri bünyesinde bulunan gasilhane ve morg, cenaze hizmetlerini ücretsiz olarak sunmakta, bu sayede yas dönemindeki bireylere önemli bir destek sağlamaktadır. Bazı cemevlerinde il dışından gelen misafirlerin konaklayabileceği misafirhaneler de bulunmakta, böylece misafirperverlik geleneği yaşatılmaktadır.^[22]

[16] Yılmaz Arı, *Değişim Sürecinde Alevîlikte Dini Otorite, Adıyaman Dedeleri Örneği*, (Ankara: Berikan Yayınevi, 2020).

[17] Geniş bilgi için bkz. Subaşı, Necdet Alevî Modernleşmesi: Sırrı Faş Eylemek. Ankara: Kitabiyat, 2005.

[18] Hamit Aktürk, "Cemevlerinin Sosyal Sermayeyi Artırıcı ve Rehabilit Edici Fonksiyonları", *Turkish Studies (Elektro-nik)* (2017), 65-86.

[19] Yılmaz Arı, *Değişim Sürecinde Alevîlikte Dini Otorite, Adıyaman Dedeleri Örneği*, (Ankara: Berikan Yayınevi, 2020)

[20] Zeki Uyanık - Arif Kala. "Ardahan İli Alevîlerinde Kendini Tanımlama, İbadet ve Öteki Algısı." *Journal of Academic Studies* 14/52 (2012), 109-144.

[21] Yıldırım, "Cemevleri ve Cemevlerinin Dini ve Toplumsal Fonksiyonları", 160-176.

[22] Yıldırım, "Cemevleri ve Cemevlerinin Dini ve Toplumsal Fonksiyonları", 167-170; Fevzi Rençber, "Alevî Geleneğinde Cemevinin Tarihîsel Kökeni", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/3 (2012), 78-83; Üçer, "Cemevi", 76. Avrupa'daki

Cemevlerinin çay bahçelerinde kına gecesi gibi kutlamaların yapılması, toplumsal etkinliklerin bir parçası haline gelmiş, insanların bir araya gelerek sosyal bağlarını güçlendirmelerine olanak tanımıştır. Bu tür etkinlikler, toplumun sosyal destek sistemlerini fonksiyonel bir konuma getirdiğini göstermektedir. Cemevleri, sadece dini bir merkez olmanın ötesinde, bireylerin sosyal ihtiyaçlarını karşılayan önemli mekânlar olarak işlev görmektedir.^[23]

Toplumsal sağaltım, bireylerin kendilerini yeniden yapılandırmaları için kritik bir öneme sahiptir. Cemevleri, bu bağlamda çeşitli kurs ve eğitim programları sunarak bireylerin gelişimine katkıda bulunmaktadır. Semah, bağlama, tiyatro, diksiyon gibi sanat kursların yanı sıra, ilk, orta, lise ve üniversite hazırlık dersleri ile İngilizce, Almanca, Arapça, Osmanlıca gibi dil kursları da verilmektedir.^[24]

Cemevlerinde bulunan kütüphaneler, her yaşta insanın faydalanabileceği zengin bir kaynak sunmakta; kütüphane kataloglarındaki kitaplar ödünç alınarak okunmaktadır. Özellikle kadın talipler için el işleri, nakış-dikiş gibi kurslar için alt yapı çalışmaları yapılmakta ve eğitsel slâyetler hazırlanarak aile bireylerine rehberlik hizmetleri sunulmaktadır. Bu sayede, bireyler topluma kazandırılmakta ve yaşam becerileri geliştirilmesi hedeflenmektedir.^[25]

Çocuk eğitimi ile ilgili anne ve anne adaylarına yönelik bilgilendirme toplantıları da düzenlenmekte, bu etkinlikler ailelerin eğitim süreçlerine katkı sağlamaktadır. Cemevi yöneticilerinin teşebbüsleri doğrultusunda, uzman hekimler tarafından sağlık taramaları ve sağlık alanında rehberlik hizmetleri sunulmakta; kadınların sağlık konusunda bilgi sahibi olmaları amacıyla toplantılar düzenlenmektedir.^[26]

Bütün bu danışmanlık ve eğitimler, bireyleri hayata hazırlamak ve onların yaşam kalitesini artırmak adına önemli adımlar olarak öne çıkmaktadır. Cemevleri, sadece dini bir merkez değil, aynı zamanda bireylerin sosyal, kültürel ve sağlık ihtiyaçlarını karşılayan kapsamlı birer sosyal hizmet sunucusu konumundadır.^[27]

Cemevleri, maddi durumu iyi olmayan ailelere ve öğrencilere yönelik burs imkânları sunarak toplumsal dayanışmayı pekiştirmektedir. Bu bağlamda, erzak ve giysi dağıtımı gibi yardımlar da düzenlenmekte, ihtiyaç sahiplerinin yaşam standartlarını yükseltmek amacıyla çeşitli sosyal hizmetler sağlanmaktadır.

Ayrıca cemevlerinde birey ve iş geliştirme programları aracılığıyla büyükşehirlerde iş arayan, ancak ilgili kurumlara ulaşmakta zorluk yaşayan bireylere aracılık hizmetleri verilmektedir. Bu programlar, iş arayanlara rehberlik etmekte ve iş geliştirme projeleri hakkında bilgi sağlamakta, Alevî gelenek ile ilgili konferanslar, seminerler ve paneller düzenlenmektedir. Böylece, topluluk üyelerinin hem iş bulma süreçleri hem de kültürel bilgilenme açısından desteklenmesi amaçlanmaktadır.^[28]

Cemevlerinin bir diğer önemli unsuru ise genellikle mevcut olan bir dededir. Dede, resmi nikâhlarını yaptıran genç çiftlerin dini nikâhı gibi inanç hizmetlerini yerine getirmekte; ayrıca, gelen bireylerin dini sorularına cevap vererek^[29] bu konularda yardımcı olmaya çalışmaktadır.

benzer bir işlevi hakkında bkz. İlkey Şahin, "Ocakta Cemevine Yapısal Bir Dönüşüm: İngiltere Alevî Kültür Merkezi ve Cemevi", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 63 (2012), 44-45.

[23] Şaban Banaz, "Pir Sultan Abdal Derneği Tokat Şubesi'nin Kuruluşu, Faaliyetleri, Sorunları ve Beklentileri", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 17/1 (Haziran 2024), 18-22.

[24] Yıldırım, "Cemevleri ve Cemevlerinin Dini ve Toplumsal Fonksiyonları", 173.

[25] Rençber, "Alevî Geleneğinde Cemevinin Tarihsel Kökeni", 80.

[26] Rençber, "Alevî Geleneğinde Cemevinin Tarihsel Kökeni", 81-83.

[27] Banaz, "Pir Sultan Abdal Derneği Tokat Şubesi'nin Kuruluşu, Faaliyetleri, Sorunları ve Beklentileri", 19-21.

[28] Rençber, "Alevî Geleneğinde Cemevinin Tarihsel Kökeni", 78-80.

[29] Yılmaz Arı, "Ali Büyüksahin Dede ile Alevîlik ve Dinî Otorite Üzerine", *Journal of Social, Humanities and Administrative Sciences (JOSHAS)*, 7/38 (2022), 578-591.

Bu şekilde, cemevleri sadece sosyal destek sunmakla kalmayıp, aynı zamanda toplumsal ve dini kimliğin pekiştirilmesine de katkıda bulunmaktadır. Cemevleri, her yaştan bireyin destek bulabileceği, dayanışmanın ve yardımlaşmanın ön planda olduğu sosyal hizmet merkezleri olarak işlev görmektedir.^[30]

Cemevlerinde, çocuğunu sünnet ettirecek aileler, dedeye gelerek çocuklarının hayırlı bir evlat olması, ömrünün uzun ve rızkının geniş olması için dua ettirmektedir. Bu erkân, sadece dini bir uygulama olmanın ötesinde, ailelerin toplumsal ve kültürel değerlerini pekiştiren önemli bir gelenektir. Resmi nikâhlarını kıydıktan sonra genç çiftlerin dini nikâhları da dede tarafından dua edilerek icra edilmektedir; bu, topluluğun inanç sistemine ve sosyal yapısına dair önemli bir unsurdur.^[31]

Dede, cemevlerinin sadece ruhsal ve dini bir lideri değil, aynı zamanda toplumsal yaşamda da aktif bir rol üstlenen bir figürdür. İnancın psikolojik sağaltıma katkısı, toplumsal alandaki sosyal hizmetlerin nasıl dağıtıldığını gösteren önemli bir göstergedir. Dede, bireylerin ve ailelerin manevi destek arayışlarında yanlarında olarak cemevlerinin sosyal dayanışma işlevini güçlendirmekte ve topluluk üyeleri ile sürekli bir etkileşim içinde bulunmaktadır.

Bu şekilde, cemevleri, sosyal hizmetler sunan ve toplumsal bağları güçlendiren dinamik merkezler haline gelmektedir. Dedenin faaliyetleri, bireylerin dini inançlarıyla bağlantılı olarak sosyal destek bulmalarını sağlarken, yardımlaşma kültürünün gelişmesine de katkıda bulunmaktadır. Cemevleri, inanç ve kültürün birleştiği noktada, bireylerin ruhsal ve sosyal ihtiyaçlarına cevap veren önemli mekânlar olarak öne çıkmaktadır.

Maddi durumu iyi olmayan ailelerin çocuklarının sünnet edilmesi, cemevleri tarafından her yıl gerçekleştirilen anlamlı bir hizmettir. Bu sünnet şölenleri, her yıl farklı sanatçılarla birlikte şenlik havasında düzenlenerek bir bayram coşkusu yaratmaktadır. Kurulduğu günden bu yana cemevleri bu geleneği coşkulu bir şekilde sürdürmekte ve toplumsal dayanışmayı pekiştiren önemli bir etkinlik haline getirmektedir. Sünnet şölenlerinde tüm masraflar dernek tarafından karşılanmakta, bu sayede aileler üzerindeki maddi yük hafifletilmektedir.

Ayrıca cemevleri, Kızılay ile iş birliği yaparak düzenlenen kan bağışi kampanyalarıyla ihtiyaç sahibi insanlara kan ulaştırılmasına da katkıda bulunmaktadır. Bu tür kampanyalar, toplumsal yardımlaşma ve dayanışma kültürünü güçlendirirken, bireylerin hayata katılımını ve topluluk bilincini artırmaktadır. Cemevleri, yalnızca dini bir işlev yürütmekle kalmayıp, aynı zamanda sosyal hizmetler sunan önemli merkezler olarak da rol almaktadır. Bu yönüyle toplumsal işlevlerini güçlendirmektedirler. Bu tür etkinlikler, cemevlerinin rolünü genişleterek, toplumsal ihtiyaçların karşılanmasında aktif bir aktör olarak işlev görmelerini sağlamaktadır. Böylece, cemevleri, bireylerin yaşamlarında sadece manevi değil, aynı zamanda maddi ve sosyal açıdan da destek sunan önemli mekânlar haline gelmektedir.

Cemevleri yöneticileri, belirli resmi bayramlar ve dini günlerde birçok özel etkinlik düzenleyerek topluluk üyeleriyle bir araya gelmektedir. Her yıl 8 Mart Dünya Kadınlar Günü, Anneler Günü, 21 Mart Nevruz, 23 Nisan Ulusal Egemenlik ve Çocuk Bayramı, 29 Ekim Cumhuriyet Bayramı, 10 Kasım Atatürk'ü Anma Günü gibi önemli günler, cemevlerinde coşkuyla kutlanmaktadır. Bu etkinlikler, toplumun birlikteliğini pekiştiren ve kültürel değerleri yaşatan önemli fırsatlar sunmaktadır. Ayrıca, "Yeşili Sev, Doğayı Korum" sloganı etrafında çevre bilincini artırmaya yönelik çeşitli faaliyetler düzenlenmektedir. Özellikle İstanbul'da ormanlık alanların bakımı, temizliği, yangına karşı koruma ve ilaçlanması gibi çalışmalar, cemevi yöneticileri ve gönüllüleri tarafından

[30] Banaz, "Pir Sultan Abdal Derneği Tokat Şubesi'nin Kuruluşu, Faaliyetleri, Sorunları ve Beklentileri", 20-21.

[31] Banaz, "Pir Sultan Abdal Derneği Tokat Şubesi'nin Kuruluşu, Faaliyetleri, Sorunları ve Beklentileri", 10.

yürütülmektedir. Orman Bölge Müdürlüğü, sivil toplum örgütleri ve belediyelerle iş birliği içerisinde, koşu parkurları ve piknik alanları inşa edilmektedir. [32]

Bunlara ek olarak, ormanların geliştirilmesi, fidanlık ve seracılık kurslarının açılması gibi projelerle de çevre bilinci geliştirilmekte ve kursiyerlerin yetiştirilmesi için çeşitli eğitimler verilmektedir. Cemevi çalışanları, çevre ve orman hizmetlerinde gönüllü olarak yer alarak topluma katkıda bulunmakta, bu sayede hem çevre bilincini artırmakta hem de sosyal dayanışmayı güçlendirmektedir. Bu etkinlikler, cemevlerinin sadece dini ve kültürel bir merkez olmanın ötesinde, toplumun sosyal ve çevresel ihtiyaçlarına duyarlı, aktif birer aktör olarak işlev gördüğünü göstermektedir. Cemevleri, böylece hem bireylerin hem de toplumun gelişimine önemli katkılar sunmaktadır. [33]

Cemevleri, tarihi yerlerin ziyaretini teşvik ederek tarihi bilincin oluşturulmasına, Alevî ve Bektaşî geleneği ve kültürünün tanınmasına yönelik gezi ve turlar düzenlemektedir. Bu kapsamda, cemevi bünyesinde birçok etkinlik planlanmakta ve Hacı Bektaş Veli (ö. 669/1271) ile Abdal Musa gibi önemli şahsiyetlerin türbelerine geziler tertip edilmektedir. Bu geziler, katılımcılara hem manevi bir deneyim sunmakta hem de Alevî kültürünün derinliklerine inmelerini sağlamaktadır.

Yurt içinde düzenlenen toplu organizasyonlara cemevi ve talipler aktif olarak katılmakta, bu sayede topluluk üyeleri arasında dayanışma ve birlik duygusu pekiştirilmektedir. Ayrıca, cemevlerinde gençlere yönelik eğitsel, ahlaki ve inançsal rehberlik hizmetleri sunulmakta, gençlerin kişisel ve sosyal gelişimlerine katkıda bulunmaktadır. Bu tür etkinlikler, gençlerin tarihi ve kültürel mirasları tanımalarına yardımcı olurken, aynı zamanda Alevî ve Bektaşî inancının değerlerini anlamalarına da olanak tanımaktadır. Cemevleri, bireylerin ve toplulukların kültürel kimliklerini güçlendiren, sosyal dayanışmayı artıran ve eğitimsel fırsatlar sunan önemli merkezler olarak öne çıkmaktadır. Bu bağlamda, cemevleri, toplumsal birliğin ve kültürel zenginliğin korunmasında aktif bir rol üstlenmektedir. [34]

Afet dönemlerinde gerçekleştirilen sosyal hizmetler, afetzedelerin barınma, giyim ve özellikle beslenme ihtiyaçlarının güvenli ve etkili bir şekilde karşılanmasını hedeflemektedir. Bu bağlamda, cemevleri, değişen ve gelişen koşullara uyum sağlayarak önemli bir rol üstlenmektedir. Özellikle 6 Şubat 2023 depremi sonrasında, cemevleri büyük sosyal yardımlaşma ve dayanışma merkezleri olarak hizmet vermiştir.

Alevî ve Bektaşî taliplerin, cemevleri yöneticileri ile koordineli bir şekilde arama kurtarma faaliyetlerine gönüllü katılımları, topluluk üyelerinin dayanışma ruhunu ortaya koymaktadır. Yurt içi ve yurt dışında yaşayan Alevî bireylerin, maddi ve manevi yardımlarını deprem bölgesine ulaştırarak önemli bir eksikliği giderdiği gözlemlenmiştir. [35]

Bu tür yardımlar, cemevlerinin yalnızca dini bir merkez değil, aynı zamanda acil durumlarda toplumsal destek sağlayan, dayanışma kültürünü güçlendiren önemli aktörler olduğunu göstermektedir. Bu süreç, cemevlerinin toplumun her kesimine ulaşabilme yeteneklerini pekiştirirken, afetzedelerin ihtiyaçlarının karşılanmasında da kritik bir rol oynamaktadır. [36]

[32] Yılmaz Arı, "Sivil Toplum Kuruluşlarının Sosyo-Kültürel ve Dini Hayattaki Rolü", *Social Mentality And Researcher Thinkers Journal (SMART JOURNAL)*, 7(49) (2021), 2004-2013.

[33] Banaz, "Pir Sultan Abdal Derneği Tokat Şubesi'nin Kuruluşu, Faaliyetleri, Sorunları ve Beklentileri", 21.

[34] Banaz, "Pir Sultan Abdal Derneği Tokat Şubesi'nin Kuruluşu, Faaliyetleri, Sorunları ve Beklentileri", 22.

[35] Rençber, "Alevî Geleneğinde Cemevinin Tarihsel Kökeni", 79.

[36] Rençber, "Alevî Geleneğinde Cemevinin Tarihsel Kökeni", 78-83; Ahmet Taşgün, "Cem, Cemevi ve İşlevleri", *Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü*, ed. Ahmet Yaşar Ocak (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2009), 211-225.

Sonuç

Türk toplumunun yirminci yüzyılın ikinci yarısındaki iç göç olgusu, Alevî ve Bektaşî yurttaşlarımızın büyük kentlere göç etmesine neden olmuş ve bu zorlu süreçte Alevîlik, dayanışma ve yardımlaşma anlayışının belirleyici bir unsuru haline gelmiştir. Bu dönemde kurulan cemevleri, Alevî ve Bektaşî toplumu için sadece ibadet mekânları değil, aynı zamanda sosyal ve kültürel işlevler üstlenen önemli merkezler olarak öne çıkmıştır. Cemevleri, bu süreçteki değişen sosyal koşullara uyum sağlayarak, sosyal hizmet anlayışının yerleştiği önemli kurumlar haline gelmiştir.

Cemevleri, ayrıştırıcı değil, bütünleştirici bir hizmet anlayışı ile toplumun ihyasına yönelik faaliyetlerde bulunmaktadır. Aşevleri aracılığıyla fakirlere yemek dağıtımı, dar gelirli gençlere eğitim yardımları, çeşitli kurslar, cenaze hizmetleri ve sosyal etkinliklerle Alevî geleneğin yeni nesillere aktarılması gibi birçok sosyal hizmet sunulmaktadır. Ayrıca, sünnet merasimleri ve evlenme yardımları gibi faaliyetlerle de toplumsal dayanışmayı güçlendirmektedirler.

Cemevleri, düzenledikleri paneller, konferanslar, seminerler ve anma etkinlikleri ile Alevîlik geleneğine dair farkındalığı artırmakta; yayınladıkları kitaplar ve dergilerle de kültürel hizmetler sunmaktadır. Kütüphane ve okuma salonları ile bireylere eğitim ve bilgi edinme imkânı tanımaktadır.

Netice itibarıyla cemevleri, gerçekleştirdiği yardımlar, destekler ve sergilediği dayanışma ile sosyal hizmetin yaygınlaşmasında etkili birer kurum olarak ortaya çıkmaktadır. Alevî ve Bektaşî yurttaşlarımız için önemli sosyal, kültürel ve ekonomik dayanışma odağı olan cemevleri, toplumun her kesimine umut ve destek sunarak, bireylerin yaşam kalitelerini artırmakta ve toplumsal birliği pekiştirmektedir.

Kaynakça

- Aktürk, Hamit. "Cemevlerinin Sosyal Sermayeyi Artırıcı ve Rehabilit Edici Fonksiyonları." *Turkish Studies (Elektronik)* (2017), 65-86.
- Akyürek, Yakup. *Siyer Edebiyatı: Endülüs*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2023.
- Arı, Yılmaz. Değişim Sürecinde Alevîlikte Dini Otorite, Adıyaman Dedeleri Örneği. Ankara: Berikan Yayınevi, 2020.
- Arı, Yılmaz. "Ali Büyükşahin Dede İle Alevîlik ve Dinî Otorite Üzerine". *Journal of Social, Humanities and Administrative Sciences (JOSHAS)*, 7/38 (2021), 578-591. <http://dx.doi.org/10.31589/JOSHAS.578>
- Arı, Yılmaz. "Sivil Toplum Kuruluşlarının Sosyo-Kültürel ve Dini Hayattaki Rolü". *Social Mentality And Researcher Thinkers Journal (SMART JOURNAL)*, 7(49) (2021), 2004-2013. <http://dx.doi.org/10.31589/JOSHAS.578>
- Banaz, Şaban. "Pir Sultan Abdal Derneği Tokat Şubesi'nin Kuruluşu, Faaliyetleri, Sorunları ve Beklentileri". e Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi 17/1 (Haziran 2024), 3-31. <https://doi.org/10.18403/emakalat.1473934>
- Barlak, Muzaffer. "İslâm İlim Tarihi İçinde Kelam Disiplininin Oluşum ve Gelişim Merhaleleri". *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 14/2 (Eylül 2016), 480-508.
- Bayyığıt, Mehmet. "Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışma Kurumu Olarak Vakıflar". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları* 11/11 (2001), 59-66.
- Bulut, Alican. "Alevîlerin Gündelik Hayatlarını ve İnanç Dünyalarını Şekillendiren Ritüel: Cem." *Journal of Alevîsm-Bektashism Studies* 27 (2023), 192-210.
- Bilen, Osman. *Kur'ânî değerler açısından Nihilizm Eleştirisi*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2021.
- Dalkıran, Sayın. "Alevî Kimliği ve Anadolu Alevîliği Üzerine Bir Deneme". *Ekev Akademi Dergisi* 10 (2002), 95-117.
- Doğanay, Eraslan. *Anadolu'da Yaşayan Dergâhlar*. İstanbul: Can Yayınları, 2000.
- Gündüz, İrfan. *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri*. İstanbul: Seha Yayınları, 1989.
- Hacıgökmen, Mehmet Ali. "Ahi Zaviyeleri – Cemevi Benzerliği Üzerine Bir Çalışma". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 78 (2016), 81-90.
- Kara, Mustafa. *Din Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*. İstanbul: Dergah Yayınları, 1999.
- Kazıcı, Ziya. "Osmanlılarda Tekkeler". *İslâm Medeniyeti Mecmuası* 5/4 (1982), 29-34.
- Kazıcı, Ziya. *İslâmî ve Sosyal Açidan Vakıflar*. İstanbul: Maarif Yayınları, 1985.
- Öz, Baki. *Dünyada ve Türkiye'de Alevî-Bektaşî Dergâhları*. İstanbul: Can Yayınları, 2001.
- Rençber, Fevzi. "Alevî Geleneğinde Cemevinin Tarihsel Kökeni". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/3 (2012), 73-86.
- Rençber, Fevzi. *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevîlikte Cem ve Cem Evleri*. Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Sarıkaya, M. Saffet. "Alevîlik-Bektaşîliğin Tasavvufi Boyutu Üzerine". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 82 (2017), 9-23.
- Subaşı, Necdet. *Alevî Modernleşmesi: Sırrı Faş Eylemek*. Ankara: Kitabiyat, 2005.

- Şahin, İlkey. "Ocaktan Cemevine Yapısal Bir Dönüşüm: İngiltere Alevî Kültür Merkezi ve Cemevi". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 63 (2012), 39-58.
- Taşgın, Ahmet. "Cem, Cemevi ve İşlevleri". *Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü*. Ed. Ahmet Yaşar Ocak. 211-225. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2009.
- Uyanık, Zeki – Kala, Arif. "Ardahan İli Alevîlerinde Kendini Tanımlama, İbadet ve Öteki Algısı". *Journal of Academic Studies* 14/52 (2012), 109-144.
- Üçer, Cenksu. *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevîlik*. Ankara: Ankara Okulu, 2005.
- Üçer, Cenksu. "Tokat Örneğinden Hareketle Alevîlik Üzerine Bir Değerlendirme". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 34 (2005), 229-268.
- Üçer, Cenksu. *Tekke, Zâviye, Dergâh'tan Cemevi'ne, Alevî Nitelemeli Gruplarda Âdâb ve Erkânın İcra Edildiği Mekânlar*. Ankara: 2017.
- Üçer, Cenksu. "Cemevi: Âdâb ve Erkânın İcrâ Edildiği Mekan". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 88 (2018), 59-84.
- Yıldırım, Erdal. "Cemevleri ve Cemevlerinin Dini ve Toplumsal Fonksiyonları". *Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 12/2 (2012), 157-176.

