

DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

DERGİSİ

(Hakemli Dergi)

ISSN 1303-3344

Yılda İki Defa Çıkar

(HAZİRAN)

SAYI: LI YIL: 2020

İZMİR

Yayın Adı / Journal Name:

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of The Faculty of Divinity of Dokuz Eylül University

Yayın Sahibi / Owner of the Journal:

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına Prof. Dr. Osman BİLEN
On the behalf of The Faculty of Divinity of Dokuz Eylül University, Prof. Dr. Osman BİLEN

Yayın Kurulu / Editorial Board:

Prof. Dr. Osman BİLEN, Doç. Dr. Necdet ŞENGÜN, Doç. Dr. Tahsin KOÇYİĞİT, Doç. Dr. Mehmet AYDIN
Doç. Dr. Ahmet BAĞLIOĞLU, Dr. Öğr. Üyesi Hadi SOFUOĞLU, Arş. Gör. Bekir ESEN

Editör / Editor-In Chief

Prof. Dr. Osman BİLEN

Editör Yardımcısı ve Dizgi-Redaksiyon / Associate Editor and Redaction:

Dr. Öğr. Üyesi. Hadi SOFUOĞLU - Arş. Gör. Bekir ESEN

Sorumlu Müdür/ Director:

Ayhan GÖKDEMİR

Sayı Hakemleri / Advisory Board of This Issue:

Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN (Kocaeli Üniversitesi), Prof. Dr. Celil KIRAZ (Bursa Uludağ Üniversitesi), Prof. Dr. Fehullah TERKAN (Ankara Üniversitesi), Prof. Dr. Harun ÜRER (İzmir Katip Çelebi Üniversitesi), Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK (Bingöl Üniversitesi), Prof. Dr. İnci KUYULU ERSOY (Ege Üniversitesi), Prof. Dr. Mehmet Nesim DORU (Mardin Artuklu Üniversitesi), Prof. Dr. Mehmet Salih ARI (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi), Prof. Dr. Recep ÇİĞDEM (Harran Üniversitesi), Prof. Dr. Sedat BAYRAKAL (Uşak Üniversitesi), Prof. Dr. Şaban ÖZ (Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi), Prof. Dr. Yusuf DOĞAN (Sivas Cumhuriyet Üniversitesi), Doç. Dr. Ayhan AK (Ondokuz Mayıs Üniversitesi), Doç. Dr. Bekir Zakir ÇOBAN (Dokuz Eylül Üniversitesi), Doç. Dr. Ersel ÇAĞLITÜTÜNCİGİL (İzmir Katip Çelebi Üniversitesi), Doç. Dr. İsmail AYDIN (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi), Doç. Dr. Mehmet DİRİK (İzmir Katip Çelebi Üniversitesi), Doç. Dr. MUHAMMET YILMAZ (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi), Doç. Dr. Murat SULA (Trabzon Üniversitesi), Doç. Dr. Mustafa ŞENTÜRK (Trakya Üniversitesi), Doç. Dr. Osman BAYRAKTUTAN (Batman Üniversitesi), Doç. Dr. Sefer YAVUZ (Kocaeli Üniversitesi), Doç. Dr. Yunus Emre GÖRDÜK (Balıkesir Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Muhammet ERTOY (İzmir Katip Çelebi Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Şevket ÖZCAN (Kırıkkale Üniversitesi).

Yayının Türü / Journal Type and Period:

Yaygın Süreli – Ulusal Hakemli / National Refereed - Two Issues Per Year

Yayın Yılı ve Sayısı/ The Year and Number the Journal

Haziran 2020 / 51

Yayın Numarası / Edition Number :

ISSN : 1303-3344

Yayının İdare (Yönetim) Merkezi / Management:

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Adnan Süvari Mah. 108/2 Sk. No: 20 35140 Karabağlar/İZMİR

Tel No: +90 (232) 285 2932 **Faks No:** +90 (232) 224 1890 **E: Posta:** ilahiyat.dergi@deu.edu.tr

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/deuifd>, Sekreteryaya (Secretary): Ertan LEVENT (+90 232 2852932/200184)

Basım Yeri ve Adresi / Publishing Place and Address

Dokuz Eylül Üniversitesi Matbaası, DEÜ Tınaztepe Kampüsü / 35390 Buca/İZMİR

Basım Tarihi ve Adedi / Date and Number of Publication

15 Haziran 2020 / 300

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi sosyal ve insan bilimleri alanında hakemli bir dergidir. Başlı makalelerin bütün bilimsel sorumlulukları yazarlarına; dilsel sorumlulukları da dergi editörüne aittir. Ayrıca dergimiz ULAKBİM ve EBSCOhost veritabanları tarafından taranmaktadır.

Journal of Faculty of Divinity of Dokuz Eylül University is a refereed journal on social sciences and humanities. All scientific responsibilities of published articles belong to their authors. Linguistic responsibilities of them belong to editor. Journal of the Faculty of Divinity of Dokuz Eylül University is archived in databases of ULAKBİM and EBSCOhost.



© DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin bütün yayın hakları Dokuz Eylül Üniversitesi'ne aittir. Yazılı İzni alınmadan kısmen veya tamamen hiçbir yolla kopya edilemez, çoğaltılamaz ve dağıtılamaz.

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

Telif Makaleler/Research Articles

- Şenay ÖZGÜR YILDIZ & Halil İbrahim ERYILMAZ** 7-36
Manisa, Demirci Hacı Mehmed Ağa Camii Duvar Resimleri
The Wall Paintings of Hadji Mehmed Aga Mosque in Demirci, Manisa
- Hülya ALTUNYA** 37-68
Gazali'nin Batıni Delillere Yönelik Polemikleri
Ghazali's Polemics Against Batinites (Esoteric) Evidences
- Halil İbrahim ERYILMAZ & Şenay ÖZGÜR YILDIZ** 69-107
Manisa, Demirci'de Duvar Resimli İki Cami: Kışlak Eski Camii ve Ahatlar Camii
Wall Painted Two Mosques in Manisa, Demirci: Kislak Old Mosque and Ahatlar Mosque
- Seyfullah EFE & Hüseyin TOPAL** 109-136
Tûsî'nin Emâlî Adlı Eserinde Âyetler ve Kullanım Amaçları
Verses and Their Purposes of Use in al-Toosi's al-Amali
- Mustafa HAYTA** 137-174
Katar Aile Kanunu Boşanma Prosedürü Üzerine Fıkhî Bir Etüd
A Fiqhi Study on Divorce Procedure of Qatar Family Law
- Sabuhi SHAHAVATOV** 175-190
Sünnî-Şîî Tefsir Geleneğinde Hz. Peygamber'in Ümmîliği Üzerine
The Issue of the Illiteracy of Prophet in the Sunni-Shiite Tafsir Tradition
- Zeynel Abidin AYDIN** 191-213
Cuma Hutbelerinin Ardından Okunan Nahl Sûresinin 90. Âyetine Verilen Türkçe Anlamın Tefsirlerle Uyumu Meselesi
The Problem of the Compatibility of Turkish Translation of the Verse 90 of Sûrah an-Nahl which is Read After Friday Sermons with Tafsirs

Yakup GÖÇEMEN 215-248

Mısırlı Neo-Klasik Şair Veliyyüddin Yeken'in Eserlerinde Sultan II. Abdülhamid

Sultan Abdulhamid II in the Works of Egyptian Neo-Classical Poet Veliyyüddin Yeken

Israa M. EID 249-294

منهج عرض القراءات في كتاب معالم التنزيل، روايتي ورش وحفص في سورتي الكهف والإسراء أمودجًا

Collection and Direction of the Two Narrations Hafs and Warsh from the Book "Ma'alim al-Tanzil". (Surat al-Israa and Surat al-Kahf Examples)

Abdulkerim YALÇIN 295-317

Sözleşme Aracı Olarak Dinsel ve Dinsel Olmayan Yemin İfadelerine Sosyolojik Bakış

Sociological Overview of Religious and Non-Religious Oath Expressions as Contracting Means

Kitap Tanıtımı, Sempozyum Değerlendirmeleri ve Bilimsel Çeviriler / Review Articles, Book-Symposium Reviews and Scientific Translations

Necmettin Salih EKİZ 321-345

Yahudiliği Oryantalizmden Kurtarmak İçin İslam'ı Araç Olarak Kullanan Alman-Yahudi Araştırmaları

German Jewish Scholarship on Islam as a Tool for De-Orientalizing Judaism

TELİF MAKALELER

DEUİFD LI/ 2020, ss. 7-36.

MANİSA, DEMİRCİ HACI MEHMED AĞA CAMİİ DUVAR RESİMLERİ

Şenay ÖZGÜR YILDIZ*
Halil İbrahim ERYILMAZ**

ÖZ

Lale Devri'nden itibaren Avrupa mimarisinin barok ve rokoko üsluplarının ülkemize girmesiyle sanatımızda yenileşme süreci başlamıştır. Batılılaşma hareketleri ilk olarak saray ve çevresinde başlamış, zamanla Anadolu'nun pek çok yerinde özellikle camilerde kendini göstermiştir.

Osmanlı Devleti'nde Batılılaşma döneminde yaygınlaşan sanat dallarından biri de duvar resimleridir. 18. yüzyıldan itibaren Türk mimari süsleme sanatında görülmeye başlanan duvar resimleri sivil ve dini birçok yapıda karşımıza çıkmaktadır. Manisa ilinin Demirci ilçesi merkezinde bulunan Hacı Mehmed Ağa Camii'nin iç mekânları da yeni bir üslup anlayışını yansıtan duvar resimleriyle bezenmiştir. Deniz ve kır manzaraları ile manzara içerisine serpiştirilmiş çeşme, cami, ev, kale gibi mimari öğeler içeren kompozisyonlar ile natüremort resimleri seçilen konular arasındadır. Bu resimler Geç Dönem Anadolu Tasvir Sanatının konu ve üslup özelliklerini yansıtmaktadır.

Bu makaleyle de, Batılılaşma etkisiyle yaygınlaşan duvar resimlerine sahip Hacı Mehmed Ağa Camii'nin taşradaki diğer dini yapı örnekleriyle karşılaştırılması yapılarak, yapının benzer örnekler içindeki yeri ve Türk mimari süsleme tarihine kattığı anlam ve önemin ortaya konulması amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Manisa, Demirci, Hacı Mehmed Ağa Camii, Süsleme, Duvar Resmi.

* Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları A.B.D, ozgursesna@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9550-9982>.

** Dr. Öğr. Üyesi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı ve Sanatları A.B.D. e-posta: halilibrahim.eryilmaz@ikc.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5973-9972>.

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 28/03/2020

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 05/04/2020

THE WALL PAINTINGS OF HADJI MEHMED AGA MOSQUE IN DEMIRCI, MANISA

ABSTRACT

Since the Tulip Era, with the introduction of baroque and rococo styles of European architecture, the innovation in our art has started. Westernization movements first started in the palace and its surroundings, and in time it has shown itself in many parts of Anatolia, especially in mosques.

One of the branches of art that became widespread during the Westernization period in the Ottoman Empire is wall paintings. The wall paintings, which started to be seen in the Turkish architectural decoration art since the 18th century onwards, appear in many civil and religious buildings. The interior's spaces of Hadji Mehmed Aga Mosque, which is located in the center of Demirci district of Manisa province, are also decorated with wall paintings that reflect a new understanding of style. Sea and country landscapes, and compositions containing architectural elements such as fountains, mosques, houses and castles, and still life paintings are among the selected topics. These paintings reflect the subject and style features of the Late Anatolian Depiction Art.

The aim of this article is to compare Hadji Mehmed Aga Mosque, which has wall paintings that became widespread with the effect of Westernization, to other religious building examples in the provinces and to reveal the place of the buildings in among similar examples and the meaning and importance it added to the history of Turkish architectural decoration.

Keywords: Manisa, Demirci, Hadji Mehmed Aga Mosque, Decoration, Wall painting.

GİRİŞ

Osmanlı Devleti'nde 18. yüzyılın başlarından itibaren Batılılaşmaya yönelik bilinçli girişimler görülmeye başlanmıştır¹. İmar ve sanat faaliyetleri de Batılılaşma siyasetine ayak uydurmuş, özellikle Lale Devri'nden itibaren Batı üslubunda eserler yapılagelmiştir². Osmanlı Devleti'nde Batılılaşma döneminde yaygınlaşan sanat dallarından biri de duvar resimleridir³.

¹ Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. Boğaç Babür Turna (Ankara: Arkadaş Yayınları, 2017), 64.

² Afife Batur, "Batılılaşma Döneminde Osmanlı Mimarlığı", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1985), 4/1038-1039.

³ Cahide Keskiner, *Minyatürler Kitabı* (İstanbul: Seçil Ofset, 2008), 9.

Duvar resminin kökeni Orta Asya'ya uzanmaktadır. Bu süsleme şekli Uygur sanatı ile başlamış ve Osmanlı sanatı ile önem kazanmıştır. Türk resim tarihinde resim sanatının açık bir şekilde Türk karakterini alması Uygurlularla başlamaktadır⁴.

Türk resim geleneği Abbasiler döneminde de devam etmiş, Türk sanatçılarının etkisiyle Türkistan ve İran'da resim sanatı oldukça ilerleme kaydetmiştir. 836 yılında inşa edilen Samarra'da Türkistan'dan getirilen ressamlar tarafından yapılmış boyalı duvar resimleri görülmektedir. Bu resimlerde insan tasviri bolca kullanılmıştır⁵. Türklerde dini kitaplarda ise İslamiyet'in etkisiyle resim yer almamıştır⁶.

Gazneliler zamanında Gazneli Mahmud'un saray duvarlarında (yer alan) Türk resimlerinde önemli bir ilerleme görülmektedir. Timur Devrine geldiğimizde Türk resminin 14. Yüzyıldan itibaren Uygur ve Çin tesirin altında kaldığı görülmektedir⁷.

Türk resim tarihi açısından oldukça önemli olan resim albümlerinden (cönk) Topkapı Sarayında birkaç adet bulunmaktadır. Bunların 13-16. yüzyıllara ait olduğu ve İran'dan getirildiği kabul edilmektedir⁸.

Osmanlı resim sanatının bilinen en eski örnekleri 15. yüzyıldandır. Bu yüzyılın ortalarından itibaren Edirne'de üretildiği düşünülen resimli el yazma kitapları Fatih Döneminde çoğalmaya başlamıştır⁹. 1478-1481 yılları arasında İstanbul'da saray atölyesinde çalışan İtalyan ressam Constanzo da Ferrara'nın yaptığı Fatih portresi ile Nakkaşbaşı Sinan Beyin yaptığı Fatih'in portresi önemli Türk resim örneklerindedir¹⁰.

⁴ Celal Esad Arseven, *Türk Sanatı Tarihi Heykel ve Oyma* Cild 3, I. Fasikül, (İstanbul: Maarif Basımevi,1956), 61.

⁵ Arseven, *Türk Sanatı Tarihi Heykel ve Oyma*, 71,73.

⁶ Şenay Özgür Yıldız, "İslamda Tasvir Problemi Çerçevesinde İkonoklazm ve Anikonizm", *Prof. Dr. Hakkı Önkal'a Armağan*, ed. Şenay Özgür Yıldız, 205-218. (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 2013): 205-218.

⁷ Arseven, *Türk Sanatı Tarihi Heykel ve Oyma*, 74

⁸ Arseven, *Türk Sanatı Tarihi Heykel ve Oyma*, 77.

⁹ Serpil Bağcı - Filiz Çağman - Günsel Renda - Zeren Tanındı, *Osmanlı Resim Sanatı* (İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2006), 22.

¹⁰ Filiz Çağman - Zeren Tanındı, *Topkapı Sarayı Müzesi İslam Minyatürleri*, (İstanbul: Tercüman Sanat ve Kültür Yayınları I, 1979), 53-54.

Bütün diğer alanlarda olduğu gibi Türk resim sanatı da Kanuni Sultan Süleyman Döneminde Klasik Döneme erişmiştir¹¹. Kanuni Sultan Süleyman Döneminin ünlü ressamı Matrakçı Nasuh'un Batı etkilerinin sezildiği "Beyân-ı Menâzil-i İrakeyn" adlı kitabında bir tür insansız manzara tasvirleri sayılabilecek Osmanlı manzara ressamlığı başlamıştır¹². Matrakçı Nasuh'un çizimlerinde perspektif ve gözleme dayalı gerçekçi mimari tasvirler belli belirsiz Batı etkisi gösterirler. Mimari tasvirlerde Batı tarzı gerçekçilik ve perspektif denemeleri II. Bayezid Döneminden beri yer almaktadır¹³.

Batılılaşma Döneminde yaygın olan Batının Barok ve Rokoko üslupları mimariyi ve bezemeyi de etkilemiştir. Bu etkilenme daha çok iç mekânlarda gerçekleşmiştir¹⁴. Nakşi ve Gazneli Mahmud gibi ustalarla Batı tarzı perspektife de ilgi artmış, ayrıntı ve renge daha fazla önem verilmiştir. Türk manzara ressamlığı tabiatı ve nesnelere daha gerçekçi bir şekilde ifadeye yönelmiştir. Bu süreç gelişimini devam ettirerek Lale Devri'ndeki resim ortamına öncülük etmiştir¹⁵.

Osmanlı minyatür sanatının son parlak dönemi 18. yüzyılın ilk yarısına rastlar. Osmanlı tarihinde Lale Devri olarak adlandırılan bu yıllarda Sultan III. Ahmed'in himayesinde saray atölyelerinde minyatürlü yazmalar ve albüm resimleri hazırlanmıştır. Bu dönem resim üslubunun en önemli temsilcisi Levni adıyla tanınan Abdülcélil Çelebidir. Sanatkâr şahsiyeti ile bir ekol oluşturan Levni'nin en önemli resimleri Surnâme adlı eserde yer alır. Levni'yi takip eden yılların en ünlü sanatkârı, genellikle tek figür ve çiçek resimleriyle tanınan Abdullah Buhari'dir. Levni ve Abdullah Buhari'nin çalışmalarında Osmanlı minyatür sanatının geleneksel kurallarına bağlı kalınmasına rağmen, birçok detayda üçüncü boyut çalışmaları dikkati çeker¹⁶.

¹¹ Rüçhan Arık, *Batılılaşma Dönemi Anadolu Tasvir Sanatı* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1. Baskı, 1988), 3.

¹² Arık, *Batılılaşma Dönemi Anadolu Tasvir Sanatı*, 4-5.

¹³ Arık, *Batılılaşma Dönemi Anadolu Tasvir Sanatı*, 7.

¹⁴ Günsel Renda, *Batılılaşma Dönemi Türk Resim Sanatı 1700-1850*, 77.

¹⁵ Arık, *Batılılaşma Dönemi Anadolu Tasvir Sanatı*, 8-9.

¹⁶ Çağman - Tanındı, *Topkapı Sarayı Müzesi İslam Minyatürleri*, 65.

Bu devirde batılılaşmanın etkisiyle saray ve köşklerin duvarlarını üç boyutlu ve natüralist tarzda resimler süslemiştir¹⁷. III. Ahmet'in Yemiş Odası duvarlarını süsleyen çiçekler, saksılar ve meyve sepetlerinden oluşan bezemeler dönemin süsleme programını göstermektedir¹⁸. Geleneksel kalemişinin çok sevilen bu motiflerinin bu dönemde daha hacimli nakşedildikleri dikkati çekmektedir¹⁹. 18. yüzyılda resimlerde belirgin bir şekilde görülen perspektif denemeleri ve farklı tonlarda renk kullanımı Batı tarzının hâkim olduğu başlıca üslup gelişmelerindendir²⁰.

18. yüzyılın ortalarında İstanbul'da ve Anadolu'da mimari süslemeye yeni bir tür olarak manzara resimleri katılmıştır. Bu resimler süslü kartuşların, kıvrımlı palmetlerin, akant yapraklarının ve korent başlıklı sütuncukların arasında yer aldığı gibi oldukça sade çerçeve veya nişler içerisinde de dikkati çekmektedir. Kısa sürede manzara resimleri bir duvar süslemesi olarak benimsenmiş, evlerin duvarlarını manzara resimleriyle süslemek moda haline gelmiştir²¹.

18. yüzyılın sonlarına doğru Türk minyatüründe Batı etkileri artmıştır. 19. yüzyıla gelindiğinde Avrupa'da çok sayıda yapılmaya başlanan Manzara resimleri, Batılılaşma hareketlerine paralel olarak Türk toplumu tarafından da kendi anlayışına göre yorumlanmıştır. Bunun neticesinde minyatürün yerini yağlı boya resim tarzı almıştır²². Bundan sonra bazı minyatür örnekleri duvar resimlerini andıran tablolar olarak görülmeye başlanmıştır²³. Bu tür duvar resimlerine önce başkent İstanbul saray çevresinde rastlanmış daha sonra İstanbul dışında taşrada da pek çok yerde yaygınlaşmıştır²⁴. Bu dönemin yapılarını süsleyen duvar resimleri, daha çok yağlı boya ile yapılan resimlerdir²⁵. Bu resimler kitap resminden Batılı

¹⁷ Arık, *Batılılaşma Dönemi Anadolu Tasvir Sanatı*, 23.

¹⁸ Renda, *Batılılaşma Dönemi Türk Resim Sanatı 1700-1850*, 77.

¹⁹ Pelin Şahin Tekinalp, "Batılılaşma Dönemi Duvar Resimleri", *Türkler Ansiklopedisi* (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2004): 115/440-447.

²⁰ Arık, *Batılılaşma Dönemi Anadolu Tasvir Sanatı*, 21.

²¹ Renda, *Batılılaşma Dönemi Türk Resim Sanatı 1700-1850*, 23, 78.

²² Arık, *Batılılaşma Dönemi Anadolu Tasvir Sanatı*, 11-16; Keskiner, *Minyatürler Kitabı*, 9.

²³ Arık, *Batılılaşma Dönemi Anadolu Tasvir Sanatı*, 22.

²⁴ Bağcı – Çağman – Renda - Tanındı, *Osmanlı Resim Sanatı*, 298.

²⁵ Erol Kılıç, "Teknik Ve Üslup Bakımından 1930'lara Kadar Türk Resminde Manzara", *Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi* 21 (2008), 129.

anlamda resim sanatına geçişin önemli bir aşamasını oluşturmuştur²⁶. Bu manzara resimleri somut yerlerin resmi olduğu gibi hayali yerlerin manzaraları da olabilmektedir²⁷.

Barok, Rokoko gibi Batı üsluplarının mimari süsleme biçimleri Türk mimarisinde ilk olarak camilerde uygulanmıştır. Batılı üslupların camilerde sivil yapılar kadar zengin bir şekilde uygulanmasına rağmen İstanbul camilerinde figürsüz dahi olsa manzara resimlerine cesaret edilememiştir²⁸. Anadolu'daki camilerde ise daha farklı bir tutum söz konusudur. Anadolu'da birçok camide duvar resimleri yer almaktadır. Bu dönem taşrasında da özellikle ayan ve eşraftan banilerin etkisiyle duvar resimlerinin aynı hızla üretildiği anlaşılmaktadır²⁹, Soma³⁰, Aydın³¹, Merzifon³², Çanakkale, Yozgat, Kayseri, gibi farklı bölgelerde çok sayıda duvar resmi örneği yer almaktadır. XVIII. yüzyıl örneklerinde olduğu gibi, duvar resimlerinin bir kısmı başkent örnekleriyle benzer özellikler gösterirken bir kısmı da yerel ustalar tarafından, yeni teknik ve anlayışın kişisel beğeni ve isteklere göre uyarlanmasıyla yapılmıştır³³.

Anadolu'daki birçok camide duvarları manzara resimleri süslemektedir. Çalışmamızın konusu olan Demirci Hacı Mehmed Ağa Camii de yerel ustalar tarafından resmedilmiş duvar resimlerinin ilginç örneklerini sergileyen yapılardan biridir.

²⁶ Bağcı - Çağman - Renda- Tanındı, Osmanlı Resim Sanatı, 298.

²⁷ Arık, *Batılılaşma Dönemi Anadolu Tasvir Sanatı*, 25.

²⁸ Arık, *Batılılaşma Dönemi Anadolu Tasvir Sanatı*, 25

²⁹ Tekinalp, "Batılılaşma Dönemi Duvar Resimleri", 15/440-447; İnci Kuyulu, "Bademli Kılıczade Mehmet Ağa Camii (Ödemiş/İzmir)", *Vakıflar Dergisi XXIV* (1994), 147.

³⁰ İnci Kuyulu, "Geç Dönem Anadolu Tasvir Sanatından Yeni Bir Örnek: Soma Damgacı Camii", *Arkeoloji ve Sanat Tarihi Dergisi* 4 (1988), 67-68.

³¹ Osman Ülkü, "Osmanlı Mimarisinde Manzara Resimleri Süslemeciliği Bağlamında Koçarlı-Cincin Köyü Cihanoğlu Hacı Abdülaziz Efendi Camii Duvar Süslemelerinin Değerlendirilmesi", *Sanat Tarihi Dergisi* 25/2 (2016), 278-290.

³² Baha Tanman, "Merzifon Kara Mustafa Paşa Camii Şadırvanı'nın Kubbesinde Zileli Emin'in Yarattığı Osmanlı Dünyası ve Bu Dünyaya Yansıyan Kişiliği", *Sanat Tarihinde İkonografik Araştırmalar-Güner İnal'a Armağan* (Ankara: 1993), 491-522.

³³ Tekinalp, "Batılılaşma Dönemi Duvar Resimleri", 15/440-447.

HACI MEHMED AĞA CAMİİ³⁴:

Manisa İli'nin Demirci İlçesi Hacı Hasan Mahallesi Tahtacıpınar Sokak'ta yer alan Hacı Mehmed Ağa Camii, harim giriş kapısının üst kısmına yerleştirilmiş, sülüs hatlı altı satırlık kitabesine göre H.1261/M.1845–1846 yılında Şehidoğullarından Hacı Mehmet Ağa tarafından yeniden inşa ettirilmiştir³⁵, (Resim: 7).

Siyah zemin üzerine sarı renkle kabartma olarak yazılan kitabenin Osmanlı Türkçesi ile yazılmış metni aşağıdaki gibidir:

ایدوب همت شهیدداد حاجی محمد اغا والا داد
 نه رعنا یانمشدی اقدم بوزیاجامعی انشاد
 سراسرصرکره یانمشدی سینۀ عاشق کی اقا
 نه دلکش یابلوب شمدی دل عارف کی اباد
 فزون ایت عمرنی یا رب بشاه انبیا عشقی
 ایکیوزالتمش برده جامع نه زیبا اولدی نوبیاد

Kitabenin transkripsiyonu şöyledir:

İdüp himmet Şehitzāde Hacı Muhammed³⁶ Ağa Vālā zād
 Ne r-nā yanmışdı aqdem bu zībā cāmi° inşād
 Ser-ā-ser soñra yanmışdı sīne-i °aşıq gibi ammā
 Ne dil-keş yapılup şimdi dil-i °arīf gibi ābād
 Füzün it °ömrünü Yā Rāb bişāh-ı Enbiyā °aşkı
 İki yüz altmış birde cāmi° ne zībā oldi nev-bünyād

Kitabenin günümüz Türkçesi ise aşağıdaki gibidir:

Gayret etti zatı yüce, Şehitoğlu Hacı Muhammed Ağa
 Bu güzel cami daha önce ne güzel yanmıştı
 Aşğın yüreği gibi baştanbaşa yanmıştı ama
 Ne cazibeli yapıldı şimdi arifin gönlü gibi mamur

³⁴ Yöre halkı tarafından Ağa Camii olarak bilinmektedir.

³⁵ Osmanlı Arşivi BOA, Muallim Cevdet Tasnifi Belgeleri, (C. EV.). No. 102, Gömlek No. 5072, Ertan Gökmen, *Tanzimat'tan II. Meşrutiyet'e Demirci Kazası* (İzmir: Demirci Belediyesi Kültür Yay. I, 2007), 134; M. Fatih Müderrisoğlu, *Türk Kültür Varlıkları Envanteri Manisa İlçeleri* 45, ed. Hakkı Acun (Ankara: T.T.K. Yayınları, 2013), 3.

³⁶ BOA, C. EV. No. 102, Gömlek No. 5072 nolu arşiv belgesinde şeddesiz olarak Mehmed (محمد) şeklinde geçmektedir.

Peygamberlerin şahı aşkına ömrünü uzun et Ya Rab
Cami iki yüz altmış birde yeniden çok güzel inşa edildi³⁷.

Caminin harim mekânı 7,16 x 8,34 m. ölçülerinde, kareye yakın dikdörtgen planlıdır. Harim ile birlikte kuzeyinde yer alan son cemaat yeri camiyi meydana getirmektedir. Örtü sistemi kırma çatıyla kapatılmış tekne tavan olan cami kâgir bir yapıdır. Yapının yığma taş strüktürlü duvarlarında taş ve tuğla; pencere alınlık ve hafifletme kemerlerinde ise tuğla kullanılmıştır. Caminin minaresi bulunmamaktadır (Plan 1), (Resim: 1).

Yapının bütün cephelerinde tek katlı bir düzenleme görülmektedir. Doğu ve batı cephelerde üçer adet, güney ve kuzey cephelerde ise ikişer adet düşey pencere açıklığı bulunmaktadır. Açıklıkların üst kısımlarında tuğla malzemeden, belirginleştirilmiş hafifletme kemerleri yer almaktadır. Bu hafifletme kemerleri cephelerde hareketlilik de sağlamaktadır. Caminin kuzeyindeki son cemaat yeri, önceleri altı adet ağaç dikme ile taşındığı anlaşılan, beş kemerli bir cephe düzenine sahiptir. Fistolu kemerler vasıtasıyla dışa açılan son cemaat mahalli bugün briket, ahşap kapı ve pencerelerle kapalı hâle getirilmiştir. Harime giriş kuzey cephedeki yuvarlak kemerli giriş açıklığı vasıtası ile sağlanmıştır (Resim: 2-6).

On adet pencere açıklığıyla harim oldukça aydınlıktır. Kible duvarının ortasında bir silme ile çerçevesiz mihrap nişi yer almaktadır. Niş duvar kalınlığını aşacak şekilde düzenlenmiştir. Mihrabın batı tarafında orijinal ahşap minber, güneydoğu köşesinde ise orijinal ahşap vaaz kürsüsü yer almaktadır. Kible duvarı boyunca ayrıca ahşaptan yapılmış dar bir seki bulunmaktadır (Resim: 8-10). Camide kadınlar mahfili yer almamaktadır.

HACI MEHMED AĞA CAMİİ DUVAR RESİMLERİ:

Hacı Mehmed Ağa Camii duvar resimleri deniz ve kır manzarası temalı olup daha ziyade harim duvar yüzeyinin tavanla birleştiği bölümlerde, tavan eteğini dolaşan dar bir şerit halinde düzenlenmiştir. Bunun dışında mihrap nişi ve harim giriş kapısı üzerinde de bitkisel içerikli süslemeler bulunmaktadır. Harim duvarlarında yer alan şerit resimlerinde simetrik düzenleme söz konusudur. Her şeridin orta bölümünde içerisine çiçek demetlerinden oluşan natürmort resimleri yerleştirilmiş kartuşlar

³⁷ Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat* (Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 1993), 3-1382.

dikkati çekmektedir. Harimin tavan eteğini dolaşan süsleme şeridinin harimin duvar köşelerine denk gelen alanlara ise içerisinde yaprak ve gül demetlerinden natürmort tasvirlerin bulunduğu, (S) ve (C) kıvrımları ve soyut yapraklardan oluşan Barok üslupta ilginç bir çerçeve kuruluşu yerleştirilmiştir. Natürmortlardaki gölge ışık oyunları ile ağaç ve çiçeklerdeki renk tonları Batı resim tekniklerinin etkilerini göstermektedir. Bu gölge ışık tonlarının başarılı bir biçimde verilmesi plastik etkiyi artırmaktadır. Fakat perspektif denemeleri iki boyutlu bir anlayışla minyatür geleneğinin izlerini taşımaktadır.

Kalemişi programında yoğun olarak siyah, kahverengi, kirli sarı ve yeşil renkleri kullanılmıştır. Camide yer alan orijinal duvar resimleri oldukça iyi durumdadır. Bununla birlikte camideki resimleri ve süslemeleri yapan usta/ustalar hakkında, bugün için elimizde bir bilgi yoktur (Resim: 8-33).

Caminin son cemaat mekânındaki harim giriş kapısı alınlığında yer alan kitabe çevresi, açık lila renkli zemin üzerine işlenmiş koyu renklerle, kurdele ve natüralist bitkisel motiflerle bezenmiştir (Resim: 6-7).

Harim kuzey duvarını dolanan kuşakta fiskiyeli havuz, mesken gibi mimari unsurlarla birlikte bulutlara kadar uzanan ağaç motifleri görülmektedir. Ayrıca bu şeritte yan yatmış vazo dan çıkan çiçeklerden oluşan natürmort resmi de görülmektedir. Resim şeridinin ortasında askı çelenk (girland) motifi içine yerleştirilmiş yeşil tonlarda dal ve yapraklar ile kırmızı ve beyaz renkli gül, tomurcuk gül ve karanfilden oluşan natürmort buket kompozisyonu yer almaktadır. Gül ve karanfiller üzerindeki ışık gölge uygulamaları dikkat çekmektedir. Bu kompozisyonun her iki tarafında serpiştirilmiş çalılıklar, meyilli yeşil bir arazi üzerinde açık gri tonlarda düz damlı evler yer almaktadır. İki boyutlu bir perspektif anlayışıyla oluşturulmuş olan bu kır kompozisyonunda düz damlı evler kirli sarı, siyah ve yeşil tonlarıyla yapılmış ağaç ve natürmort desenlerinin yanında oldukça küçüktür. Bu tasvirlerin sol tarafında ise yeşil kırlar üzerine serpiştirilmiş çalılar ile bir havuzun yer aldığı bir tepe üzerinde kahverengi, kirli sarı, siyah ve yeşilin tonlarıyla yapılmış, bulutlara karışan büyükçe bir ağaç yer almaktadır. Aynı bölümde köşe kartuşuna yakın alanda benzer özelliklerle çizilmiş ağaç topluluğu görülmektedir. Caminin süsleme kuşağında görülen ağaç motifleri en dikkati çeken unsurdur. Ağaç resimlerinde başarılı bir şekilde sarı, siyah ve yeşil tonlarıyla ışık gölge etkisi oluşturulmuştur. Fakat iki boyutlu bir perspektifle ağaçlar diğer süslemelere oranla oldukça iridir ve bulutlara kadar uzanmaktadır. Resim

şeridinin ortasındaki askı çelenginin sağ tarafında yan yatmış vazolar ve çiçek demetlerinden oluşan bir natürmort resmi yer almaktadır. Natürmort kompozisyonu yan yatmış bir vazonun yanında kırmızı ve beyaz renkli karanfil, gül ve sümbül çiçekleri ile sarı-kırmızı renk tonlarıyla resmedilmiş seftali, armut meyveleri, siyah üzüm, kırmızıbiber ve bamyadan oluşmaktadır. Natürmort kompozisyonunun sol tarafında, serpiştirilmiş çalılı ağaçları, düz damlı evler ile bir havuzun yer aldığı yeşil bir tepe görülmektedir. Buradaki ve bunun sağ tarafında görülen tepe üzerinde aynı şekilde kahverengi, kirli sarı, siyah ve yeşilin tonlarıyla yapılmış, bulutlara karışan büyükçe ağaçlar yer almaktadır (Resim: 10-15).

Caminin harim kapısının kemer alınlığı da kahverengi, kirli sarı, siyah ve yeşilin tonlarıyla yapılmış ağaç topluluklarıyla doldurulmuştur. Ağaçların dalları ve kökleri belirginleştirilmiş olarak yeşil tepelikler üzerinde yükselmektedir (Resim: 14).

Harimin Doğu duvarını dolanan kuşakta fıskiyeli havuz, çeşme, cami ve mesken gibi mimari unsurların serpiştirildiği kır manzarası resimleri görülmektedir. Doğu duvarının harim giriş tarafında yeşil kırlarla örtülü bir tepe üzerinde kahverengi, kirli sarı, siyah ve yeşilin tonlarıyla yapılmış, bulutlara karışan, büyükçe ağaçlar yer almaktadır. Resim kuşağının ortasına yerleştirilmiş natürmort kompozisyonu ile ağaçlar arasında çalılıklar serpiştirilmiş yeşil kır üzerine, kırma ve düz damlı evler ile önünde havuzu andıran bir yalağı olan kırma çatılı bir çeşme yer almaktadır. Evler natürmort kompozisyonunun yanında, hatta çalılıklara oranla oldukça küçüktür. Resim şeridinin ortasında koyu renkli askı çelenk içine yerleştirilmiş yeşil tonlarda dal ve yapraklar ile beyaz renkli gül, goncagül ve karanfilden oluşan bir natürmort bir buketi yer almaktadır. Bu natürmort kompozisyonunun her iki tarafında ise yamaçlarına bitki motifleri ile kırma çatılı ve düz damlı evler serpiştirilmiş bir tepe ve üzerinde çalılıkları anımsatan yüksekçe ağaçlar resmedilmiştir. Bu resimlerin sağ tarafında bir cami tasviri yer almaktadır. Buradaki resim muhtemelen caminin kendisini tasvir etmektedir. Beş gözlü, yuvarlak kemerli son cemaat mahalline sahip cami bahçe duvarı ile çevrilmiş bir avlu ortasında tasvir edilmiştir. Caminin avlusunda ayrıca bir havuz bulunmaktadır. Caminin kuzeyine bakan avlu duvarında sütunlar üzerinde yükselen yuvarlak kemerli kapı açıklığı görülmektedir. Cami ve çevre duvarları perspektif kurallarına aykırı olarak minyatörcü anlayışla üç yönden tasvir edilmiştir. Cami tasvirinin sağ tarafında da yeşil kırlarla örtülü bir tepe

üzerinde kahverengi, kirli sarı, siyah ve yeşilin tonlarıyla yapılmış, bulutlara karışan, büyükçe ağaçlar yer almaktadır (Resim: 15-20).

Kible duvarını bezeyen manzara kuşağında havuz, mesken gibi mimari unsurlarla birlikte palmiye, selvi gibi ağaçlar görülmektedir. Harim Kuzey duvarında olduğu gibi burada da vazo ve çiçek demetlerinden oluşan natürmort resim görülmektedir. Buradaki natürmort kompozisyonu, yan yatmış, kırık bir vazonun içerisinden çıkan kırmızı ve beyaz renkli karanfil, gül çiçekleri ile birlikte sarı-kırmızı renk tonlarıyla oluşturulmuş şeftali, armut, kavun, domates meyveleri, kırmızı çekirdekli üzüm motiflerinden oluşmaktadır. Natürmort kompozisyonu ile vaaz kürsüsü üzerine denk gelen köşe arasında, çalı ağaçları serpiştirilmiş yeşil kır üzerine, kırma ve düz damlı evler ile karşılıklı iki kenarında yılanbaşını andıran fiskiyelerin yer aldığı bir havuz resmi yer almaktadır. Evler natürmort kompozisyonun yanında, hatta çalılıklara oranla oldukça küçüktür. Natürmort kompozisyonun sağ tarafında ise yamaçlarına bitki motifleri ve düz damlı evler serpiştirilmiş bir tepe üzerinde palmiye ağaçları resmedilmiştir. Resim şeridinin ortasında askı çelenk içine yerleştirilmiş yeşil tonlarda dal ve yapraklar ile kırmızı ve beyaz renkli gül ve karanfilden oluşan bir natürmort bir buket yer almaktadır. Gül ve karanfiller üzerindeki ışık gölge tonları dikkat çekicidir. Askı çelenk motifinin sol tarafında bir havuz resmi daha vardır. Havuzun üst kısmında yeşilin tonlarından yapılmış palmiye ağaçları ile vazodan çıkan çiçek motifleri yer almaktadır. Alt tarafında ise yeşil kırlar üzerine serpiştirilmiş çalılar ile iki yanında bitişik vaziyette düz damlı evlerin bulunduğu kırma çatılı bir ev motifi bulunmaktadır. Askı çelenk motifinin sağ tarafında ise yine yeşilin koyu ve açık tonlarıyla çizilmiş selvi ve palmiye ağaçları görülmektedir. Bu kompozisyonun sağında da yeşil kırlar üzerine serpiştirilmiş çalılar ile bitişik vaziyette düz damlı ve kırma çatılı evlerle birlikte bir tepe üzerinde kahverengi, kirli sarı ve yeşilin tonlarıyla yapılmış, iki boyutlu bir perspektif anlayışını yansıtan büyükçe bir ağaç yer almaktadır. Bu kompozisyonun da sağ tarafında diğerleriyle benzer teknikte yapılmış ev, kır ve ağaç toplulukları görülmektedir (Resim: 20-28).

Mihrap nişinin iç bükey yüzeyinde ise açık mavi zemin üzerine, kordonlarla iki tarafta toplanmış püskülün sarktığı iki taraftan toplanmış bir perde motifi ve perde motifine kadar iki taraftan yükselen servi ağaçları yer almaktadır. Mihrap nişinin zemini kır çiçekleri ile doldurulmuştur (Resim: 26-27).

Caminin batı duvarını dolanan kuşakta buharlı bir gemi³⁸ ve pupa yelkenlilerin yerleştirildiği deniz manzarası ile ağaç ve kale tasvirlerinin yer aldığı kır manzaraları bulunmaktadır. Resim şeridinin ortasında kible duvarındakine benzer şekilde bir askı çelenk içine yerleştirilmiş yeşil tonlarda dal ve yapraklar ile kırmızı ve beyaz renkli gül, goncagül ve karanfilden oluşan bir natürmort bir buket yer almaktadır. Burada da gül ve karanfiller üzerindeki ışık gölge tonları dikkat çekicidir. Askı çelenk motifinin her iki tarafında yeşil kırlar üzerine serpiştirilmiş çalılar ile bitişik vaziyette düz damlı evlerle birlikte tepe üzerinde kahverengi, kirli sarı ve yeşilin tonlarıyla yapılmış, iki boyutlu bir perspektif anlayışla bulutlara kadar uzanan büyükçe ağaç topluluğu yer almaktadır. Bu orta kompozisyonun her iki tarafı da düz tepelikler ve üzerinde bulunan ağaç topluluklarıyla ikişer bölüme ayrılmıştır. Kible duvarına yakın bölümde denize kıyısı olan bir tepe üzerinde kahverengi, kirli sarı ve yeşilin tonlarıyla yapılmış, bulutlara uzanan bir ağaç topluluğu ile deniz kıyısında bir kale burcu resmi yer almaktadır. Deniz üzerinde ise pupa yelken sağ yöne doğru yol alır vaziyette tasvir edilmiştir. Bunun sağ tarafında da yeşil kırlar üzerine serpiştirilmiş çalılar ile bitişik vaziyette düz damlı bir evin bulunduğu bir tepe üzerinde kahverengi, kirli sarı ve yeşilin tonlarıyla yapılmış, diğerleriyle benzer iki boyutlu bir perspektif anlayışını yansıtan ağaç topluluğu yer almaktadır. Tepenin sağa bakan kıyısında da benzer bir kale burcu daha dikkati çeker. Burç ile orta askı çelenk arasındaki deniz manzarasında yine sağ yönüne doğru hareket halinde bir adet pupa yelken ile dumanları yükselen buharlı bir gemi resmi görülmektedir. Askı çelenk sağ tarafında kalan bölümde de benzer resim kompozisyonları mevcuttur. Harim kuzey duvarına yakın bölümde denize kıyısı olan bir tepe üzerinde düz damlı evler ile kahverengi, kirli sarı ve yeşilin tonlarıyla yapılmış, bulutlara uzanan bir ağaç topluluğu yer almaktadır. Deniz üzerinde ise pupa yelken sol yöne doğru yol alır vaziyette tasvir edilmiştir. Bunun sol tarafında da yeşil kırlar üzerine serpiştirilmiş çalılar bulunduğu bir tepe üzerinde kahverengi, kirli sarı ve yeşilin tonlarıyla yapılmış, diğerleriyle benzer iki boyutlu bir perspektif anlayışını yansıtan ağaç topluluğu yer almaktadır. Tepenin sol tarafa bakan kıyısında ise yan yana sıralanmış üç adet kale burcu resmedilmiştir. Burçlar ile orta askı çelenk arasındaki deniz manzarasında

³⁸ Buharlı gemiler Türkiye'ye ilk kez II. Mahmut döneminde gelmiştir. Dolayısıyla buharlı gemiler resme bu dönemde girmiştir. Bkz. Renda, *Batılılaşma Döneminde Türk Resim Sanatı 1700-1850*, 183-184.

da sol yöne doğru hareket halinde bir adet pupa yelken ile bir kadirga resmi görülmektedir (Resim: 28-33).

DEĞERLENDİRME ve SONUÇ

Duvar resimleri ilk olarak Barok süslemelerin arasında görülmeye başlanmıştır³⁹. İlk duvar resimleri İstanbul manzara resimleri olup, tavan eteklerini dolayan dar şeritler şeklinde veya duvarların üst bölümlerinde Barok ve Rokoko süslemelerin arasında yer alan pano resimleri düzenindedir. Kız Kulesi, Haliç gibi İstanbul manzaraları yanında hayali manzaralar da görülmektedir. Manzara düzeninde yapılar ve ağaçlar belli kalıplara bağlı kalınarak şekillendirilmiştir. Kıyıları serpiştirilmiş yapılar, köprüler, çeşmeler, fiskiyeli havuzlu bahçeler ve çalılarla zenginleştirilmiş olan bu kompozisyonlar çoğunlukla iki yandan ağaçlarla çevrelenmiştir. Soyut tanrı inancı nedeniyle figürsüz olan bu manzara resimlerinde renkler fazla çeşitlilik göstermez. Fakat bu resimlerde renklerin açıklık koyuluk dereceleri dikkatli bir şekilde kullanılmıştır⁴⁰.

Hacı Mehmed Ağa Camii'nin dış cepheleri oldukça sade tutulmuş olup kalemışı süslemeler yapının iç kısımlarında görülmektedir. Süslemeler ahşap zemin üzerine tutkal veya su ile karıştırılmış boylarla oluşturulmuştur. Konumuz olan Hacı Mehmed Ağa Camii manzara resimleri de İstanbul'daki ilk manzara resim örneklerine benzer bir şekilde, fakat daha geç bir tarihte ortaya çıkmıştır. Ancak buharlı gemi başkente 1833 yılında özel olarak gelmiş ve sonrasında resme de konu olmuştur⁴¹. İstanbul'da ortaya çıkan bir yeniliğin kısa bir sürede Anadolu'nun ücra bir taşrasında da görülmesi, Osmanlı başkentiyle taşralar arasındaki güçlü bir iletişimin varlığını kanıtlar niteliktedir. İnceleme konumuz olan resimlerin

³⁹ Arık, *Batılılaşma Dönemi Anadolu Tasvir Sanatı*, 22-161; Kuyulu, "Geç Dönem Anadolu Tasvir Sanatından Yeni Bir Örnek: Soma Damgacı Camii", 67-78; İnci Kuyulu Ersoy; "İzmir ve Çevresindeki Bir Grup Duvar Resminin Düşündürdükleri", *II. Uluslararası İzmir Sempozyum Bildirileri*, ed. Necmi Ülker (İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları, 1998), 59-78; Kuyulu Ersoy - Çelik, "Kocaeli Yapılarında Bulunan Resimli Bezemelerden Örnekler", *Uluslararası Gazî Akçakoca ve Kocaeli Tarihi Sempozyumu Bildirileri*, ed. Haluk Selvi - M. Bilal Çelik (Kocaeli: Kocaeli Belediyesi Yayınları, Mayıs 2014), 1651-1665.

⁴⁰ Kılıç, "Teknik Ve Üslup Bakımından 1930'lara Kadar Türk Resmi'nde Manzara", 129; Renda, *Batılılaşma Dönemi Türk Resim Sanatı 1700-1850*, (Ankara: T.T.K. Basımevi, 1977), 79-116; Arık, *Batılılaşma Dönemi Anadolu Tasvir Sanatı*, 22-25; Mustafa Cezar, *Sanatta Batı'ya Açılış ve Osman Hamdi* (İstanbul: Ekav Vakfı Yayınları, 1995), 91-92.

⁴¹ Renda, *Batılılaşma Dönemi Türk Resim Sanatı 1700-1850*, 103-104.

İstanbul'daki manzara resim örneklerine benzerliği, Hacı Mehmed Ağa Camii resimlerinin başkentteki tekniği bilen usta veya ustalar tarafından yapılmış olabileceğini göstermektedir. Ayrıca Batılılaşma Dönemi resim anlayışının Anadolu'nun küçük bir taşrasında, hem de dini bir mimaride ne ölçüde ve nasıl kabul gördüğünü göstermesi açısından da Hacı Mehmed Ağa Camii manzara resimleri önemli bir yere sahiptir.

18. yüzyılın ortalarından itibaren İstanbul'da Dolmabahçe, Beylerbeyi, Göksu, Çırağan ve Yıldız gibi yoğun bezemeli saraylarda ortaya çıkan duvar resimleri kısa sürede Anadolu taşrasında da yayılmıştır⁴². Öyle ki kısa sürede İzmir- Bademli Kılıczade Mehmet Ağa Camii⁴³, Salihli-Damatlı Köyü Eski Camii⁴⁴, Kırkağaç Çiftahanlar Camii⁴⁵, Manisa-Soma Damgacı Camii⁴⁶, Kula-Emre Köyü Camii⁴⁷, Aydın, Koçarlı-Cincin Köyü Cihanoglu Hacı Abdülaziz Efendi Camii⁴⁸, Merzifon Kara Mustafa Paşa Camii Şadırvanı⁴⁹, Yozgat Başçavuşoğlu Camii⁵⁰, Yozgat Çapanoğlu Camii⁵¹ Giresun-Yağlıdere Tekke Köyü Camii⁵², Kırşehir Mucur Hüseyin

⁴² Renda, *Batılılaşma Dönemi Türk Resim Sanatı 1700–1850*, 23-78; Günsel Renda, 19. “Yüzyılda Kalem İşi, Nakış ve Duvar Resmi”, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi* (İstanbul: İletişim Yayınları 1985), 4/1530-1534; Arık, *Batılılaşma Dönemi Türk Mimarisi Örneklerinden Anadolu'da Üç Ahşap Camii*, (Ankara: 1973), 145.

⁴³ Kuyulu, “Bademli Kılıczade Mehmet Ağa Camii (Ödemiş/İzmir)”, 147.

⁴⁴ Serap Erçin Koçer, “Salihli/ Damatlı Köyü Eski Camii'nin Kalem İşi Bezemeleri (Manisa)”, *Turkish Studies* 14/6 (2019), 3211-3226.

⁴⁵ Kuyulu, “Kırkağaç Çiftahanlar Camii”, *Sanat Tarihi Dergisi* 5/5 (1990), 103-115.

⁴⁶ Kuyulu, “Geç Dönem Anadolu Tasvir Sanatından Yeni Bir Örnek: Soma Damgacı Camii”, 67-78.

⁴⁷ Rüstem Bozer, “Kula-Emre Köyünde Resimli Bir Camii”, *Türkiyemiz* 53 (1987), 16-22.

⁴⁸ Ülkü, “Osmanlı Mimarisinde Manzara Resimleri Süslemeciliği Bağlamında Koçarlı-Cincin Köyü Cihanoglu Hacı Abdülaziz Efendi Camii Duvar Süslemelerinin Değerlendirilmesi”, 278-290.

⁴⁹ Tanman, “Merzifon Kara Mustafa Paşa Camii Şadırvanı'nın Kubbesinde Zileli Emin'in Yarattığı Osmanlı Dünyası ve Bu Dünyaya Yansıyan Kişiliği”, 491-522.

⁵⁰ Arık, *Batılılaşma Dönemi Türk Mimarisi Örneklerinden Anadolu'da Üç Ahşap Camii*, 26-28.

⁵¹ Arık, *Batılılaşma Dönemi Anadolu Tasvir Sanatı*, 27-29.

⁵² Şerife Tali, “Giresun Yağlıdere Tekke Köyü Camii Kalemli Bezemeleri”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/31 (2014), 489-497.

Ağa Camii⁵³, Tokat Madımak Evi⁵⁴, Bursa, Yenişehir Şemaki Evi⁵⁵, gibi çok farklı bölgelerde, çok sayıdaki yapıda duvar resmi örneği uygulanmıştır⁵⁶.

Anadolu'da inşa edilmiş olan Kula-Emre Köyü Camii (1547-48), Akhisar Zeytinlioiva Camii (18. yy.), Soma Hızır Bey (Çarşı) Camii (1791-92)⁵⁷, Manisa Sultan Camii (1523)⁵⁸, Yozgat Başçavuşoğlu Camii (1800-1801), Aydın, Koçarlı-Cincin Köyü Cihanoglu Hacı Abdülaziz Efendi Camii (1785), Denizli, Acıpayam Yazır Camii (1802/1803)⁵⁹, Kırkağaç Çiftehanlar Camii (1864-65) duvar resimleri ile Demirci Hacı Mehmed Ağa Camii duvar resimleri arasında bir takım konu ve üslup benzerlikleri söz konusudur.

Kula-Emre Köyü Camii'nde görülen kompozisyonlarda deniz ve yelkenli gemiler, basit çizgilerle binalar, çeşitli ağaçlar, kale ve kâse içine yerleştirilen çiçek ve meyvelerden meydana gelen natürmortlar resimleri görülmektedir. Soma Hızır Bey Camii duvar resimlerinde konu olarak Barok üslupta bitkisel karakterli boyalı nakışlar, havuzlu köşkler, camiler ve kalelerden oluşan mimari resimler ile manzara konulu duvar resimleri tasvir edilmiştir. Madalyonların iki tarafına da çeşitli çiçeklerden ve meyvelerden oluşan natürmortlar yerleştirilmiştir. Manisa Sultan Camii son cemaat mahallinde Barok üslupta bitkisel karakterli askı çelenk içinde tasvir edilmiş mimari ve natürmort resimleri, bitkisel motifler dikkat çekmektedir. Yozgat Başçavuşoğlu Camii beden duvarlarında yer alan madalyon içerisinde natürmortlar, natüralist üsluptaki çiçek buketleri ile cami, çeşme gibi yapı türleri işlenmiştir. Aydın, Koçarlı-Cincin Köyü Cihanoglu Hacı Abdülaziz Efendi Camii duvar resimlerinde yelkenli, deniz ve kıyı kompozisyonları, cami, konak gibi mimari tasvirler, gemi

⁵³ Şerife Tali, "Kırşehir/Mucur'daki Hüseyin Ağa Camii İle Emine Hanım Camii'nin Kalemışleri", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/25 (2015), 504-528.

⁵⁴ Tarkan Okçuoğlu, *18 ve 19. Yüzyıllarda Osmanlı Duvar Resimlerinde Betimleme Anlayışı* (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2000), 149-151.

⁵⁵ Okçuoğlu, *18 ve 19. Yüzyıllarda Osmanlı Duvar Resimlerinde Betimleme Anlayışı*, 132-133.

⁵⁶ Tekinalp, "Batılılaşma Dönemi Duvar Resimleri", 15/440-447.

⁵⁷ Dilek Karaaziz Şener, "Soma Hızır Bey (Çarşı) Camii Duvar Resimleri Üzerine Bir Değerlendirme", *Turkish Studies* 9/10 (2014), 715-738.

⁵⁸ Dilek Şener, *XVIII. Ve XIX. Yüzyıllarda Anadolu Duvar Resimleri* (Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 119-126.

⁵⁹ Okçuoğlu, *18 ve 19. Yüzyıllarda Osmanlı Duvar Resimlerinde Betimleme Anlayışı*, 109-112.

tasvirlerine ve manzara tasvirlerine rastlanmaktadır. Denizli, Acıpayam Yazır Camii'nde natürmort, cami, çeşme, gemi gibi konular ele alınmıştır. Kırkağaç Çiftehanlar Camii'nde de Natüralist üslupta çeşitli çiçek ve meyve motiflerinden oluşan natürmortlar. Cami, ev, havuz, kule gibi çeşitli mimari tasvirler işlenmiştir. Bu yapılarıdaki cami, çeşme, kale, ev, havuz, yelkenli gemiler, çeşitli ağaçlar ve natürmort resimler Demirci Hacı Mehmed Ağa Camii duvar resimleri arasında göze çarpan konu benzerlikleridir. Fakat Demirci Hacı Mehmed Ağa Camii duvar resimleri bu yapılarda olduğu gibi duvar ve kubbe/tavan yüzeylerine değil, daha ziyade tavan eteğini dolayan dar bir şerit içerisine uygulanmıştır. Üslup olarak da bu yapılarda yer yer ışık gölge oyunları ve renk tonlamalarıyla Batı özellikli üslup denemelerine girilmişse de geleneksel minyatür sanatının alışkanlıkları da devam ettirilmiştir. Demirci Hacı Mehmed Ağa Camii süslemelerinde de benzer üslup özelliklerini görmek mümkündür. Bununla birlikte çeşitli bölgelerde yapılmış duvar resimleri ile Demirci Hacı Mehmed Ağa Camii duvar resimleri arasında tam bir üslup birliği ya da bir üslup gelişmesi yoktur.

Avrupa örneklerinde olduğu gibi Batılılaşma hareketleriyle birlikte deniz kenarına köşk, kasır gibi yapılar, 18. Yüzyıl bahçe mimarisinde çok sevilen fiskiyeli havuzlar, kır görüntüleri, gemi resimleri önemli bir resim grubunu oluşturmaktadır. Natürmort olarak ise çeşitli meyve sepetleri ve çiçekli vazolardan oluşan kompozisyonlar dönemin yaygın motiflerindedir⁶⁰. Hacı Mehmed Ağa Camii kalemîşi süslemelerinde de benzer kompozisyonların görülmektedir. Hacı Mehmed Ağa Camii kalemîşi süslemeleri konu bakımından değerlendirildiğinde insan veya hayvan figürlerinin hiç kullanılmadığı, bitkisel motifler ile mimari öğeler ve doğadan manzaralar içeren duvar resimlerinden oluştuğu söylenebilir. Bitkisel süslemeler genellikle natüralist üslupta olup ağaçlar ve çalılar ile farklı çiçek ve meyve türlerini içermektedir. Duvar resimlerinde ayrıca cami, kale, mesken, fiskiyeli ve fiskiyesiz havuzlar, çeşme gibi farklı yapı türleri görülmektedir. Doğa manzaraları olarak da farklı yapıların serpiştirildiği kır manzaraları ve pupa yelken, kadirga ve buharlı gemilerin görüldüğü deniz manzaraları söz konusudur. İlçenin denizden kilometrelerce uzak oluşu da göz önüne alındığında figürsüz yani insansız olarak resimlenen bu mimari ve manzara kesitlerinin neresi olduğu belli

⁶⁰ Arık, *Batılılaşma Dönemi Anadolu Tasvir Sanatı*, 22-24.

olmayan hayali tasvirler olduğu söylenebilir. Yapının kendisiyle olan benzerliğinden dolayı sadece harim doğu duvarında görülen cami resmi hakkında fikir yürütebiliyoruz.

Hacı Mehmed Ağa Camii'nde yer alan süslemelerde iki boyutlu bir perspektif uygulanmasına rağmen, renk tonlamaları, gölge-ışık oyunları daha başarılı uygulanmıştır. Kalemışleri ilçedeki diğer duvar resimlerine göre daha ustaca işlenmiştir⁶¹. Sanatçı isimlerine hiç yer verilmemesi sebebiyle duvar resimlerini yapan usta/ustalarla ilgili bugün için bilgi yoktur. Söz konusu duvar resimlerini yapan gezici bir gayrimüslim ressam topluluğu da olabilir. Çünkü yeni teknikleri kullanarak resim yapanlar genellikle gayrimüslim ustalardır⁶².

Sonuç olarak Demirci Hacı Mehmed Ağa Camii duvar resimleri kompozisyon düzeni, üslup ve teknik yönünden Batılı anlamda resim sanatına geçiş dönemine ait önemli yerel örneklerdir. Doğu duvarındaki kuşakta yer alan cami resminin birden fazla bakış açısı ile çizilmesi, iki boyutlu bir perspektifle ağaçlar, çalılıklar ve evler arasında görülen orantısızlıklar minyatür sanatının izlerinin halen devam ettirildiğini göstermektedir. Camideki duvar resimleri İstanbul'daki örnekler kadar olgun ve başarılı olmasa da kendine özgü bir yaklaşımla, halk sanatı olarak dönemin beğenisini göstermesi açısından Türk Resim Sanatı Tarihi içinde oldukça önemli bir yeri vardır. İstanbul'dan uzak, Anadolu'nun ücra ve küçük bir yerleşim yerinde duvar resim sanatının halka indirildiği görülmektedir. Bu resimler ortaya koydukları üslup özellikleri ile XIX. yy. işaret etmektedir. Yer yer görülen çatlaklara rağmen söz konusu duvar resimlerinin hemen hemen tamamının günümüze kadar orijinal olarak gelebilmiş olması da ayrıca önemlidir.

⁶¹ Cengiz Gürbıyık, "Demirci Küpeler Köyü Camii Duvar Resimleri", *Art-Sanat Dergisi/Sanat Sanat Journal* 13 (Ocak 2020), 143-168.

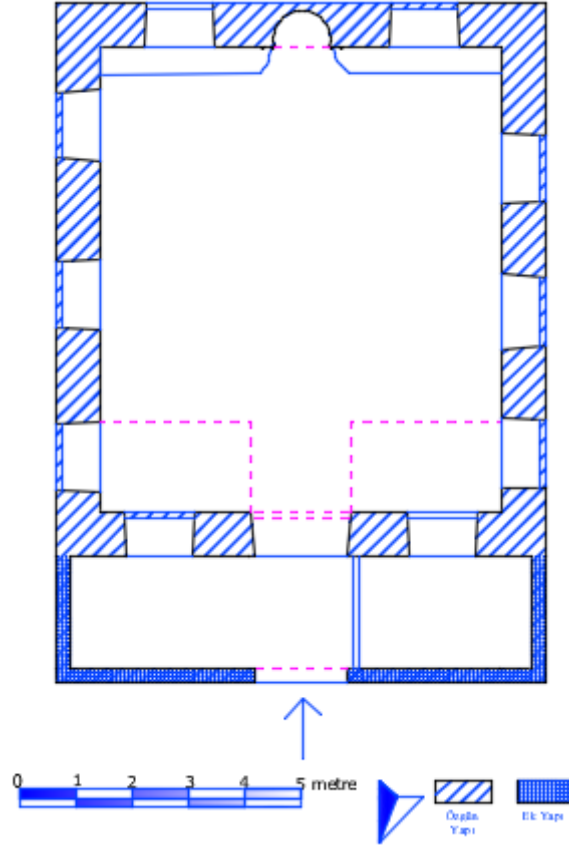
⁶² Nurdan Küçükhasaköylü, "Osmanlı Sarayında Ermeni Ressamlar: Manas Ailesi", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 28/1 (Ocak 2011), 165-178.

KAYNAKÇA

- Arık, Rüçhan. *Batılılaşma Dönemi Türk Mimarisi Örneklerinden Anadolu'da Üç Ahşap Camii*. Ankara: 1973.
- Arık, Rüçhan. *Batılılaşma Dönemi Anadolu Tasvir Sanatı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988.
- Arseven, Celal Esad. *Türk Sanatı Tarihi Cild III Heykel ve Oyma I. Fasikül*. İstanbul: Maarif Basımevi, 1956.
- Batur, Afife. “Batılılaşma Döneminde Osmanlı Mimarlığı”. *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, 4/1038-1039, İletişim Yayınları, İstanbul: 1985.
- Bağcı Serpil, Çağman, Filiz, Günsel Renda ve Zeren Tanındı. *Osmanlı Resim Sanatı*. İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2006.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Muallim Cevdet Tasnifi Belgeleri. (C. EV.). No.102, Gömlek No. 5072. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>
- Bozer, Rüstem. “Kula-Emre Köyünde Resimli Bir Camii”, *Türkiyemiz* 53 (1987), 16-22.
- Cezar, Mustafa. *Sanatta Batı'ya Açılış ve Osman Hamdi*. İstanbul: Ekav Vakfı Yayınları, 1995.
- Çağman, Filiz – Tanındı, Zeren. *Topkapı Sarayı Müzesi İslam Minyatürleri*. İstanbul: Tercüman Sanat ve Kültür Yayınları I, 1979.
- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 1993.
- Erçin Koçer, Serap. “Salihli/ Damatlı Köyü Eski Cami'nin Kalem İşî Bezemeleri (Manisa)”, *Turkish Studies* 14/6 (2019), 3211-3226.
- Gökmen, Ertan. *Tanzimat'tan II. Meşrutiyet'e Demirci Kazası*. İzmir: Demirci Belediyesi Kültür Yay. I, 2007.
- Gürbıyık, Cengiz. “Demirci Küpeler Köyü Camii Duvar resimleri”, *Art-Sanat Dergisi/Sanat Sanat Journal* 13 (Ocak 2020), 143-168.
- Karaaziz Şener, Dilek. “Soma Hızır Bey (Çarşı) Camii Duvar Resimleri Üzerine Bir Değerlendirme”, *Turkish Studies* 9/10 (2014), 715-738.

- Keskiner, Cahide. *Minyatürler Kitabı*. İstanbul: Seçil Ofset, 2008.
- Kılıç, Erol. “Teknik Ve Üslup Bakımından 1930'lara Kadar Türk Resmi'nde Manzara”, *Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi* 21 (2008), 129.
- Kuyulu, İnci. “Geç Dönem Anadolu Tasvir Sanatından Yeni Bir Örnek: Soma Damgacı Camii”, *Arkeoloji ve Sanat Tarihi Dergisi* 4 (1988), 67-78.
- Kuyulu, İnci. “Kırkağaç Çiftahanlar Camii”, *Sanat Tarihi Dergisi* 5/5 (1990), 103-115.
- Kuyulu, İnci. “Bademli Kılıczade Mehmet Ağa Camii (Ödemiş/İzmir)”, *Vakıflar Dergisi* XXIV (1994), 147.
- Kuyulu Ersoy, İnci. “İzmir ve Çevresindeki Bir Grup Duvar Resminin Düşündürdükleri”, *II. Uluslararası İzmir Sempozyum Bildirileri*. 59-78. ed. Necmi Ülker İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları, 1998.
- Kuyulu Ersoy, İnci. - ÇELİK, Ebru. “Kocaeli Yapılarında Bulunan Resimli Bezemelerden Örnekler”, *Uluslararası Gazî Akçakoca ve Kocaeli Tarihi Sempozyumu Bildirileri*. 1651-1665. ed. Haluk Selvi-M. Bilal Çelik. Kocaeli: Kocaeli Belediyesi Yayınları, Mayıs 2014.
- Küçükhasköylü, Nurdan. “Osmanlı Sarayında Ermeni Ressamlar: Manas Ailesi”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 28/1 (Ocak 2011), 165-178.
- Lewis, Bernard. *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. Boğaç Babür Turna, Ankara: Arkadaş Yayınları, 2017.
- Müderrişoğlu, M. Fatih. *Türk Kültür Varlıkları Envanteri Manisa İlçeleri 45*, ed. Hakkı Acun, Ankara: T.T.K. Yayınları, 2013.
- Okçuoğlu, Tarkan. *18 ve 19. Yüzyıllarda Osmanlı Duvar Resimlerinde Betimleme Anlayışı*. İstanbul: İstanbul üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.
- Özgür Yıldız, Şenay. “İslamda Tasvir Problemi Çerçevesinde İkonoklazm ve Anikonizm”. *Prof. Dr. Hakkı Önkal'a Armağan* ed. Şenay Özgür Yıldız. 205-218. *Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları*, 2013.
- Renda, Günsel. *Batılılaşma Dönemi Türk Resim Sanatı 1700–1850*, Ankara: T.T.K. Basımevi, 1977.

- Renda, Günsel. “19. Yüzyılda Kalem İşi, Nakış ve Duvar Resmi”. *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*. 4/1530-1534, İstanbul: İletişim Yayınları,1995.
- Şahin, Tekinalp, Pelin. “Batılılaşma Dönemi Duvar Resimleri”. *Türkler Ansiklopedisi*. 15/440-447, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2004.
- Şener, Dilek. *XVIII. Ve XIX. Yüzyıllarda Anadolu Duvar Resimleri*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2011.
- Tali, Şerife. “Giresun Yağlıdere Tekke Köyü Cami Kalemışı Bezemeleri”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*,7/31 (2014), 489-497.
- Tali, Şerife. “Kırşehir/Mucur’daki Hüseyin Ağa Camii İle Emine Hanım Camii’nin Kalemışleri”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6 25 (2015), 504-528.
- Tanman, Baha. “Merzifon Kara Mustafa Paşa Camii Şadırvanı’nın Kubbesinde Zileli Emin’in Yarattığı Osmanlı Dünyası ve Bu Dünyaya Yansıyan Kişiliği”, *Sanat Tarihinde İkonografik Araştırmalar - Güner İnal’a Armağan* 491-522. Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1993.
- Ülkü, Osman. “Osmanlı Mimarisinde Manzara Resimleri Süslemeciliği Bağlamında Koçarlı-Cincin Köyü Cihanoğlu Hacı Abdülaziz Efendi Camii Duvar Süslemelerinin Değerlendirilmesi” , *Sanat Tarihi Dergisi* 25/2 (2016), 278-290.



Plan 1: Demirci Hacı Mehmed Ağa Camii Planı. (Halil İbrahim Eryılmaz)



Resim-1: Hacı Mehmed Ağa Camii Genel Görünüm.



Resim-2: Hacı Mehmed Ağa Camii Kuzey Cephe Görünümü.



Resim-3: Hacı Mehmed Ağa Camii Doğu Cephe Görünümü.



Resim-4: Hacı Mehmed Ağa Camii Güney Cephe Görünümü.



Resim-5: Hacı Mehmed Ağa Camii Batı Cephe Görünümü.



Resim-6: Hacı Mehmed Ağa Camii Son Cemaat Mahalli.



Resim-7: Hacı Mehmed Ağa Camii Harim Girişi Üzerindeki İnşa Kitabesi.



Resim-8: Hacı Mehmed Ağa Camii Harimi Genel Görünüm.



Resim-9: Hacı Mehmed Ağa Camii Kible Duvarı.



Resim-10: Hacı Mehmed Ağa Camii Harim Kuzey Duvarı.



Resim-11: Hacı Mehmed Ağa Camii Harim Kuzey Duvarı Süsleme Kuşağı.



Resim-12: Hacı Mehmed Ağa Camii Harim Kuzey Duvarı Süsleme Detayı.



Resim-13: Hacı Mehmed Ağa Camii Harim Kuzey Duvarı Süsleme Detayı.



Resim-14: Hacı Mehmed Ağa Camii Kuzey Duvarı Harim Girişi Kemer Süslemesi.



Resim-15: Hacı Mehmed Ağa Camii Harim Kuzeydoğu Köşesi Süsleme Detayı.



Resim-16: Hacı Mehmed Ağa Camii Harim Doğu Duvarı Süsleme Kuşığı.



Resim-17: Hacı Mehmed Ağa Camii Doğu Duvarı Süsleme Detayı.



Resim-18: Hacı Mehmed Ağa Camii Harim Doğu Duvarı Süsleme Detayı.



Resim-19: Hacı Mehmed Ağa Camii Harim Doğu Duvarı Süsleme Detayı.



Resim-20: Hacı Mehmed Ağa Camii Harim Güneydoğu Köşesi Süsleme Detayı.



Resim-21: Hacı Mehmed Ağa Camii Harim Kible Duvarı Süsleme Kuşağı.



Resim-22: Hacı Mehmed Ağa Camii Harim Kible Duvarı Süsleme Detayı.



Resim-23: Hacı Mehmed Ağa Camii Harim Kible Duvarı Süsleme Detayı.



Resim-24: Hacı Mehmed Ağa Camii Harim Kible Duvarı Süsleme Detayı.



Resim-25: Hacı Mehmed Ağa Camii Harim Kible Duvarı Süsleme Detayı.



Resim-26: Hacı Mehmed Ağa Camii Mihrap Nişi Resim Kompozisyonu.



Resim-27: Hacı Mehmed Ağa Camii Mihrap Nişi Resim Kompozisyonu Detayı.



Resim-28: Hacı Mehmed Ağa Camii Harim Güneybatı Köşesi Süsleme Detayı.



Resim-29: Hacı Mehmed Ağa Camii Harim Batı Duvarı Süsleme Kuşağı.



Resim-30: Hacı Mehmed Ağa Camii Harim Batı Duvarı Süsleme Detayı.



Resim-31: Hacı Mehmed Ağa Camii Harim Batı Duvarı Süsleme Detayı.



Resim-32: Hacı Mehmed Ağa Camii Harim Batı Duvarı Süsleme Detayı.



Resim-33: Hacı Mehmed Ağa Camii Harim Kuzeybatı Köşesi Süsleme Detayı.

DEUİFD LI / 2020, ss. 37-68.

GAZALİ'NİN BATİNİ DELİLLERE YÖNELİK POLEMİKLERİ*

Hülya ALTUNYA**

ÖZ

İslâm düşünürü Gazalî'nin, dönemindeki Bâtınî tehditleri ortadan kaldırmaya yönelik birçok eseri bulunmaktadır. Mantık ilmi açısından inceleyeceğimiz onun *Kavasimü'l-Bâtiniyye* isimli eserinde, Bâtınîlerin argümanları çürütülmeye çalışılır. Burada Bâtınîlerin ortaya çıkarttıkları şüpheler doğrudan ele alınarak polemiksel tartışma biçiminde delilleri geçersizleştirilir. Gazalî Bâtınîlerin, tek doğruyu ancak mâsum imamın öğretebileceği iddiasını, hem mantıksal yöntemle hem de polemik yaparak çürütmektedir. Ehl-i Sünnet geleneğinin karşılaştığı ve bazen büyük kaoslara neden olan bu türden tehditlerin, polemik tarzında ancak mantıksal argümanlarla güçlendirilerek çürütülmesine ihtiyaç duyulmaktadır. Gerek bâtinî gerekse de zahirî yaklaşımı kendine yol olarak seçen bazı çevreler, “akl”ın tek bir doğruyu göstermekten aciz kalarak çok çeşitli neticelere ulaşması yüzünden kendisine güvenilemeyeceğini iddia etmektedirler. Bu yaklaşımlara göre hakikate ulaşmada yahut dinî metinlerin anlaşılması dahil her konuda akıl ve duyulara güvenmek yerine masum ya da değil bir “yol gösterici” nin sözlerine tam anlamıyla teslim olunmalıdır. Bu makalede Gazalî'nin kullandığı delillendirme/çürütme biçimleri ve bunların polemik tarzında oluşu açıklanacaktır.

Anahtar Kavramlar: Gazalî, Bâtınîler, Mantık, Polemik, Delil.

GHAZALİ'S POLEMICS AGAINST BATINITES (ESOTERIC) EVIDENCES

ABSTRACT

The Islamic thinker al-Ghazalî has many works to eliminate esoteric threats during his lifetime. He tried to refute the arguments of esoteric people (Batinites) in his work called *Qavasim al-Bâtiniyyah*. In this work, the arguments of the Bâtinites are taken into consideration and their proofs are invalidated in the

* Bu çalışma, 26-27 Nisan 2019 tarihinde Bingöl Üniversitesi'nde yapılan “Geçmişten Günümüze İslam Dünyasında Mantık Çalışmaları” sempozyumunda sunulan tebliğin gözden geçirilerek genişletilmiş halidir.

** Doç. Dr., SDÜ İlahiyat Fakültesi, Mantık Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, hulyaaltunya@sdu.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2115-5207>.

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 25/03/2020

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 18/04/2020

polemic form. It is obvious that, such threats, which are sometimes encountered by the Ahl-al-Sunnah tradition and sometimes cause great chaos, need to be refuted in the polemic style, as al-Ghazâlî does, but only empowered by logical arguments. Some circles, who choose to follow either the Bâtinites (esoteric) or the Zahirites (exoteric) school of thought claim that the human mind by itself cannot be trusted simply because it leads a wide variety of consequences while being incapable of showing a single truth. According to these approaches, instead of relying on minds and senses on everything to reach the truth or understanding of religious texts, the words of pathfinder regardless of him being innocent or not should be fully surrendered. In this paper, the types of evidences/refutation that al-Ghazâlî used in his above mentioned work are elaborated and their polemical character will be emphasized.

Keywords: al-Ghazâlî, Bâtinites, Logic, Polemic, Evidence.

İslâm düşünürü Gazâlî (1058-1111) içinde yaşadığı toplumun inançla ilgili meselelerde oluşan şüphelerini ortadan kaldırmaya yönelik eserlerinde, mantıksal delillendirme biçimlerine başvurur. Zira başta kelâm olmak üzere din ilimlerinde mantığın yöntem olarak tatbikatı, yine mantığı yöntem olarak kullanan filozofların ve Bâtınîlerin neden olduğu şüpheyi tümüyle yok etmek için kendisine güvenilebilecek en sağlam delillendirme biçimidir. Bu konuda onun mantıksal delillendirmeleri kullandığı *Tebâfütü'l-Felâsife* isimli eseri, felsefî düşüncenin ilim adamlarının yanı sıra halk üzerindeki etkisini bitirmeye yönelik bir çalışmasıdır. Buna karşılık onun *Fedâihu'l-Bâtiniyye* isimli eseri, halifenin emriyle Bâtınîlerin halkın inançları üzerinde oluşturduğu şüphelerin etkisini ortadan kaldırmak amacıyla yazdığı politik ve apolojik tarzda kelâmî bir metindir. Döneminin dinî ve siyasî yaklaşımını destekleme amacını güden her iki eser, felsefî ve bâtinî düşünceye karşı hazırlanan güçlü polemik metinler olarak kabul edilebilir. Ancak bu çalışmada Bâtınîlerin delillerini geniş biçimde ele alan yukarıdaki eserin özeti niteliğindeki *Kavasimu'l-Bâtiniyye* isimli eserin mantıksal yapısı analiz edilerek onun polemik türünde özgün bir tartışma metni olduğu öne sürülecektir. Bu eserin bir hakikatin ortaya konulması amaçlanmakla birlikte teolojik/politik iddiaların apolojik bir yaklaşımla polemik tarzında ancak mantıksal çıkarımların da kullanıldığı bir metin olduğu söylenebilir. Dolayısıyla bu çalışmada *Kavasimu'l-Bâtiniyye* türünde yazılan eserlerin mantık ilminin teorik boyuttan pratik boyuta aktarılmasındaki rolüne ve mantığın tatbikî bir ilim olmasının önemine değinilecektir.

1. Gazalî ve Bâtınîler

Bâtınî düşüncenin bir mezhep şeklinde ortaya çıkışını hazırlayan siyasî ve fikrî sebeplerin, H. 2. yüzyılın başlarında Emevîlerin yönetim anlayışından memnun kalmayanların oluşturduğu gruplardan kaynaklandığı ileri sürülmektedir. Açıkçası Sünnî İslâm geleneği için siyasî tehdit oluşturan Bâtınî yaklaşımlar,¹ Mısır'daki Fâtımî devletinin Hz. Ali (40/661)'nin soyuyla bağlantılı olarak saltanat iddiasında bulunmalarıyla kendilerinden söz ettirirler. Öte yandan İsmailî, Karmatî vb. çeşitli şîî gruplardan oluşan ve yaklaşık olarak 5./11. yüzyıldan itibaren kelâmcıların eserlerinde "Bâtıniyye" ismiyle anılan bu oluşum, Yeni Eflâtuncu felsefeyi İslâm'la biraraya getirerek kendi mezhepsel görüşlerini temellendirmeye çalışırlar. Ayrıca Bâtınîler sofistik delilleri iyi bilen ve bununla halkın kafasını karıştıracak şekilde bu delilleri kullanarak etkili bir propaganda yapan gruplar olarak tanınır. İşte Mısır'daki Fâtımî devletinin yanı sıra İran'daki Nizârî-İsmailî devletinin kurucusu olan Hasan Sabbah (ö. 518/1124)'ın Alamut kalesindeki haşhaşî propagandistleri, sofistik bir tarzda felsefe yaparak siyasî, sosyal ve dinî düzeni tehdit etmeye başlayınca sünnî yaklaşımı benimseyen yöneticiler tarafından, halkın bâtinî şüphelerden korunması için İmam Gazzalî bu konuyla ilgili eser yazmakla görevlendirilir.

Abbasî halifesi el-Müstazhibillâh (ö. 512/1094-1118)'ın emriyle *Fedâihu'l-Batıniyye*'yi yazan Gazalî, bu eserinde Abbasî halifesinin meşruiyetini savunmanın yanı sıra Bâtınîlerin tehlikeli propagandalarına

¹ Bâtıniyye, kutsal metnin zahiri anlamı yerine bâtinî anlamının gerçek anlamı olarak kabul edilmesi gerektiğini ve bu anlamı da ancak mâsum imamın bilebileceğini savunan grupların ortak adıdır. İslâm düşünce tarihinde Bâtınî grupların menşeiyle ilgili farklı görüşler bulunmaktadır. Bâtınîler, kendi gruplarının kurallarının İsmailiyye'nin beşinci imamı olan Cafer es-Sadık (ö. 148/765) tarafından belirlenerek başlatıldığını ve onun oğlu İsmail ile devam ettirildiğini kabul ederken Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye mensub ilim adamları onların Mecusilik, Sabilik, Yahudilik gibi eski din ve kültürlerden etkilenerek ortaya çıktıklarını ileri sürerler. Modern dönem araştırmacıları ise onların Yeni Eflâtunculuk ve Pisagorculuk gibi gnostik felsefi akımlardan etkilenen İsmailî gruplar olduklarını iddia ederler. Avni İlhan, "Bâtıniyye", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/194; agm., "Fedâihu'l-Bâtıniyye", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/291-292.

karşı halkı uyarmayı amaçlamıştır.² Bu eseri hazırlarken o, Bâtınîlerle görüşmüş olmakla birlikte Abdülkâhir el-Bağdadî (ö. 429/1037-1038)'nin *el-Fark Beyne'l-Firak* adlı eserinden de büyük ölçüde faydalanmıştır. Aslında kelâmî bir metin olan bu eser, halifenin emriyle yazılması nedeniyle polemik şiddeti fazla olan bir metne dönüşmüştür. Gazalî eserinde, “Ta’limîler” olarak adlandırdığı bu “otoriter ta’lim” grubuna eleştirilerini on bölümde açıklamaktadır. Burada o, dinî metinlerde “gizli anlam”ın bulunduğunu savunan bu gruplar için genel olarak “Bâtınî” adını kullanırken, gizli anlamları ortaya çıkarmak için başvurdukları tevîl yönteminin yanlışlığından söz etmektedir. Bu eserin en önemli bölümü kabul edilen altıncı bölümünde ise Bâtınîlerin akıl yürütmeleri geçersizleştirilmekte ve bilginin kaynağının mâsum imam olduğuna dair görüşleri reddedilmektedir.³ Daha açık bir ifadeyle Gazalî, Bâtınîlerin oluşturduğu epistemolojik probleme, daha önce bilinmeyen bir bakışla yaklaşarak gerek *şüpheyi* gerekse de *mantıksal delillendirmeleri* “cedelî” bir metotla kullanmasıyla bu epistemik soruna çözüm geliştirmektedir.

Esasında cedelî ve polemiksel tartışmalarda karşılıklı bir diyalogun olması gerekir. Burada Gazalî'nin bâtinî şüpheleri, mantıksal delillerin yardımıyla ortadan kaldırma çabasına, rakiplerinin ne tür bir karşılık verdiğini sorabiliriz. Polemik başlatıcısı olarak Gazalî'nin *Fedâihu'l-Batiniyye* isimli eserine, reddiye olarak bâtinî dâî Ali b. Velid (612/1215) yaklaşık yüz sene sonra *Dâmigu'l-Batıl ve Hatfü'l-Münâdul/Batılın beynini patlatan ve hasmı belak eden/öldüren* isimli eseriyle karşılık vermiştir. Ali b. Velid, Gazalî'nin bâtinî iddiaların bir kısmını anlamadığını iddia ederken diğer bir kısmını ise anladığını ancak onların izah edilebilir sebeplerini eserinde anlatır. Ali b. Velid'in reddiye tarzındaki bu çalışması, Bâtınîler arasında bilinen bir eserdir.⁴ Şu halde Bâtınîlerin reddiye şeklinde bir eserle Gazalî'ye cevap

² Gazalî'den önce İbn Rezzam, Malatî (ö. 377/987), Bâkılânî (ö. 403/1013) ve Bağdadî (ö. 429/1037) gibi meşhur ilim adamları Bâtınîler hakkında kitap yazmışlardır. İmam Gazalî, *Bâtınîliğin İç Yüzü*, çev. Avni İlhan, (Ankara: TDVY, 1993), Giriş, X-XI.

³ W. Montgomery Watt, *Müslüman Aydın (Gazalî Hakkında Bir Araştırma)*, çev. Hanifi Özcan, (Samsun: Etüt Yayınları, 2003), 75; İmam Gazalî, *Bâtınîliğin İç Yüzü*, Giriş, XI.

⁴ Gazalî, *Bâtınîliğin İç Yüzü*, Giriş, XI-XII. Geniş bilgi için bkz. Ali b. Velid, *Dâmigu'l-batıl ve hatfü'l-münâdul*, tah. Mustafa Galib, (Beyrut: Müessesü İzzeddin Yayınevi, 1982).

vermelerini, onun polemiksel iddialarının karşılık bulduğu anlamına geldiğini söyleyebiliriz.

Bu bağlamda Gazalî, Bâtınîler aleyhine mantıksal delillendirmeleri dinî bir nitelikte kullanmak amacıyla *Kıstasü'l-Müstakim* (Doğru Ölçüt) isimli eserini yazar. Burada mantıksal kıyasların bizzat Kur'ân'da yer aldığı iddia edilir. Böylece Bâtınîlerle yapılan aklî mücadelenin ilâhî nitelikli olduğuna işaret edilir. Başka bir ifadeyle bir Bâtınî ile diyalog şeklinde oluşturduğu bu metinde o, aklî delillendirmelerin Kur'ân'da emredildiğini göstererek onların ispatlarını çürütmede, kendisinin başvurduğu kıyasların dinî meşruiyetini savunur. Burada Aristoteles (ö. M.Ö. 322) mantığında kullanılan kıyasların yahut Aristoteles mantığının Kur'ân'a dayandırılmaya çalışılması, Bâtınîlerle aklî olarak mücadelede başarılı olmak için akla veya felsefi düşünceye karşıt olanları Kur'ân'la etkileme amacı güdüldüğü anlaşılmaktadır. Zira Bâtınîler kendi propaganlarını bir taraftan Kur'ân'daki gizli anlamlarla diğer taraftan da felsefe ve mantıkla güçlendirerek halkın dinî inançlarında şüpheye düşmesine neden olmaktadır. İşte Gazalî, bir taraftan mantıktaki kıyasların Kur'ân kaynaklı olduğunu ispatlamaya çalışmakta diğer taraftan da Bâtınî delilleri mantıksal yolla çürütürken reddetmektedir.⁵ Böylece onun, İslâm inancını savunma konusunda reddiye türündeki eserleriyle gösterdiği başarı, İslâm dünyasında kendisinin *Hüccetü'l-İslâm* ünvanıyla anılmasını sağlamıştır.⁶

2. İslâm İlim Geleneğinde Eleştiri Kültürü

Gazalî'nin Bâtınîlere yönelik polemiksel tartışmalarında izlediği yöntem yani "reddiye yazma", İslâm ilim geleneğinde özellikle de kelâmî tartışma kültürü içerisinde bilinen bir yoldur. Gerek Gazalî öncesinde gerekse de onun yaşadığı dönemde Ehl-i Sünnet ilim adamları ve kelâmcılarıyla farklı mezhep ve dinden olan ilim adamları arasında kelâmî ve felsefi nitelikli çok sayıda tartışma yapılmaktadır ve bu tartışmaları anlatan kurgusal metinler yazılmaktadır. Genel olarak "reddiye" diye adlandırılacak bu tür eserlerde, bir ya da birden çok meseleyle ilişkili olarak muhatabın iddialarının çürütülmesi hedeflenir. Bunun için mantık ilminde "beş sanat" olarak adlandırılan sanatlardan biri olarak "cedel sanatı" kullanılarak diyalog tarzında eserler yazıldığı gibi ayrıca "apolojik retorik" diye nitelendirilebileceğimiz eserler de hazırlanır. Aslında Gazalî

⁵ Watt, *Müslüman Aydın (Gazalî Hakkında Bir Araştırma)*, çev. Hanifi Özcan, 72-73.

⁶ Abdurrahman Bedevî, *Batı Düşüncesinin Oluşumunda İslâm'ın Rolü*, çev. Muharrem Tan, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 184.

sonrasında İslâm ilim geleneğinde özellikle kelâm ilminde yöntem olarak kullanılan cedel sanatı, kelâmî metinlerin temel karakteristiğini oluşturmaktadır. Şu halde cedel ve reddiye terimlerinin anlamlarını araştırabiliriz.

İslâm ilim geleneğinde eleştirel tarzda yazılan metinler için genel olarak kullanılan ad, reddiyedir.⁷Reddiye, kelimesine karşılık olarak şarkiyatçılar müslümanların, hristiyanların ve yahudilerin görüşlerini reddetmek için yazdıkları ve isimleri “er-Redd alâ” diye başlayan kelâmî eserleri genellikle “polemic” olarak İngilizceye çevirirler. Reddiyelerde muhatabın görüşleri tanımlanmak suretiyle belli bir kalıba sokulur. Bu metin türünde reddiye yazarı, kendi dinî görüşlerinin gücünü ortaya koyarken karşıt iddialara da direnç göstermeye çalışır. Ayrıca rakibin açıkları yakalanarak çelişkileri üzerinden saldırılır.⁸

Kelâmî tarzda yazılan reddiyelere ilk örneklerden biri Ömer b. Abdülazîz (ö. 101/720)’in kendisine soru soran veya çeşitli itirazlarda bulunan Kaderîlere mektup olarak gönderdiği *er-Risâle fi’r-Redd ale’l-Kaderiyye* isimli eseridir. Kaderle ilgili tartışmalı meseleleri izah eden bu risale şöyle başlar:

“1. Hiçbir bakke olmadığı halde Allah’ın kitabını reddeden, Allah’ın geçmiş işlerde cari olan, dışına çıkulamayan ve Allah’tan başka hiç kimsenin müdahale etme yetkisi bulunmayan takdirlerini yalanlayan, ümmet arasında kaim olan Allah’ın dini ve peygamberin sünnetini karalayıp bu konuda bunu yazan gruba (cevabım)dır: 2. İmdi, bana günü gelmemiş ve (dolayısıyla) size gizli kalmış hususlarda Allah’ın ilmimi red ve onun dışına çıkamama

⁷ “Bir inanç ve düşünceye karşı çıkıp delil ve dayanaklarını çürütmek amacıyla kaleme alınan eserlerin genel adı.” Mustafa Sinanoğlu, “Reddiye”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları 2007), 14/516.

⁸ Kabul etmemek, reddetmek, geri çevirmek, yanlışlamak vb. sözlük anlamları bulunan red kelimesi, terim olarak bir fikri veya öğretiyi çürütmek ve kendi görüşünü savunmak maksadıyla yapılan tartışma veya yazılan eserler demektir. Fransızca apologie ve İngilizce apology-polemic kelimeleri aynı anlamda kullanılır. Geniş bilgi için bkz. Niyazi Kahveci, “Şia ve Mu’tezile’nin Reddiye Literatürü Üzerine Çalışma”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, 23/7, (2005), 73.

durumundan, Hz. Peygamber'in (s.a.v.), ümmetinin yalanlamasından korktuğu kader konusuna kadar birçok hususu bana yazdınız.”⁹

Bu reddiyede Ömer b. Abdülazîz, kendisine kader hakkında yazan grubun görüşlerini âyet-i kerimeler ve hadis-i şerifleri referans vererek reddetmekte, onların çelişkilerini ortaya çıkarmakta ve böylece kendilerinin dinden saptıklarını iddia etmektedir. Kırk dört maddeden oluşan bu metinde “siz diyorsunuz ki...” diye başlayan ifadelerle hasmın görüşleri açıklandıktan sonra âyetlerle bu iddialar çürütülmeye çalışılır. Metin boyunca muhataplar bilgisizliklerinin yanı sıra iftiracı olduklarından dinden uzaklaşmakla suçlanırlar. Reddiye tarzındaki bu mektup, tam bir cedelî tarzda yazılmış değil, daha çok muhatapların iddia ve ithamları kısa kısa ifade edildikten sonra âyetlere uymadıkları öne sürülerek reddetme şeklindedir. Burada mantıksal formda oluşturulan sistemli bir delillendirme ve çürütmeden söz edemiyoruz.

İslâm ilim geleneğinde reddiye türüne örnek verilebilecek bir başka çalışma ise Mu'tezilî kelâm geleneğinden olan Hayyât (ö. 290/902)'ın Aristoteles'in II. *Analitikler*'ine *er-Redd alâ Kitâbi'l-Burban* ismiyle yazdığı eseridir.¹⁰ Ayrıca onun, Mu'tezile'den ayrılan İbnü'r-Râvendî'ye reddiye olarak yazdığı *el-İntisâr* isimli bir eseri bulunmaktadır. Yine İbn Hazm (ö. 456/1064) özellikle dinler ve mezhepler tarihine ilişkin eserlerinde reddiyeci olarak tanınır. Onun Kindî (ö. 252/866)'ye yazdığı iddia edilen *er-Reddî*, Hristiyanlara ve farklı mezheplere yazdığı reddiye tarzındaki metinler apolojiktir yani kendi görüşünü savunur ve karşı tarafın görüşünü reddeder. Fârâbî bibliyografyalarında kendisinin *Kitab er-Redd alâ Zenûn el-Kebîr (Ulu Zenon'a Reddiye Kitabı)*, *Kitab er-Redd alâ Yahya en-Nahvî (John Philoponus'a Reddiye Kitabı)*, *Kitab er-Redd alâ Calinûs (Galen'e Reddiye Kitabı)*, *Kitab er-Redd alâ Ebî Bekr Zekerîyya er-Râzî (Ebû Bekr Zekerîya er-Râzî'ye Reddiye Kitabı)* adlarında reddiyelere rastlanır.¹¹ Şu halde İslâm ilim geleneğinde dinî, felsefî veya siyasî meselelerde eleştirel bir dil kullanan veya tartışma biçiminde yazılan eserler yani “reddiye”ler, bilgi vererek

⁹ Ömer b. Abdülazîz, *er-Risale fi'r-Redd ale'l-Kaderiyye*, çev. Cemalettin Erdemci, Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1/2, (2014), 191.

¹⁰ Şerafeddin Gölcük, “Hayyât”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/104.

¹¹ Geniş bilgi için bkz. Mustafa Sinanoğlu, “Reddiye”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 516-522.

ispatlamaktan ziyade karşı tarafın iddiasını çürütme üzerine oluşturulan kurgusal metinlerdir.

Burada Gazalî öncesi kelâmî ve fikhî metinlerin yöntemi olan *cedel*in dile dayalı bir tür reddiye olduğu söylenebilir. Arapça ce-de-le kökünden türetilen “cedel” kelimesinin, kişinin konuşurken arkadaşının sırtını yere yıkmak, indirmek, usandırmak gibi sözlük anlamları vardır. Latince “*dialectica*” kelimesinin karşılığı olarak kullanılan cedel, söz söyleme ve tartışma kurallarının belirlendiği sanattır.¹² Açıkçası muhatabı tartışmada susturmanın ve onu mağlup etmenin amaçlandığı cedel sanatında, hakikati anlama ve ortaya çıkarma amacı güdülür.¹³ Kelâm ilminde, teolojik görüşlerin apolojik tarzda savunulması amacıyla cedel yönteminden istifade edilir. Kelâmcılar bu yöntemin, hem Kur’ân’ın yöntemi olduğunu hem de mü’minlere bu yöntemin önerildiğini kabul ederler. Kur’ân’a bakıldığında “cedel” kelimesi çeşitli türevleriyle birlikte otuz yerde geçmektedir. Ne var ki Kur’ân’da üç yer hariç kalan tüm yerlerde geçen “cedel” türü tartışma yerilen bir eylemdir. Dolayısıyla Kur’ân’da “övülen ve yerilen cedel” şeklinde bir ayrıma gidilebilir.¹⁴

Kur’ân insanlara hikmetle, güzel sözle davette bulunmayı ancak onların bir kısmıyla ise cedel yöntemiyle en güzel biçimde mücadele edilmesini emreder (Nahl, 16/125). Gazalî, bu âyet-i kerîmeden hareketle insanları anlayış ve bilgi düzeylerine göre üç sınıfa ayırır: İlk sınıf olan havass; basiret ve zeka sahibidir, bunlara hikmetle konular anlatılmalıdır. İkinci olarak avam; hakikati anlamada fetanet ve maharetleri olmadığından onlara güzel öğütte bulunulmalıdır. Üçüncü olarak cedel ve çekişme taraftarlarına cedel sanatı kullanılarak anlatılmalıdır. Eğer bunlar yola gelmiyorsa, kendilerinden uzaklaşılmalıdır.¹⁵ Gazalî’nin hocası olan

¹² İbrahim Emiroğlu, “Cedel Nedir?”, *DEÜİFD*, 12/17, İzmir, 1999, 17.

¹³ İbrahim Emiroğlu, “Cedel’in İşleyişi ve Değeri”, *DEÜİFD*, 13-14, İzmir, 2001, 10.

¹⁴ Geniş bilgi için bkz. Zeki Yıldırım, *Kur’ân’da Cedel Kavramı ve Yöntemi*, (İstanbul: İFAV, 2012), 46. Kur’ân’da övülen cedelle ilgili âyet-i kerîme şöyledir: “*Rabbinin yoluna hikmetle, güzel öğütte davet et. Onlarla mücadeleyi en güzel şekil hangisi ise, onunla yap.*” Nahl, 16/125.

¹⁵ Ebû Hamid el-Gazalî, *el-Kıstasü'l-Müstakim*, çev. İbrahim Çapak, (İstanbul: TYEKBY, 2016), 44-46. Övülen cedelle ilgili bir diğer âyet-i kerime şöyledir: “*İçlerinden zulmedenler müstesna olmak üzere, ehl-i kitap ile, en güzel olandan başka bir şekilde mücadele etmeyin ve deyin ki: Bizce indirilene de size indirilene de inandık....*” (Ankebut, 29/36)

Cüveynî (478/1085)'ye göre kelâm ve fıkıh ilimlerinde hak ve batılın açıklanmasında *müekked vâcib* olan yöntem cedeldir.¹⁶ Şu halde kelâmcılara göre cedel, Kur'ân kaynaklı bir yöntemdir.

Öte yandan İslâm tarihinde cedeli yeren âyetleri¹⁷ delil olarak alan Hatip el-Bağdâdî (ö. 463/1071), İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) gibi ilim adamları ise cedelin hem halk arasında ihtilaf ve çekişmeye neden olacağından hem de cedel ilmine felsefenin katılmasıyla âyet ve hadislerle konuşmak yerine kıyas ve istidlal gibi akıl yürütmeleriyle konuşmalarında şeytânî bir hile ve desise görerek karşı çıkarlar.¹⁸ Benzer şekilde kelâmcıların dini savunmak maksadıyla cedelî yöntemi kullanmalarının dine zarar verdiği öne sürülmüştür.

Bu noktada Gazalî'nin "cedel"le ilgili tavrı dikkat çekicidir. Kelâmcıları cedel yöntemini kullandıkları için eleştiren Gazalî, aslında bazı eserlerinde bu yöntemi bizzat kullanır. Onun hem filozoflarla hem de Bâtınîlerle ilgili eserlerinde kullandığı üslup, cedelîdir ve o, kelâmî ve felsefî meseleleri bu kavgacı tarzdaki tartışma yoluyla ele alır.¹⁹ Öte yandan ona göre cedel, hakikati arayanlar için doğru bir yol gösterici değildir. Çünkü rakibin iddialarının varsayılarak çürütülmesiyle ispat yapılmış olmaz. Kaldıkî rakibi susturmak, onun hakikati kabul ettiği anlamına gelmez. Kelâmcıların kendilerine karşıt grupların görüşlerini cedelî olarak

Bu âyet müfessirler tarafından zalimlerle sert üslupta cedelin yapılması gerektiğine işaret edildiği şeklinde anlaşılmıştır. Yıldırım, *Kur'ân'da Cedel Kavramı ve Yöntemi*, 54-55.

¹⁶ Ali Durusoy, "Gazâlî'de Mantık Biliminin Yeri ve Önemi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 13/3-4, Ankara, 2000, 18, (303-321).

¹⁷ "Hacc'da cidâl yoktur." (Bakara, 2/197)

¹⁸ Yıldırım, *Kur'ân'da Cedel Kavramı ve Yöntemi*, 69.

¹⁹ Gazalî, *Tebâfü'tü'l-Felâsife* isimli eserinde filozofların görüşlerine karşılık bir iddia ortaya koymayacağını sadece onların tezlerini reddeceğini söyler: "Bilinmelidir ki, amaç filozoflar hakkında iyimser olan ve yöntemlerinin çelişkisiz olduğunu sananları, onların tutarsızlıklarının çeşitli yönlerini açıklayarak uyarmaktır. Bunun için ben, bir tez ortaya atarak değil, sorgulayarak ve reddederek onlara karşı çıkacağım. Filozofları çeşitli şekillerde sıkıştırarak kesinliğine inandıkları şeyleri geçersiz kılacağım; onları bazen Mu'tezile, bazen Kerrâmîyye, bazen de Vâkıfîyye mezheplerinden destek alarak sıkıştıracağım. Bu konuda belli bir mezhebe bağlı kalmayıp aksine bütün mezhepleri onların aleyhine tek bir mezhep olarak kullanacağım." Gazalî, *Filozofların Tutarsızlığı*, nşr ve trc. Mahmut Kaya & Hüseyin Sarıoğlu, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2009), 3. Baskı, 9.

çürütmeye çalışmaları böyledir.²⁰ Buna ilave olarak Gazalî halk için yazmış olduğu *İhyâ* isimli eserinde cedeli, rakibi mağlup etmek için hırs, gıybet, eksiklik arama ve kindârlık gibi kötü duygulara sebep olması nedeniyle ahlâklı bir yöntem olarak görmez. Tartışmayı kazanan kimse bununla böbürlenecek ve kendisini diğer insanlardan üstün görecektir. İnsanlar arasında kötü huyların yayılmasına neden olacağı için cedelden uzak durulmalıdır.²¹ Diğer taraftan o, *İlcâmu'l-Avâm an İlmî'l-Kelâm* isimli eserinde ise dinen bilinmesi gerekli olan ibadet ve hukuka dair hükümlerin doğru anlaşılması için cedel yapılabileceğini söyler. Bu tür bir cedel bid'at değildir. Zira sahabenin bu tür konuları münazara ve müşavere etmesi selefin ittifakla kabul ettiği bir sünnettir.²² Buradan anlaşıldığı üzere Gazalî fıkıh ilminde cedel yapılımasını uygun bulmaktadır.

Gazalî'nin mantık ilmini din ilimlerinin yöntemi haline getirmesiyle cedel, filozofların bahsettiği formel yapısını belli ölçülerde kazanır.²³ İslâm filozoflarının mantık eserlerinde yer alan cedel, bir görüşün müdafası veya çürütülmesinde belirli çıkarım tekniklerinin kullanıldığı tartışma şeklidir. Buna göre mantık ilminde bahsedilen bir sanat olarak cedel, bir iddiayı savunmak veya çürütmek amacıyla meşhurat ve müsellemat türü önermelerin kullanıldığı tartışma yöntemi şeklinde tanımlanır. Aristoteles'in *Topikler* isimli eserinde ele aldığı diyalektik yöntem, müslüman mantıkçılar tarafından "sınâatu'l-cedel" ismiyle Arapçalaştırılır.²⁴ Gazalî kelâmcıların kullandığı şekliyle cedel sanatına başvurulmasına karşı çıkarken fıkıh ilminde bu sanatın tatbik edilmesine karşı çıkmamaktadır. Şu halde onun Bâtınîlere ve filozoflara yönelik kavgacı ve saldırgan tarzdaki tartışmasına polemik adının verilip verilemeyeceğini sorabiliriz. Eğer bu tartışma şekline polemik

²⁰ Gazalî, *Mizânu'l-Amel*, çev. Ömer Dönmez, (İstanbul: Hisar Yayınları, 2012), 160-163.

²¹ Gazalî, *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn*, çev. Ahmed Serdaroglu, (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1974), 1/105-124.

²² İmam Gazalî, *İlcâmu'l-avâm an ilmi'l-Kelâm, Mecmûatu resâili'l-İmam el-Gazalî* içinde, tah. İbrahim Emin Muhammed, el-Mektebetü'l-Tevfikîyye, trhsz., 342.

²³ İbrahim Çapak, *Gazalî'nin Mantık Anlayışı*, (Ankara: Elis Yayınları, 2005), 242-243.

²⁴ Cedel mantık ilminde, bir düşünceyi aşırı bir biçimde savunma, kavga edercesine muhatabın fikirlerine saldırma ve çürütme sanatıdır. İbrahim Emiroğlu & Hülya Altunya, "Cedel Sanatı", *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü*, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 69.

denebilecekse bunun Yunanca kökenli polemik kelimesinin ilk anlam dünyasıyla ve diyalektikle olan bağlantısını araştırmalıyız.

3. Diyalektik ve Polemik Kavramları

Diyalektik kelimesi Yunancada dia-logos şeklinde ifade edilir ve ikili konuşma anlamına gelir. Terim anlamı olarak diyalog iki kişinin karşılıklı konuşması, tartışma, akıl yürütme, kanıtlama sanatı demektir.²⁵ Bu terimin ilk defa kullanımıyla ilgili olarak kimi felsefe tarihçileri “çelişki” kavramını felsefesinin temeline koyan Herakleitos (M.Ö. 475)’u diyalektiğin başlatıcısı sayarken²⁶ kimileri de diyalektiği, paradokslardan bahseden Zenon (M.Ö. 435)’la başlatırlar. Diyalektiğin kitabını yazan Aristoteles’e göre ise diyalektik, hocası Parmenides’in hipotetik antinomilerini biçimsel bir dile aktaran Zenon’un oluşturduğu bir sanattır. Bu sanat Elea ekolü tarafından daha çok eristik yapıda kullanılmıştır. Ancak Platon bu sanatı, kendi felsefe sisteminin yüksek bir felsefi metodu olarak meşrulaştırmıştır. Platon’un hocası Sokrates (M.Ö. 399), gençlere, halka etik tanımlamalar yaptırmak üzere soru-cevap şeklinde bu tekniği bizzat kullanmıştır.²⁷ Diyalektik yöntemin teori olarak inşası ise Aristoteles’in *Topikler* isimli eseriyle gerçekleşmiştir. Ona göre bu sanat, ortaya atılan bir meselede delillendirme yapabilme ve delil öne sürüldüğünde bunun zıddını reddedebilmedir. Yine ona göre diyalektik, olası öncüllerle yapılan tartışma yöntemi olarak kesin bilginin elde edilmesinin değil, zannî bilgilerin ortaya çıkartılmasında kullanılacak bir yöntemdir.²⁸

İkili konuşma veya karşılıklı tartışma anlamında kullanılan bir başka terim ise “polemik”tir. Bu terimin de “diyalektik”de olduğu gibi iki kişinin karşılıklı tartışması anlamı bulunmaktadır. Yunanca “savaş”

²⁵ Diyalektik terimi şu anlamlara gelir: “*Dialogos* sözcüğü Yunanca bileşik bir sözcük. ‘Dia’ hem ayırma, yırtarak ayırma ya da ayırarak yırtma, hem de ardından, kat ederek, boyunca anlamlarını içerir. ‘Logos’ ise anlam alanı son derece geniş bir sözcük. ‘Leg’ kökünden türer; hem toplamak, deşirmek, seçmek (dolayısıyla ayıklamak, hesap etmek, saymak) anlamlarını içerir, hem de söylemek, dile getirmek, akıllı uslu konuşmak, belirtmek, anlamlandırmak anlamlarını. Fiilin adı ise hem söz hem de akıl anlamlarını taşır. ‘Dialogos’, logos boyunca, logos’un ardından, logos’un yolunda, logos’u kat ederek ilerlemek demektir.” Ragıp Ege, “Diyalektik”, *Felsefe Ansiklopedisi*, ed. Ahmet Cevizci, (Ankara: Babil Yayınları, 2006), 4/576.

²⁶ Anton Dumitriu, *History of Logic*, Abacus Press, Tunbridge Wells, Kent, 1977, 82.

²⁷ Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004), 65-66.

²⁸ Aristoteles, *Topikler*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, (İstanbul: MEB Yayınları, 1952), 7.

πόλεμος anlamına gelen “polemos”tan türetilen bu kelimedenden, πολεμικός savaşçı, saldırgan anlamına gelen “polemikos” türetilmiştir.²⁹ Yunancadan Latinceye “polemic” olarak geçen sözcük, 17. yüzyılda ilk olarak İngilizcede kullanılmaya başlanır. Polemik terimi bu dönemde birbirine rakip olan Hıristiyan grupların karşılıklı tartışmalarını ifade etmek üzere kullanılırken daha sonra Hıristiyanların İslâm’la ilgili eleştirel tarzda yazdıkları eserleri için ad olarak verildi.³⁰ Böylece polemik kelimesini, meydan okuyarak karşı tarafın iddialarını yerle bir etmek üzere yapılan sert tartışma şeklinde anlamlandırabiliriz.

Gündelik dilde polemik sözcüğü, bireylerin veya kuruluşların bir fikir alışverişinden ziyade bir eylem yahut görüş önerisinde savunma veya saldırı amaçlı olarak ortaya attıkları savaşan fikirler demektir. Polemikler daha çok “parazitsel bir tartışma şekli” olarak anlaşılır. Bu nedenle de ele alınan konunun, iyi bir şekilde tanımlanarak tartışılması söz konusu değildir. Baştan belirlenmiş sonuca götürecektir şekilde etrafındakileri etkilemek amacıyla gevşek terimlerin kullanıldığı ifadelerle tartışma yapılır.³¹ Edebiyatta, sanatta ve siyasette bireyler, fikirlerinden dolayı polemik türü saldırılara uğrayabilirler ve kendilerini yine aynı şekilde savunmak durumunda kalabilirler.

Polemiği diyalektik tartışma türlerinden ayıran yönleri vardır. Polemikte tartışma akışkan bir yapıda hızla ilerlerken diyalogta çözümlenmeler, tanımlamalar ve kanıtlamalar yapıldığı için basamak basamak sonuca gidilir. Polemikte tartışılan mesele, mantıksal argümantasyonun ağırlığından uzak olarak hızla sonuca doğru ilerlediğinden takip etmekte zorlanılmaz. Yine polemikte rakibin iddiaları öğrenildikten sonra monolojik bir yapıya dönüştürülür. Çünkü apolojik bir tavırla sözcükler savaştırılır. Oysaki diyalogta iyi niyetle karşılıklı olarak yapılan bir tartışma söz konusudur.³² Diğer taraftan polemiklerin kaotik görüntüsü, onun değersiz bir çabaymış gibi algılanmasına neden olur.

²⁹ Eric Partridge, *Origins A Short Etymological Dictionary of Modern English*, Routledge, USA, 2006, 2478; Erdal Yıldız & Güvenç Şar, *Herakleitos’un Oyunu Herakleitos Fragmalarına Yorumlar*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 77-78.

³⁰ Salih Sabri Yavuz & İbrahim Yeniçağ, “Müslüman-Hıristiyan Polemiği Açısından TahriP”, *Milel ve Nihal Dergisi*, 6/1, 2009, (305-344), 306.

³¹ Christian Lemaitre-Pablo Noriega, “Making Sense out of Polemics”.

³² Yavuz & Yeniçağ, “Müslüman-Hıristiyan Polemiği Açısından TahriP”, 306.

Tartışma boyunca asla uzlaşmanın olmayacağı düşünülür. Buna karşılık diyalogun biçimsel, sistemli ve düzenli bir yapıda oluşu, taraflar arasında uzlaşmanın ortaya çıkacağı beklentisini artırır.

Polemiksel tartışmalar, çoğunlukla diyalektik yöntem veya münazarada olduğu gibi üzerinde anlaşmaya varılmış kurallara göre işleyen bir diyalog ya da tartışma şekli değildir. Siyasî veya teolojik amaçlar için polemik yapılıyorsa, aktif siyasi ve dini kurumlara bağlı kalınarak tartışma yapılır. Burada mantıksal tutarlılık, doğruluk, etik kurallara uyma gibi hususlar çoğunlukla dikkate alınmaz. Bir polemikçinin tartışmasının diğer tartışmalardan ayrılan çeşitli ayırt edici özellikleri bulunur:

1. Polemik yapılan konuda yani içine girilen çatışmada birkaç farklı pozisyon (karşı tarafın iddiasını dinleme, saldırgan, savunma, uzlaşmaya yaklaşır gözükmeye, yıkıcı darbeyi vurma vb.) belirlenerek tartışma yürütülür.

2. Polemik içinde farklı tartışma meseleleri açılabilir. Böylece polemikçi, kendi iddialarını destekleyecek farklı konuları da tartışmaya dahil edebilir.

3. Tartışmalarda birkaç tür diyalog iç içe geçebilir.

4. Karşılıklı tartışmada, bazen mantıksal kuralları içeren bir yapı da dikkate alınabilir.

5. Polemik sonrası teolojik ve politik değişimler olabilir. Çünkü polemiksel tartışmada çoğunlukla rakiplerin tümüyle ortadan kaldırılması hedeflendiğinden teolojik ve politik yapılar değişebilir.

6. Polemik sadece tartışma olarak kalmayıp gündelik hayata yansıyan sonuçlara sahiptir.³³

Buna göre polemiğin sadece bir fikrin karşılıklı olarak tartışılması olarak kalmayıp toplumsal hayatta değişimlerin hedeflendiği pragmatik bir amaçla yapıldığı söylenebilir.

4. Polemik Bir Metin Olarak *Kavâsimu'l-Bâtıniyye*

Gelinen bu noktada Gazali'nin, tam anlamıyla politik ve teolojik ortamın kaotik olduğu ve taraflar arasında her türlü savaşın daha çok da polemiksel tartışmaların yapıldığı dönemde yaşadığını söyleyebiliriz. Bu politik-teolojik ortamda polemiksel tartışmalar diğer cedeli tartışmalardan ayrıcalıklı bir karakter arz etmektedir. Açıkçası polemik türü tartışmalarda mantıksal argümanlar çoğunlukla kullanılmayıp daha ziyade muhatabın

³³ Christian Lemaitre-Pablo Noriega, "Making Sense out of Polemics".

görüşlerinin saldırgan bir tavırla yok edilmesi hedeflenir. Bu anlamda Gazalî öncesi İslâm düşünce tarihindeki çok sayıda reddiye, nasları delil getirip karşı tarafın görüşlerini polemik yaparak saldırgan bir tavırla yok etme üzerine kurgulanır. Gazalî ise polemik yaparken mantıksal argümantasyonun da mutlaka kullanılması gerektiğini savunarak diğer polemiçilerden ayrılır.

İşte Gazalî Bâtınîlerin sofistlik iddialarını yok etmek üzere oluşturduğu polemiksel tarzdaki argümanlarını *Kavâsimu'l-Bâtiniyye* adlı kitabında bir araya getirdi. Esasında bu eser *Fedâihu'l-Bâtiniyye*'nin altıncı bölümünün bizzat onun tarafından halkı şüphelerden korumak amacıyla daha açık ve özet şeklinde yeniden yazılmasından ibarettir.³⁴ Şüphesiz bu eserin polemik türünde yazılmış olmasının nedeni; Bâtınî propandalardan etkilenen sünnî müslümanları *şüpheden* korumaktır. Siyasî polemik türü eserlerde olduğu gibi bunda da halkın devletle barışık olarak yaşamasının sağlanması hedeflenmektedir. Bu eserin arkasındaki gerçek güç, Selçuklu devlet politikasıdır. Gazalî burada rejim adına konuşan ve Bâtınî iddiaları ilmî bir düzeye taşıyarak mantıksal düzlemde çürütmeye çalışandır. Daha açık bir ifadeyle bu polemiksel metinle devletin muhatabı, kendi halkıdır. Dolayısıyla bu eserin gerçek muhatabı yani birincil düzeyde muhatabı sünnî müslümanlardır. Bu eserin ikincil düzeyde muhatabı ise –eğer onu dikkate alırlarsa- Bâtınîlerdir. Şu halde bu kitabın temel amacının, polemik türünde yazılması nedeniyle devlet retorığı oluşturmayı hedeflediğini söyleyebiliriz. Burada mantık biliminin de devlet retorığına hizmet etmek üzere polemiksel tartışmaların ilmî düzeyini artırmak için kullanıldığını görmekteyiz.

Gazalî, *Kavâsimu'l-Bâtiniyye*'de Bâtınîlerin çıkarttığı şüphelere karşı, kendi delillerini kısa, açık ve net biçimde ifade ederek onların iddialarının mantıksal hatalarını tespit eder. Zaten eserin girişinde, *el-Müstazhiri*'de uzun olarak anlatılan delillerle kafası karışanların, bu tür konuları kavramakta zorlananların ve hakikat yolunda sendeleyenin, doğrunun

³⁴ W. Montgomery Watt, *Müslüman Aydın (Gazalî Hakkında Bir Araştırma)*, çev. Hanifi Özcan, (Samsun: Etüt Yayınları, 2003), 75; İmam Gazalî, *Bâtınlığın İç Yüzü*, XI. *Kavâsimu'l-Bâtiniyye* Ahmet Ateş tarafından tercüme edilerek ilk defa AÜİFD 3. cild ve I-II. sayılarında 1954 yılında yayımlanmıştır. Daha sonra bu çeviri Büyüyenay Yayınları tarafından *Bâtınîlerin Belini Kıran Deliller* ismiyle 2017'de kitap olarak basılmıştır. Makalede alıntılar bu eserden yapılacaktır.

yolunu ve gerçeğin izini bulmak için bu kitaba başvurmaları gerektiği ifade edilir. Burada Bâtınîlerin düşüncelerinin belini kıran deliller, onların boş düşüncelerini köklerinden sökecek ve kalplerindeki her türlü hileleri ortaya çıkartacaktır.³⁵ Böylece *Kavâsim*'in, daha en başta yani girişte Bâtınî düşünme biçiminin her türlü hilesine karşı meydan okuyan ve onları "savaşan fikirler" anlamında "dört yıkıcı delille (kâsime)" ortadan kaldırmayı amaçlayan bir metin olduğu ilan edilmektedir.

Bu noktada dikkat çekici olan şey; Gazalî'nin eserine *Kavâsimu'l-Bâtiniyye* ismini -bazı eserlerinde olduğu gibi- Kur'ân'dan ilham alarak vermiş olmasıdır. Bu kitabın ismindeki "kavâsim" kelimesi, Kur'ân'da "kasamne" şeklinde geçmektedir. Enbiya suresi 21/11. âyette şöyle buyurulmaktadır: "Biz, halkı zulme saptırıp nice ülkeyi yerle bir ettik/kasamne, arkasından da başka topluluklar vücuda getirdik." Burada "ka-sa-me" fiili helak etmek, yok etmek, belini kırmak gibi anlamlara gelmektedir.³⁶ Gazalî eserine "ka-sa-me" fiilinden türeyen "kâ-sı-ma/bel kıran delil" isminin çoğulu olan "kavâsim" adını vererek Bâtınîlerin delillerini yok etmeyi, onların belini kırmayı ve bitirmeyi hedeflediğini açıkça ifade etmektedir.

Gazalî *Kavâsim*'de Bâtınîlerin şüphe uyandıran polemiksel iddialarına âyet ve hadisleri referans vermekle birlikte, mantıksal ispatlamalar ve çürütmelerle onların mantık hatalarını göstermeye çalışır. Çünkü Bâtınîler de tıpkı filozoflar gibi mantığı bilmelerine rağmen uygulamada bazen bilmeden hata etmekte bazen ise hile yapmak için bilerek yanlışlık yapmaktadırlar. Bu metnin genel yapısı doğrudan ispatçı bir tarzda oluşturulmak yerine Bâtınî tezleri reddetmek için cedel sanatı kullanılarak hazırlanmıştır. Zira "denilirse/in kîle قیل إن" ifadesiyle iddialar dile getirildikten sonra "deriz/kulne قلنا" ifadesiyle onların iddialarının mantıksal yolla çürütülmesine geçilmiştir.

Gazalî Bâtınî düşünceye karşı polemiksel bir savaş açan ve onları mağlup etmeyi hedefleyen bu eseriyle, benzer türde yazılan başka bir esere ilham vermiştir. Onun öğrencisi Ebû Bekir ibn Arabî (ö.543/1148)'nin *el-Avâsim mine'l-Kavâsim* adlı kitabı benzer tarzda yazılmış bir eserdir. Bu eserde İbn Arabî, sahabeye özellikle Hz. Osman (ö. 656)'a atılan iftiraları "kavâsim" olarak, bunlara verdiği cevapları ise "avâsim" olarak

³⁵ Gazalî, *Bâtınîlerin Belini Kıran Deliller*, 37.

³⁶ Ruhi Baalbekî, *el-Mevrîd*, (Beyrut: Dâru'İlim Lilmelayîn), 1995, 864.

adlandırmıştır. Polemik tarzında yazılan bu metinde, sahabeye atılan iftiraların ortadan tümüyle kaldırılması amaçlanmaktadır. Bu eserde konular şu üç başlık altında incelenir: kâsımatü'z-zahr/bel kıran delil, kâsımatü'l-hakem/hakem olayında bel kıran delil ve kâsıma/karşı tarafın delilini yok den delil. Bu genel başlıkların altında tek tek ithamlara yer verildikten sonra her biri için “âsıma/çözüm” getirilir yani ithamlara karşı onların masumiyeti delillendirilir. İbn Arabî itikadî meselelerde nassî delilin zahirinin yeterli olmadığında aklî yorumlamalara gidilmesi gerektiği düşüncesindedir. Bu nedenle o, inançla ilgili konularda şüphenin bertaraf edilmesi için cedel sanatını kullanarak polemik tarzında bir metin oluşturmuştur.³⁷ Şu halde Gazalî'nin eserinin kendisinden sonra, İbn Arabî örneğinde olduğu gibi, itikadî şüphelere karşı, mantık ilmine dayanan çıkarımların kullanıldığını ve polemik yapılarak meydan okunan metinlere örnek teşkil ettiğini söyleyebiliriz.

5. Gazalî'nin Bâtınîlere Yönelik Mantıksal Delilleri

Din ilimlerinde mantıksal yöntemin kullanılmasını gerekli gören Gazalî, *Kavâsim*'de mantıksal argümanlarla birlikte polemik yapmaktadır. Aslında siyasî ve sosyal yaklaşımlardan uzak olarak mantıksal argümanlar, biçimsel yapılarıyla polemige izin vermeyen bilimsel bir kanıtlama tarzıdır. Polemik ise siyasî zemine hizmet eden ve çoğunlukla bilimsellik kaygısı taşımayan ispatlama ve çürütme etkinliğidir. İşte Gazalî'nin bu eseriyle mantığın siyasî ve sosyal hayatta uygulamaya dönük tarafını görmekteyiz.

Burada Gazalî Bâtınîlerin iddialarını, onların görüşlerine meydan okuyan dört başlık altında izah eder. Bâtınîlerin sözlerinin bir başı (fatıha), iki kanadı (cenaheyn) ve bir sonu (hatıme) vardır. Onların dört iddiası ise dört kâsıma ile yok edilecektir. İlk kâsıma; onların sözlerinin başını ve önünü kökünden söküp çıkartacaktır. Adeta ilk basamakta, topraktan bir bitkinin köküyle birlikte çıkartılıp atılması anlamına gelen “teste'slu” fiili kullanılarak Bâtınîlerin köklerinin sünnî coğrafyadan tümüyle sökülüp atacağı duyurulmuştur. Ortadaki iki kâsıma; onların iddialarının kanatlarını kesecektir ki böylece sünnî coğrafyada uçamayacaklardır. Son kâsıma ise onların boş sözlerinin arkasını ve sonunu bastırarak yerin dibine

³⁷ Geniş bilgi için bkz. Ebû Bekr ibnu'l-Arabî, *el-Avâsim mine'l-kavâsim fi tabkâki mevkefi's-sabâbeti ba'de vefâti'n-Nebî*, thk. Muhibbuddin el-Hatîb, (Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1399).

geçirecek ve yok olup gideceklerdir.³⁸ Bundan sonra Gazalî, onların şeytanî delilleri (umdetü't-telbis) ve uyandırdıkları şüpheleri ortadan kaldıran bu delillerle, müslümanlara İslâm'a olan ahidlerini yenilemeleri gerektiğini hatırlatmaktadır.

Gazalî Bâtınîlerin delillerini ortaya koymadan önce onların şüphe uyandıran tezviratlarının yani süslü yalanlarının ve sahtekârlıklarının genel çerçevesini belirler:

Hilâf yani düşüncede ayrılığa düşme bir gerçekliktir (vaki').

Hakk olanın idrak edilmesi ya düşünceyle (re'y) ya da öğretimle (ta'lîm) ile edilir.

Bu, üzerinde tartışmanın olduğu bir meseledir.

Her nazari (düşünsel) meselede doğru (hak) ve yanlış (batıl) vardır.

Doğrunun alâmeti birlik (vahde), yanlışın alâmeti çokluk'tur (kesret). Sözlerdeki birlik, ta'lîmle çokluk ise akla ve düşünceye (re'ye) uymaklardır.

Şu halde halk, sınıflarının ayrı olmasına rağmen öğretmeye (ta'lîme) başvurmada birleşirlerse aralarındaki düşünce ayrılığı (hilaf) ortadan kalkar ve artık onların arasında hilaf düşünülemez. Böylece onların bilgi elde etmede metotları mutlak olarak "bir" olur.

Buna karşılık akıllarına ve düşünceye (re'y) başvuranlar büyük ayrılıklara (ihtilaf) düşerler.

Akla ve reye ittiba edildiğinde çokluk ve ihtilafın çıkması zaruridir.³⁹

Bâtınîler bu genel iddialarını örneklerle delillendirmeye çalışırlar. Onlar ilk iddiaları olan "hakkın/doğrunun alâmetinin "birlik/vahdet" oluşuna şu örneği verirler: 5 artı 5'in 10 olması bir tek cevaptır. İçinde çokluk yoktur. Cevap, 9'dur, 6'dır, 30'dur denilirse yahut istenilen sayılar sınırsızca söylenirse bu, yanlıştır. Çünkü burada, çokluk ortaya çıkar. Çokluk her zaman (ebedî olarak) yanlıştır. Ancak "birlik" hakikatin

³⁸ Gazalî, *Bâtınîlerin Belini Kıran Deliller, Kitâb-ı kevasimu'l-Bâtiniyye*, inc. ve çev. Ahmed Ateş, (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017), 37-38.

³⁹ Gazalî, *Bâtınîlerin Belini Kıran Deliller*, 38.

yanındadır. O halde bir hükmün tek bir doğruluk değeri vardır ve onun dışındakiler yanlıştır.⁴⁰

Bu noktada Gazalî öncelikle Bâtınîlerin bu temel iddialarının hile ve şeytanî desiselerden ibaret olduğunu söyleyerek onları aşağılar. Eğer şeytan basiret sahibi kimseleri şaşırmasaydı *basiret sahibi kimseler* bu basit delillerle aldanmazlardı. Burada “*Kâfirlerin üzerine onları kaşkirtan şeytanlar gönderdiğimizizi bilmiyor musun?*” (Meryem, 19/83) âyeti referans verilerek basiret sahibi olanların bu gevşek ve zayıf delile yani polemige aldandıkları ifade edilmektedir. Onların zayıf polemiklerine karşı “hasmın kâsımı” yani rakibin belini kıran delil şudur:

a) İlk Kâsıma: Her Çeşit Bilgide Mâsum İmama Başvurmak Gerektiğine Dair Öncülün Çürütülmesi:

Gazalî ilk olarak bilginin elde edilmesindeki araçları belirler. İdrak, dış idrak yani baş gözü (basar) ve iç idrak yani kalp gözü (basiret) olmak üzere iki türdür. Renkler ve şekiller, duyu organı olan gözle algılanır ve akılla bilinen şeyler (ma’kulât) de kalp gözüyle idrak edilir. Böylece dış dünyaya dair şeyler, göz duyusuyla algılanır ve akledilirlerin bilgisine ise akıl yürütmelerle ulaşılır. Bu safhada bâtinî, sofistیک bir yaklaşımla göz duyusunun hata etme ihtimali nedeniyle kendisine güvenilemeyeceğini öne sürebilir. Örneğin bir cismin rengini sarılık hastası olan biri beyaz yerine sarı olarak görür veya şaşı, bir cismi iki olarak görür. Ayrıca ışığın geliş durumuna ve bakılan nesnenin uzaklığına göre de farklı idrakler oluşur. Renkler, şekiller, ölçüler göz duyusuyla algılandığında çokluk ortaya çıkacağından *hilâf*⁴¹ oluşur. Ne var ki mâsum imam bir cismin renginin siyah ve ölçüsünün ne kadar olduğunu söylediğinde, herkes onun bilgisini öyle kabul eder ve hilâf ve çokluk olduğunu tasavvur edemez. O halde göz duyusu kişiden kişiye farklı algılamalarla birbirinden çok farklı idraklerde bulunduğundan kendisinde batıllık bulunmayan mâsum imamın öğretmesine başvurulmalıdır.⁴²

⁴⁰ Gazalî, *Bâtınîlerin Belini Kıran Deliller*, 39.

⁴¹ Sözlükte hilâf/muhaliif; muhalefet etmek, aykırı davranmak ve İhtilâf/muhtelif; arkasından tutmak, takip etmek anlamına gelir. Delile bağlı karşı çıkmaya; ihtilâf ve geçerli bir delile dayanmadan karşı çıkmaya hilâf denilir. Hasan Tefvîk Marulcu, *Kelâm’da Nazar ve Müinâzara Âdâbi*, (Isparta, Dilruba Yayınları, 2018), 50-51.

⁴² Gazalî, *Bâtınîlerin Belini Kıran Deliller*, 41-42.

Burada Gazalî, sofistlik iddialara karşılık olarak zahirî görmeyle (*basaru'z-zâbir*) bâtinî görme (*basaru'l-bâtın*) arasında dengenin (*muvazene*) olduğunu ve bu yüzden bu iki durum arasında bir ayrılık (*fasl*) bulunmadığını öne sürer. Burada kâsıma olarak insanın hem dış duyuyu hem de akli kullanmasında bir “denge” olduğu ve çeşitli sebeplerle farklı cevaplar verilse bile hakikatin bilinebileceği iddia edilmektedir.⁴³

Gazalî'nin dış ve iç görmede “denge”nin bulunduğu iddiasına karşılık bâtinî, kişilerin görmesi arasında “muvazene olması” fâsiddir diyerek itiraz edebilir. Zira göz, görülen nesneyle ilgili dıştan gelen sebepler yüzünden yanlış yapar. Eğer dıştan gelen sebepler ortadan kalkarsa ve kişilerin görme duyusunun sağlam olduğuna dair bilgi olursa, bilgi kesin doğru olurdu. Bu ise mümkün değildir. Dolayısıyla görülen nesneyle ilgili olarak mâsum imamın öğretmesinden faydalanmak zorunludur.⁴⁴

Bâtınînin bu polemiksel iddiasına Gazalî ilk adımda; iç görüşün dış görüş gibi olduğu cevabını verir. Eğer görme kuvveti zayıf değil ve görülen nesne karışık değil ise akıl, gözün duyu verileriyle ilgili olarak hüküm vermede yanılmayacaktır. Zira akıl kuvvetli ve tetkik edilen nesne de açık ise aklın doğru hüküm vermesi kaçınılmazdır. Bunun delili ise bütün akıl sahiplerinin cevaplarında birleştikleri nazari pek çok meselenin olmasıdır. Örneğin; kadîm olanın yok olmasının imkansızlığına dair hükümler böyledir. Bu tür hükümler zarurî olarak değil, nazari olarak idrak edilir ve akıl sahipleri bunda şüphe etmezler. Örneğin; “kadîm varlık” ile ilgili nazari delillendirmede akılların hata etmesi mümkün değildir:

Varlıklar var olmasaydı, küll hâdis olurdu.

Bir şeyin sebepsiz olarak hâdis olması imkânsızdır, küll sebepsiz olarak var olursa,

Küll ya kadîm ya da hâdis olur.

Eğer o hâdis olursa bir kadîme muhtaçtır.

(O halde küll kadîmdir.)⁴⁵

Burada bazı zayıf akılların idrak edemeyeceği kadar ince meseleler vardır. Tıpkı bu, bazı gözlerin kutup yıldızını göremeyecek kadar zayıf

⁴³ Gazalî, *Bâtınîlerin Belini Kıran Deliller*, 39-42.

⁴⁴ Gazalî, *Bâtınîlerin Belini Kıran Deliller*, 42-43.

⁴⁵ Gazalî, *Bâtınîlerin Belini Kıran Deliller*, 44-45.

olması gibidir. Zayıf olan göz ve aklın yanlış yapması, mâsum imama başvurmayı gerektirmez. Sözelimi hesap ilmini öğrenmeye başlayan bir kimse hata yapabilir ama öğretmen öğretmek sadece yol gösterir, insan aklı hesabı kendisi yapar, öğretmenin hesabı yapması beklenmez. Dolayısıyla akıllı bir insan öğretmenin öğretmesine muhtaç olduğunu reddetmez ancak öğrendikten sonra aklını kullanır.⁴⁶

Polemiğin ikinci adımında bâtinî, gözün yanılmasının yanı sıra iç idrakin de yani aklın da yanılabilirliğini söyleyerek itiraz ederse, Gazzalî, insanların görülen nesneye bakarak hatalı yargıda bulunmasının mümkün olduğunu kabul eder. Örneğin; birinin katilinin sekiz kişi olduğuna biri şahitlik etse, bir başkası da onların dokuz kişi olduğuna şahitlik etse ve katiller ortadan kaybolsa, doğru bilgi hiçbir zaman bilinemeyecektir. İşte bu tür çokluğu ortadan kaldırmaya mâsum imamın da gücü yetmez. Ona göre basiret sahiplerinde dış ve iç görüşleri yargıda bulunma bakımından aralarında farklılık yoktur. Bundan dolayı çokluğun ortadan kaldırılmasına mâsum imam da güç yetiremez.⁴⁷

Polemiksel iddianın üçüncü adımında bâtinî; görülen nesnelere dışında akıl kuvvetinin sağlam olmasındaki şartların mevcut olup olmadığından şüphe edilirse, inançta ve düşüncede güven nasıl sağlanacaktır, sorusunu sorar. Gazzalî aklın gücünden emin olunamadığı gibi mâsum imamın doğruluğundan da emin olunamayacağını ileri sürer. Bâtinî, mâsum imamın doğru bilgi vereceğini akli kıyasla şöyle delillendirir:

“Her meselede doğru ve yanlış vardır.

Birlik doğrunun, çokluk ise yanlışın alâmetidir.

Çokluk, öğrenmeye başvurmayı akla uymakla ortaya çıkar.”⁴⁸

Gazzalî, mukaddimeler ve neticeden oluşan bu akli kıyasın, yanlış olduğunu iddia eder. Zira onların kendi iddiaları gereği akli kıyasta çokluk vardır ve yanlış yapmak mümkündür. Ayrıca mâsum imamın bu çıkarımı, bir topluluğa söylendiğinde, biri kabul edebilir, bir başkası ise reddedebilir. Bu durumda tekrar çokluk ortaya çıkar. Şu halde mâsum imamın doğruluğu *zaruri* olarak bilinemez. Zaruri olarak bilinmeyen ise *nazar* ile

⁴⁶ Gazzalî, *Bâtinîlerin Belini Kıran Deliller*, 46.

⁴⁷ Gazzalî, *Bâtinîlerin Belini Kıran Deliller*, 46.

⁴⁸ Gazzalî, *Bâtinîlerin Belini Kıran Deliller*, 47.

bilinir. Nazar da kıyas mukaddimelerinin düzenlenmesi ve netice çıkarmaktan ibarettir. Böylece Bâtınî doktrinin, nazardan sakındıklarını söylemelerine rağmen nazardan kurtulamayacakları gösterilmiştir. Onların bu iddiası, dalalet ve sapkınlıktır. Şu halde iç görüş ile dış görüş arasında fark yoktur, bunların her birinde yanlış olabilir ama bunun için onlar yoluyla elde edilen bilgiden şüphe edilemez.⁴⁹

İkinci Kâsıma: Birliğin Doğruluk Alameti Olduğuna Dair Öncülün Çürütülmesi

Gazalî'ye göre Bâtınî iddialar iki kanatla varlıklarını sürdürmektedir. Bu yüzden onları uçuran bu kanatların kesilmesi gerekir. Bu kanatlardan ilki; birliğe götürdüğü için mâsum imamın söylediği doğru, ikincisi ise re'yin yani düşüncenin yanlış olduğudur.

Bâtınîlerin birinci kanadı yani delili; “Doğru ve gerçek sadece birdir.” önermesidir. Eğer bu önerme doğru kabul edilirse, “her bir olanın doğruluğunun” alâmeti sorulur. Ancak birliğin mutlak olarak “doğru” olması mümkün değildir. Birlik, bazen doğru bazen yanlış olur. Örneğin “Âlem kadîmdir.” diyenle “Âlem hâdistir.” diyenin sözleri de bir tanedir ama aklen çelişik olan bu önermelerin biri doğru ise diğeri yanlıştır. Bu iki hüküm teklikte birleşmelerine rağmen doğruluk ve yanlışlıkta ayrılırlar.⁵⁰ Burada Gazalî, akıl ilkelerinden çelişmezlik ilkesine dayanarak birbirine çelişik iki durumun aynı anda doğru ve yanlış olmasının imkansızlığına dayanmaktadır. Önermelerin her birinin kendi başına “birlik” ifade etmesinin yetmeyeceği ortaya çıkmaktadır.

İkinci kâsımanın ikinci polemik konusu ise onların, bir önermenin kendisiyle, döndürmesini (aks) birbirinden ayıramadıkları iddiasıdır. Bâtınî düşünür, döndürmesi yapılan önerme ile asıl önerme arasında *lâzımî* bir ilişki olduğunu zannetmiştir. Gazalî, basit bir mantık kuralını bilmemekle suçladığı ve aşağıladığı bâtınînin, kendilerine bu delilleri veren “dinsiz/mülhid filozofların”, mantığın şartlarına uygun olarak konuşmalarına rağmen burada kuralları unutarak kendilerini şaşırtmalarından dolayı hata ettiklerini söyler. Çünkü tümel olumlu önermenin tümel olumlu olarak değil, tikel olumlu olarak döndürülmesi basit bir mantık kuralıdır. Örnek:

⁴⁹ Gazalî, *Bâtınîlerin Belini Kıran Deliller*, 47-48.

⁵⁰ Gazalî, *Bâtınîlerin Belini Kıran Deliller*, 48-49.

“Her siyah bir renktir” (D) önermesi “Her renk siyahtır.” (Y) şeklinde döndürülürse yanlış olur.

“Her doğru ve gerçek birdir.” (D) önermesi “Her bir olan doğru ve gerçektir.” (Y) şeklinde döndürülürse yanlış olur.⁵¹

Burada Bâtınînin iddiasının düz döndürmesi yani “her bir olanın doğru” olduğuna dair önerme hem içerik hem de biçim açısından yanlışlanmış olmaktadır.

Gazalî Bâtınî doktrinin birinci kanadına dair ikinci itirazını da düz döndürme kuralı üzerinden getirir. Bununla ilgili örnek şudur:

“Alacalı bir yılanın soktuğu bunak, alacalı ip gördüğünde yılan zanneder.

Çünkü kendisini sokan şey, uzundur ve alacalı renktedir.

Bu şey de uzun ve alacalıdır.

O halde bu da sokan bir şeydir.”⁵²

Gazalî yukarıdaki örnekte olduğu gibi bâtınînin iddiasını istikrâ/tümevarım formunda ifade eder.

“Gerçek ve doğru her zaman birdir.

Bu da birdir.

O halde bu da doğru ve gerçektir.”

Gazalî’ye göre bu istikrada, “döndürme yanlış” yapılmıştır. “Sokan şey yani yılan uzun ve alacalıdır.” (D) tümel olumlu düz önermesinin düz döndürmesi; “Uzun ve alacalı olan her şey sokan bir varlıktır.” (Y) tümel olumlu olarak döndürüldüğü için yanlış yapılmıştır. Böylece onların gerçek ve doğrunun bir olduğuna dair önermelerinin düz döndürmesi yanlış olmaktadır. Bu meselede incelik olduğu için akıl hataya düşmektedir. Ne var ki kendilerinin akıl sahibi olduğunu iddia eden Bâtınîler, böylesi bir inceliği nasıl farkedememişlerdir!⁵³

⁵¹ Gazalî, *Bâtınîlerin Belini Kıran Deliller*, 49.

⁵² Gazalî, *Bâtınîlerin Belini Kıran Deliller*, 50.

⁵³ Gazalî, *Bâtınîlerin Belini Kıran Deliller*, 50.

c) Üçüncü Kâsima: Çokluğun Yanlışlık Olduğuna Dair İddianın Çürütülmesi

Bâtınî doktrinin ikinci kanadı ise çokluğun batıllık/yanlışlık olduğu iddiasıdır. Bir meselede “çokluk/kesret” bulunuyorsa, o konuda hakikatten söz edilemez. Onların bu görüşü kıyas formunda şöyle ifade edilir:

“Kendisine çokluk ârız olan her şey yanlıştır.

Düşüncenin (re'y) doğru ve gerçeği idrak etmesi iddiasına çokluk arız olur.

O halde bundan zaruri olarak bu hükmün yanlış olduğu neticesi çıkar.”⁵⁴

Yukarıdaki iddia iki tümel olumlu öncülden oluşan kıyasın birinci şeklidir. Gazalî'ye göre bu kıyas yanlıştır. Ancak bu kıyası ortaya atan kimse, dininin azlığı ve dünya nimetlerine düşkünlüğünden dolayı şeytanî bir hileyle ahmakları şaşırtmaya çalışmaktadır. Buradaki kıyas hataları şunlardır:

1. Mantıkçıların büyük öncül dedikleri ilk öncül şöyledir:

“Kendisine çokluk arız olan *her şey* yanlıştır.” hükmü yanlıştır. Çünkü tümel olumlu tikel olumlu olarak döndürüldüğünde önermenin içeriğine şu şekilde bir ilave yapılırsa doğru olur.

“Bir meselede *çelişkili* ve çok olan cevapların *bazıları* yanlıştır.”

Bâtınînin asıl önermesinden iki şart hazfedildiği için yanlıştır. Bunlardan biri çelişkili olmak ve diğeri, bir tek olay hakkında olmaktır. Yoksa “Çok olan cevaplar yanlıştır.” sözleri kendi örnekleriyle çelişmektedir. Tıpkı “5 artı 5 eşittir 10” yahut “8 artı 2 eşittir 10” ifadelerinin her birinin çokluk ifade etmesine rağmen doğru olması gibidir.

2. Mantıkçıların küçük öncül dedikleri ikinci öncül şöyledir:

“Gerçek ve doğrunun idrak vasıtası akıldır sözünde çokluk vardır.”

Gazalî bu öncülde “çokluğun” bulunduğu iddia edilmesini yanlış olarak kabul eder. Çünkü haber verilen ile haber arasında farklılık

⁵⁴ Gazalî, *Bâtınîlerin Belini Kıran Deliller*, 50-51.

vardır. Bâtınî, haberde yani yüklemde teklîğin ifade edilmesiyle, haber verilende teklîğin olmasını aynı saymaktadır. Oysaki bu öncülde yani “Gerçek ve doğrunun idrak vasıtası akıldır” hükmü, bir tek haberdir. “Gerçek ve doğrunun idrak vasıtası öğretmendir” hükmü de bir tek haberdir ve çokluk yoktur. Yanlış ve çelişkili olan haberde çokluk bulunur. Örneğin; “Âlem kadîm veya hâdistir” önermesi, yanlış ve çelişiktir, dolayısıyla çokluk vardır.⁵⁵

Gazâlî’ye göre Bâtınîlerin bir diğer örneği de yanlıştır: “Şekilleri idrak eden gözdür.” önermesinde bir tek cevap olduğu için çokluğun bulunduğu polemiği yanlıştır. Buradaki ihtilaf; görülen şeyde ve gözün görmesinde olabilir. Ama önermenin biçimsel yapısında çokluktan söz edilemez. Anlaşmazlık ve ayrılık ise görme şartlarında ortaya çıkar.⁵⁶

Gazâlî’nin bu konuya dair verdiği bir başka örneği şudur: Gök hakkında iki adam tartışır. Biri; “Gök birdir.” der ve diğeri; “Gök yedidir.” der. Bâtınî düşünür “Gök yedidir.” diyenin sözünde çokluk olduğundan yanlışlığını iddia eder. Oysaki her iki önermede bir haber ve bir cevaptan oluştuğu için doğru olmalıdır. Asıl çokluk kendisinden haber verilen göktedir yani “Gök yedidir.” diyenin sözündedir. Bâtınîler, haber ile kendisi hakkında haber verilen arasındaki farkı anlamayıp da hakkında haber verilenin çokluğunu haberin çokluğu sanan şaşkınlardır. Bunlar ahmaklık ve cahilliğin son sınırındadırlar.⁵⁷

d) Dördüncü Kâsıma: Bâtınîlerin Kıyaslarının Yanlışıkları

Dördüncü kâsıma Bâtınîlerin uyandırdıkları şüpheleri tümüyle yerin altına gönderecek şekildedir. Bu nedenle Gazâlî son olarak onların birliğin doğru ve çokluğun yanlış olduğuna dair kıyaslarına bitirici son vuruşu yapar. Öncelikle onların kıyaslarını şu şekilde ifade eder:

“Her meselede doğru ve yanlış bulunur.

Bu bir meseledir.

O halde bunda da doğru ve yanlış vardır.”

⁵⁵ Gazâlî, *Bâtınîlerin Belini Kıran Deliller*, 52-53.

⁵⁶ Gazâlî, *Bâtınîlerin Belini Kıran Deliller*, 53.

⁵⁷ Gazâlî, *Bâtınîlerin Belini Kıran Deliller*, 53-55.

Bu yapı, iki tümel olumlu öncülde oluşan kıyasın birinci şeklidir.

“Hak ya sizin sözünüzdür ya bizim sözümüzdür.

Fakat sizin sözünüz yanlıştır.

O halde bizim sözümüz doğrudur.”

Bu yapı ise şartlı munfasıl kıyastır. Şartlı munfasıl kıyas doğrudur ve aynıyla netice verir.

“Çokluk yanlışın alametidir.

Sizin sözünüzde çokluk bulunursa, o da yanlıştır.

Fakat sözünüzde çokluk bulunmamaktadır.

O halde o da yanlıştır.”

Bu yapı ise mantıkçılar tarafından şartlı muttasıl kıyas olarak adlandırılır.⁵⁸

Bâtınîler yukarıdaki öncülleri düzenleyerek akli kıyas yapmaktadırlar ve buradan çıkan neticenin geçerli/sahih olduğunu kabul etmektedirler. Burada Gazalî, yukarıdaki kıyaslardan neticenin doğruluğunun *zaruri* olarak *akıl ve düşünceyle* mi yoksa mâsum imamın öğretmesiyle mi anlaşıldığını soran bir dilemma kurgular.

Mâsum imamın öğretisi,

Eğer akılla biliniyorsa, çokluk göstergesi olan akıl yanlış yapar dediğiniz için akla güvenemezsiniz.

Eğer delilinizin doğruluğunu mâsum imamdan öğrendiyse bu defa neticenin neden dolayı kesin olarak doğru çıktığını bilmeniz gerekir.

Yine bunun da akıldan başka neyle bilineceğini açıklamamız gerekir. Eğer akılla biliniyorsa, kendisinin yanlış yapmadığından ne ile emin olacaksınız? Çünkü akılla muhakeme yapan nice insanlar yanlış düşmektedir. Yanlış yapmadığınızı nereden biliyorsunuz?⁵⁹

Eğer mâsum imam bu delili bir topluluğa anlatsa, bir kısmı buradaki yanlışları reddedecek diğer bir grup da doğruluğuna inanacaktır. Zira bu delillerin doğruluğu zaruri olsaydı tüm akıllar tereddütsüz

⁵⁸ Gazalî, *Bâtınîlerin Belini Kıran Deliller*, 56-58.

⁵⁹ Gazalî, *Bâtınîlerin Belini Kıran Deliller*, 58-60.

doğruluğunu kabul ederlerdi. Buna göre mâsum imamdan duyduktan sonra bile delilin mahiyetini kavrayabilmek için akletmeye ihtiyaç vardır ve bu durumda da çokluk ortaya çıkacağı için onların delilleri yanlış olacaktır. Diğer taraftan bâtinî dâî, delilin doğruluğunun bilinmesini, mâsum imamın yüzünün görülmesiyle bilineceğini iddia edebilir. Bu durumda kendisine Hz. Peygamber'in mübarek yüzünü gören ve Kur'ân'ın delillerini işiten müşriklerin, yahudilerin ve hristiyanların neden hemen inanmadıkları sorulur. Acaba imamın delili, Kur'ân'ın delilinden daha mı sağlamdır? Oysaki Hz. Peygamber, çokluk ve ayrılığı ortadan kaldırmada başarılı olamamıştır. Hatta Hz. Peygamber bu duruma üzüldükçe kendisine âyet inmiştir: “*Yoksa onlar bu Kur'ân sözüne iman etmediler diye arkalarından esefle kendini mi helak edeceksin?*” (Kehf, 18/6) Hz. Peygamber çokluğu ortadan kaldırmakta başarılı olamadığı halde, mâsum imamın ondan daha güçlü olduğunu iddia etmek sapkınlıktır.⁶⁰

Buna ilave olarak Gazalî, insanların “ta’lim”e yani mâsum imam tarafından öğretilmeye ihtiyacının olmadığını iddia ederek bilginin duyularla ve akılla elde edileceğini savunmuştur. Çünkü akıl yürütmeye güvenli bir şekilde şüpheden kurtulunabilir. Ona göre hatasız biçimde mantık kullanılırsa şüpheden uzak durulur. Eğer hatalar ortaya çıkacak olursa, bunların nedeni delillendirme esnasında öncüllerin çok olmasından kişinin bu öncülleri aklında tutamadığındandır. Gerçekte ispat edilemeyen sadece vahiyle bilinen meseleler ise bunlar imam tarafından değil peygamber tarafından bildirilir. Peygamber sadece bir öğretmendir. Ondan sonra akıl kendi kurallarına göre davranmakta yalnız bırakılmıştır.⁶¹

Gelinen bu noktada Gazalî, delilin herhangi bir öğretmenden öğrenilebileceğini, onun doğruluğunun ve neden dolayı delil olduğunun ise akılla kavranılarak bilineceğini iddia eder. Tıpkı bu, hesap ilminin delillerinin öğretmenden öğrenildikten sonra neden dolayı delil olduğunun akılla tetkik edilerek bilinmesi gibidir. Hesap ilmi öğrenildikten sonra hesap yapmakta öğretmene muhtaç olunmaz. Son olarak Gazalî, her zaman iç ve dış görmede insanlar arasında farklılığın bulunmasını, Allah'ın “akılları ayrı ayrı yaratmasıyla” ilişkilendirir. Ancak şartlarına uyularak dikkatle akıl yürütüldüğünde şüpheler bitecektir. Nasıl ki insanların gözleri zayıflık ve kuvvette ayrı ayrı olucaksa ve görülen şeyler yakınlık, uzaklık,

⁶⁰ Gazalî, *Bâtınîlerin Belini Kıran Deliller*, 60-61.

⁶¹ Gazalî, *Bâtınîlerin Belini Kıran Deliller*, 61.

incelik ve kalınlıkta ayrı ayrı bulunacaksa bundan dolayı gözün yanlış yapma imkanı da ortadan kalkmayacaktır. Buna rağmen bilgi, güvenilir ve yanlış olmadığı bilinen görsel idrakle başlar. Diğer taraftan akıl da yanlış yapabilir, fakat akıl sahibi olanın şüphe etmeyeceği bir dereceye ulaşarak bilgiyi elde etmesi mümkündür.⁶² Böylece Gazalî dört kâsıma ile Bâtınîlerin delillerini mantık sanatını kullanarak ama aynı zamanda polemiksel bir dille çürütür.

Sonuç

Gazalî'nin *Kavâsımü'l-Bâtıniyye* isimli eseri, döneminin devlet retorikğine hizmet etmek üzere hazırlanan ve onun teolojik/politik yapısında mantıksal delillendirmelerin kullanılarak ilmî düzeyi artırılmış polemik türünde bir metindir. Aslında mantık biçimsel akıl yürütmelerin doğruluğunu garanti eden ilmî bir etkinlik olarak burada siyasî, teolojik ve sosyal hayatta tatbik edilmektedir. Aynı zamanda bu eserde, mantığın biçimsel yapısıyla çok da uygunluk arz etmeyen polemiksel tartışmaların mantık ilmiyle bir araya getirildiğini görmekteyiz. Buna göre hem onun bu çalışmasıyla ilgili olarak hem de mantıksal çıkarımların polemikle birlikte pratik hayatta kullanımına dair aşağıdaki sonuçları çıkartabiliriz:

1. Öncelikle eserin isminin Bâtınî doktrine meydan okuyarak savaş açan bir anlamı taşımakta olması onun, hakikatin ortaya çıkartılmasından daha çok karşı tarafı yok etmek için yazılmış polemik bir metin olduğunu ima etmektedir.

2. Polemik türü metinler siyasî, dinî, edebî vb. amaçlarla, karşı tarafı tümüyle bitirmek üzere yazılır. Sözgelimi iki zıt ideoloji mantıksal önermelerle tatbiki olarak toplumu yönlendirmeye başladıklarında polemik boyutu ortaya çıkar. Gazalî siyasî iktidarın yani halifenin emri üzerine, görünürde itikadî şüpheleri ortadan kaldırmak amacıyla ancak arka planda halifelerin güç savaşında yanında yer aldığı halifenin gücünü artırmak üzere polemik yapmaktadır. Burada Gazalî'nin polemiksel metinleri aracılığıyla, bir devlet retorikğinin ilmî düzeyde oluşturulmasına şahit oluyoruz.

3. Polemik türü metinlerde rakibin aşağılanması, hakaret edilmesi savaşın bir gereğidir. Gazalî, Bâtınîleri bilgisizlikle, şaşkınlıkla, ahmaklıkla, sapkınlıkla, şeytani hileler, tezgahlar kurmakla vb. itham etmektedir. Hakikatin ispatına yönelik hazırlanmış bir metinde bu tür hakaretlere çoğunlukla rastlanmaz.

⁶² Gazalî, *Bâtınîlerin Belini Kıran Deliller*, 62.

4. Polemik türü tartışmalarda rakibin farazî değil, bizzat var olması gerekir. Gazalî'nin Bâtîni dâîlerle yaptığı tartışmalar bulunmaktadır. Ayrıca yazılı metin olarak onun bu konudaki eserlerine, daha sonra Bâtînîler arasında meşhur olan Ali b. Velid, *Dâmiğû'l-Batıl ve Hatfû'l-Münâdil* isimli eseriyle cevap yazmıştır. Bu eserin ismi de karşılıklı savaşın varlığını göstermektedir.

5. Polemik yapanlar aynı silahı kullanırlar. Bâtînîler mantığı kullanıyorsa onların bu enstrümanını kullanmak doğal olarak Gazalî'nin de hakkıdır. Bu nedenle Gazalî, hasmının yani Bâtînîlerin belini kıran dört kâsımayla mantıksal kurallara başvurmaktadır.

6. Polemik metinlerde rakibin çelişkileri geniş biçimde ele alınır. Gazzâlî de, Bâtînîlerin, hem akıl yürütmenin çokluğa neden olacağı için kendisine güvenilemeyeceğini söylemeleri hem de iddialarını mantıksal kıyaslarla delillendirerek çelişkiye düşmelerini geniş biçimde tahlil eder.

7. Polemik metinlerde meselenin içeriği çeşitli sorularla rakibi şaşırtmaya çalışarak ifade edilir. Kısa, açık, zorlayıcı ve tüketici sorularla rakibin zayıf tarafı ortaya çıkartılır. Örneğin Gazalî, Bâtînîlerin mâsum imamın doğruluğunun nasıl bilineceğine dair sorularla onları açmaza sokmaktadır. Onların vereceği her cevap kendilerinin yanlışlanmasına neden olmaktadır.

8. Polemik metinlerde tartışma içerisinde farklı tartışmalar açılabilir. Gazalî bâtîni iddiaları; "mâsum imam" bağlamında tartışırken, Kur'ân'ın zahir ve batın anlamları meselesini ve dinde, itikadî ve amelî farklı mezheplerin ve görüş ayrılıklarının bulunmasıyla ilgili tartışmaları açmaktadır. Böylece bir taraftan görüş ayrılıklarının bulunmasını tabîî gösterirken diğer taraftan Bâtînîlerin farklı düşünme biçimlerini sapkınlık olarak adlandırmaktadır. Eğer akıllar ve duyular farklı görüşleri ortaya çıkartıyorsa, en azından Bâtînîlerin bulunuşu da tabîî bir durumdur.

9. Polemik metinlerde, çoğunlukla toplum üzerinde etki bırakılması hedeflenir. Sözelimi entelektüel düzeyi gelişmemiş toplumlarda salt retoriksel veya salt şiirsel söylemlerle de etkili bir dil oluşturulabilir. Gazalî, içinde yaşadığı toplumun entelektüel düzeyinin ve kavramsal düşünmenin gelişmiş olmasından dolayı mantıksal delillendirmeleri kullanmayı tercih etmektedir. Zira İslam toplumunun onun döneminde kelimededen kavrama geçtiği söylenebilir. Dolayısıyla havassın toplum üzerindeki yönlendirici etkisi açıktır. Zaten toplum, havassın yaptığı tartışmalara ilgi duymaktadır. Bâtînîler, kelâmcılar vb. çevreler tarafından havassa ait dil ve düşünme topluma açılmıştır. İşte Gazalî'nin

bu eserinde tercih ettiği polemik tarzı, kısa ve net ama ilmî değeri yüksek ifadelerle toplum üzerinde çarpıcı etki bırakmak üzere kurgulanmıştır.

10. Gazalî'nin polemik türündeki bu eseri, mantığın tatbikatı açısından ilginç bir örnek teşkil etmektedir. Esasında metafizik konuların doğru düşünülmesinde ve bilginin elde edilmesinde araç olan mantığın, polemik türündeki bir metne tatbik edilerek onun ilmî düzeyinin artırılmasına şahitlik etmekteyiz.

11. Meseleye mantık ilmi açısından yaklaşacak olursak, mantığın tatbikatı sorunuyla karşılaşırız. Formel bir ilim olarak mantık, doğrudan dış dünyaya dair bir şey söylemez. Bu anlamda Gazalî, mantığın matematik gibi zamansız ve mekansız olarak biçimsel yapısının dinen ve ilmen bir sorun teşkil etmediğini kabul eder. Ancak Gazalî, filozofların yaptığı gibi metafizik meselelere mantığın tatbik edilmesini eleştirir. Hatta bu eleştiri, mantıkla temellendirilmiş felsefî bir yaklaşımın fikhî olarak tekfir edilmesine kadar gider.

12. Mantık dış dünyaya tatbik edilmeye başlandığında ise – Gazalî'nin bu eserinde de görüldüğü üzere- kelâmî metinlerde onun retorikselleştiğini ifade edebiliriz. Zira mantıksal kurullarla ilmî düzeyi arttırılan metnin hedeflediği geniş muhatap kitlesi onun retorikselleşmesine neden olmaktadır. Buna karşılık mantık gibi biçimselliği öne çıkartan fikhî metinlerde onun tatbikatında daha az sorunla karşılaşmaktadır.

KAYNAKÇA

- Abdulaziz b. Ömer b. *er-Risale fi'r-Redd ale'l-Kaderiyye*. çev. Cemalettin Erdemci. Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1/2 (2014), 190-203.
- Aristoteles. *Topikler*. çev. Hamdi Ragıp Atademir. İstanbul: MEB Yayınları, 1952.
- Baalbeki, Ruhi. *el-Mevrîd*. Beyrut: Dâru'-'İlim Lilmelayîn, 1995.
- Bedevî, Abdurrahman. *Batı Düşüncesinin Oluşumunda İslâm'ın Rolü*. çev. Muharrem Tan. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Çapak, İbrahim. *Gazalî'nin Mantık Anlayışı*. Ankara: Elis Yayınları, 2005
- Çapak, İbrahim. "Gazalî'ye Göre Kıyasın Kur'an'a Uygulanması". *İslâmî İlimler Dergisi*, (2006) 1/2, 131-149.
- Duitriu, Anton. *History of Logic*. Tunbridge Wells: Abacus Press, 1977.
- Durusoy, Ali. "Gazalî'de Mantık Biliminin Yeri ve Önemi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 13/3-4, (2000), 303-321.
- Ege, Ragıp. "Diyalektik", *Felsefe Ansiklopedisi*. Ed. Ahmet Cevizci, 6 cilt, Ankara: Babil Yayınları, 2006.
- Emiroğlu, İbrahim. "Cedel Nedir?", *DEÜİFD*, 12, (1999), 16-37.
- Emiroğlu, İbrahim. "Cedelin İşleyişi ve Değeri", *DEÜİFD*, 13-14, 2001, 9-33.
- Emiroğlu, İbrahim & Altunya, Hülya. *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Ess, Josef Van. "İslâm Dinî Düşüncesinde Septisizm", çev. Murat Memiş, *DEÜİFD*. 22 (2005), 167-183.
- el-Gazalî, Ebû Hamid. *İlcâmu'l-avâm an ilmi'l-Kelâm, Mecmûatu Resâili'l-İmam el-Gazalî* içinde, tah. İbrahim Emin Muhammed, el-Mektebetü'l-Tevfikîyye. trhsz.
- el-Gazalî, *Bâtınîliğin İç Yüzü*. çev. Avni İlhan, Ankara: TDVY, 1993.
- el-Gazalî, *Filozofların Tutarsızlığı*. nşr ve çev. Mahmut Kaya & Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları. 3. Baskı, 2009.

- el-Gazalî, *el-Kıstasü'l-Müstakim*, çev. İbrahim Çapak, İstanbul: TYEKBY, 2016.
- el-Gazalî, *Bâtınîlerin Belini Kıran Deliller, Kavâsimü'l-Batıniyye*. inc. ve çev. Ahmed Ateş, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017.
- el-Gazalî, *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn*. çev. Ahmed Serdaroğlu. 4 cilt. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1974.
- Gölcük, Şerafeddin. "Hayyât", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 27/103-105. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- İbnu'l-Arabî, Ebû Bekr. *el-Avâsım mine'l-kavâsım fi tahkîki mevkefi's-sabâbeti ba'de vefâti'n-Nebî*, thk. Muhibbuddin el-Hatîb. Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1399.
- İlhan, Avni. "Bâtıniyye". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 5/190-194, İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- İlhan, Avni. "Fedâihu'l-Bâtıniyye". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 12/291-292, İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Kahveci, Niyazi. "Şia ve Mu'tezile'nin Reddiye Literatürü Üzerine Çalışma", *Dini Araştırmalar*. 8/23 (2005), 69-91.
- Lemaitre, Christian & Noriega, Pablo. "Making Sense out of Polemics". (erişim 20 Nisan 2019). <https://www.iiia.csic.es/sites/default/files/5402.pdf>
- Marulcu, Hasan Tefvik. *Kelâm'da Nazar ve Münâzara Âdâbi*. Isparta: Dilruba Yayınları, 2018.
- Peters, Francis E. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. çev. Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004.
- Partridge, Eric. *Origins A Short Etymological Dictionary of Modern English*. USA: Routledge, 2006.
- Sinanoğlu, Mustafa. "Reddiye". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 14/516-521, İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Watt, W. Montgomery. *Müslüman Aydın (Gazâlî Hakkında Bir Araştırma)*. çev. Hanifi Özcan, Samsun: Etüt Yayınları, 2003.
- Velid, Ali b., *Dâmiğu'l-batıl ve batfî'l-münâdil*, tah. Mustafa Galib, (Beyrut: Müessetü İzzeddin Yayınevi, 1982).

Yavuz, Salih Sabri & Yeniçağ, İbrahim. “Müslüman-Hristiyan Polemiği Açısından Tahriif”, *Milel ve Nihal Dergisi*. 6/1 (2009), 305-344.

Yıldırım, Zeki. *Kur’ân’da Cedel Kavramı ve Yöntemi*. İstanbul: İFAV, 2012.

Yıldız, Erdal & Şar, Güvenç. *Herakleitos’un Oyunu Herakleitos Fragmalarına Yorumlar*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.

DEUİFD LI / 2020, ss. 69-107.

MANİSA, DEMİRCİ'DE DUVAR RESİMLİ İKİ CAMİ: KIŞLAK ESKİ CAMİİ VE AHATLAR CAMİİ

Halil İbrahim ERYILMAZ*

Şenay ÖZGÜR YILDIZ**

ÖZ

Demirci Manisa'nın bir ilçesi olup, il merkezine 160 km. mesafede bir yerleşim yeridir.

Lale Devri'nden itibaren Avrupa mimarisinin barok ve rokoko üsluplarının ülkemize girmesiyle sanatımızda yenileşme süreci başlamıştır. Bu üsluplar Avrupa'da olduğu gibi aynen kullanılmamış Osmanlı sanatçılarınca Türkiye'ye özgü bir üslup meydana getirilmiştir. Batılılaşma hareketleri ilk olarak saray ve çevresinde başlamış, zamanla Anadolu'nun pek çok yerinde özellikle camilerde kendini göstermiştir.

Osmanlı Devleti'nde Batılılaşma döneminde yaygınlaşan sanat dallarından biri de duvar resimleridir. 18. yüzyıldan itibaren Türk mimari süsleme sanatında görülmeye başlanan duvar resimleri sivil ve dini birçok yapıda karşımıza çıkmaktadır.

Demirci, Kışlak Eski Camii ile Ahatlar Camii'nin iç mekânları da yeni bir üslup anlayışını yansıtan duvar resimleriyle bezenmiştir. Değişik formlardaki vazolardan çıkan çiçek demetleri, ağaçlar, natüremortlar ve sembolik motifler seçilen konular arasındadır. Bu resimler 19. Yüzyılda Anadolu'da örneklerini gördüğümüz ortak bir resim programını yansıtmaktadır.

Bu makaleyle de, Batılılaşma etkisiyle yaygınlaşan duvar resimlerine sahip Demirci, Kışlak Eski Camii ile Ahatlar Camii'nin taşradaki diğer dini yapı örnekleriyle karşılaştırılması yapılarak, bezemelerin benzer örnekler içindeki yeri ve Türk mimari süsleme tarihine kattığı anlam ve önemin ortaya konulması amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Manisa, Demirci, Cami, Kışlak, Ahatlar, Süsleme, Duvar Resmi.

* Dr. Öğr. Üyesi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Türk İslam Edebiyatı ve Sanatları Anabilim Dalı. e-posta: halilibrahim.eryilmaz@ikc.edu.tr. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5973-9972>.

** Doç. Dr., D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Türk İslam Sanatları Anabilim Dalı Öğretim Üyesi. e-posta: senay.ozgur@deu.edu.tr. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9550-9982>.

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 25/04/2020

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 13/05/2020

WALL PAINTED TWO MOSQUES IN MANISA, DEMIRCI: KISLAK OLD MOSQUE AND AHATLAR MOSQUE

ABSTRACT

Demirci is a district of Manisa, it is a settlement 160 km from the city center. With the introduction of the baroque and rococo styles of European architecture to our country since the Tulip Period, the innovation process in our art has started. These styles were not used exactly as in Europe, Otoman craftsmen have formed a style unique to Turkey. Westernization movements first started in the palace and its surroundings, and in time, it has shown itself in many parts of Anatolia, especially in mosques.

One of the art branches that became widespread in the Ottoman Empire during the Westernization period is wall paintings. Wall paintings, which started to be seen in Turkish architectural decoration art since the 18th century, appear in many civil and religious buildings

The interiors of Demirci Kışlak Old Mosque and Ahatlar Mosque are also decorated with murals that reflect a new understanding of style.

Flower bouquets, trees, stil lifes and symbolic motifs coming from vases of different forms are among the selected topics. These paintings reflect a common painting program that we see in Anatolia in the 19th century.

The aim of this article is to compare the wall paintings of Demirci Kışlak Old Mosque and Ahatlar Mosque, which have become widespread with the efect of Westernization, with the other religious buildings in the provinces and to reveal the place and importance of the buildings in the history of Turkish architectural decoration.

Keywords: Manisa, Demirci, Mosque, Kışlak, Ahatlar, Decoration, Wall painting.

GİRİŞ

18. yüzyılın başından itibaren Osmanlı Devleti'nde Batılılaşmaya yönelik istekli ve bilinçli davranış değişimleri görülmeye başlanmıştır¹. Özellikle Lale Devri ile birlikte batılılaşmanın etkileri artmaya başlamış, imar ve sanat faaliyetlerinde de Batı üslubunda eserler yapılagelmiştir². Bu dönemde bütün sanat dallarında olduğu gibi kitap ve resim sanatında da bir canlanma meydana gelmiş, konular derinlikli ve üç boyutlu olarak ele

¹ Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. Boğaç Babür Turna (Ankara: Arkadaş Yayınları, 2017), 64.

² Afife Batur, "Batılılaşma Döneminde Osmanlı Mimarlığı", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi* 4 (İstanbul: İletişim Yayınları, 1985), 1038-1039.

alınmaya başlanmıştır. 18. yüzyıl ikinci yarısından itibaren belirgin olarak perspektif denemeleri ve farklı tonlarda başarılı renk uygulamaları görülmektedir. Bu uygulamalarda yer yer ustaca derinlik de oluşturulmuş, böylece Batılı resim anlayışı Osmanlı resim sanatına hâkim olmaya başlamıştır³. Bu dönemde Osmanlı Devleti'nde duvar resimleri de yaygınlaşan sanat dallarından biri olmuştur. Topkapı Sarayındaki III. Ahmed'in Yemiş Odası bu dönemin duvar süsleme programı hakkında fikir verecek niteliktedir. Bu odanın duvarlarını süsleyen çiçekler, saksılar ve meyve sepetleri 17. yüzyıldan beri mimaride uygulanan süsleme motiflerindedir. 18. yüzyılın ortalarında iç mimaride yeni bir uygulama olarak duvarlarda yer alan Barok süslemelerin arasına manzara kompozisyonları da yerleştirilmeye başlanmıştır. Manzara resimleri süsleme unsuru olarak kısa sürede benimsenerek bütün Anadolu'ya yayılmıştır⁴.

Barok, Rokoko gibi Batı üsluplarının mimari süsleme biçimleri anıtsal olarak Türk mimarisinde ilk önce camilerde uygulanmıştır⁵. İstanbul camilerinin harimlerinde figürsüz dahi olsa manzara resimlerine pek rastlanmaz. Ancak Nusretiye Camii'nin şadırvan kubbesinde ve Üsküdar Atik Valide Camii'nin mahfilinde duvar resimleri görülmektedir⁶. Anadolu'daki birçok camide ise ayan ve eşraftan banilerin etkisiyle de çok sayıda duvar resimleri yapılmıştır⁷. 18. yüzyıl örneklerinde olduğu gibi,

³ Rüşhan Arık, *Batılılaşma Dönemi Anadolu Tasvir Sanatı* (Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları, 1976), 18-22.

⁴ Günsel Renda, *Batılılaşma Döneminde Türk Resim Sanatı 1700-1850*, (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1977), 77-78.

⁵ Rüşhan Arık, *Batılılaşma Dönemi Anadolu Tasvir Sanatı*, (Ankara: İş Bankası Yayınları, 1976); Rüşhan Arık, "Osmanlı Sanatında Duvar Resimleri", *Osmanlı-Kültür ve Sanat XI* (1999); Renda, *Batılılaşma Döneminde Türk Resim Sanatı 1700-1850*; İnci Kuyulu, "Anatolian Wall Paintings and Cultural Traditions", *EJOS (Electronical Journal of Oriental Studies)*, 2000, C. 3, pp. 1-27; Tarkan Okçuoğlu, *18 ve 19. Yüzyıllarda Osmanlı Duvar Resimlerinde Betimleme Anlayışı* (İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000); Pelin Şahin Tekinalp, "Batılılaşma Dönemi Duvar Resimleri", *Türkler Ansiklopedisi* 15 (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2004)

⁶ Arık, *Batılılaşma Dönemi Anadolu Tasvir Sanatı*, 25; Şenay Özgür Yıldız - Halil İbrahim Eryılmaz, "II. Abdülhamid Eseri: "Ertuğrul Tekke Cami-Tevhithanesi", *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 9/1 (Mart 2019), 215-242.

⁷ Arık, *Batılılaşma Dönemi Anadolu Tasvir Sanatı*, 27-97; Renda, *Batılılaşma Döneminde Türk Resim Sanatı 1700-1850*, 124-165; İnci Kuyulu, "Bademli Kılıczade Mehmet Ağa

duvar resimlerinin bir kısmı başkent örnekleriyle benzer özellikler gösterirken bir kısmı da yerel ustalar tarafından, yeni teknik ve anlayışın kişisel beğeni ve isteklere göre uyarlanmasıyla yapılmıştır.

Anadolu'daki birçok camide duvarları manzara resimleri süslemektedir. Anadolu'nun ücra bir bölgesinde bulunan Demirci'deki Kışlak Eski Camii ve Ahatlar Camii de duvar resimlerinin ilginç örneklerini bünyesinde barındıran örneklerdendir. Ancak bu yapılarla ilgili bugüne kadar herhangi bir bilimsel çalışma yapılmamıştır.

Kışlak Eski Camii:

Kışlak Mahallesi'nde yer alan ve yapılış tarihi tam olarak bilinmeyen cami fevkani kuruluştadır. 8,43 x 8,96 m. ölçülerinde, kareye yakın dikdörtgen planlı bir harim ve harim ile aynı çatı altında, kuzeyinde yer alan iki katlı son cemaat yerinden meydana gelmektedir. Caminin duvarlarında kaba yonu taş ve kerpiç malzeme; kadınlar mahfilinde taş, kerpiç ve briket malzeme, üst örtü ve taşıyıcı sistemde ise ahşap malzeme kullanılmıştır. Bu haliyle cami plan bakımından özgün halini korumakla birlikte, son cemaat mahalli kuzey duvarında göçükler mevcuttur. Caminin minaresi bulunmamaktadır (Plan 1), (Resim: 1).

Kışlak Eski Camii bugün harap durumda olup kullanılmamaktadır. Yapının doğu cephesinde düz atkılı bir adet giriş açıklığı vasıtası ile kadınlar mahfiline giriş sağlanmaktadır. Güney cephesinde düz atkılı iki adet pencere açıklığı mevcuttur. Kuzey cephede ise herhangi bir pencere açıklığı bulunmamaktadır. Kışlak Eski Camii'nin batı cephesinde üç adeti alt katta ve iki adeti üst katta olmak üzere toplam beş adet düz atkılı pencere açıklığı mevcuttur. Bu pencerelerden iki adeti son cemaat mahallindedir. Pencere açıklıklarından alt kattakiler kare formlu, üst kattakilerden biri kare, diğeri dikdörtgen formludur. Batı cephesinde yer alan düz atkılı bir giriş açıklığı ile son cemaat mahalline ulaşılmaktadır (Resim: 1-3).

Harimle aynı çatı altına alınan son cemaat mahalli düz atkılı giriş açıklığıyla harim mekânına bağlanmaktadır. Asıl ibadet mekânına giriş kuzey cephesinde mihrap aksında yer alan iki kanatlı ahşap bir kapı ile

Camii (Ödemiş/İzmir)", *Vakıflar Dergisi* XXIV (Ankara:1994), 147; Şahin Tekinalp, "Batılılaşma Dönemi Duvar Resimleri", 440-447.

sağlanmaktadır. Harim doğu, batı, güney ve kuzey cephelerinde bulunan yedi adet pencere ile oldukça aydınlık bir iç mekân arz etmektedir. Kible duvarının ortasında sade bir mihrap nişi yer almaktadır. Niş duvar kalınlığını aşmayacak şekilde düzenlenmiştir. Mihrabın sağ tarafında orijinal ahşap minber, sol tarafında ise orijinal bir ahşap vaaz kürsüsü dikkat çekmektedir. Kible duvarı boyunca ayrıca ahşaptan yapılmış dar bir seki de bulunmaktadır (Resim: 4).

Kışlak Eski Camii Duvar Resimleri:

Kışlak Eski Camii harim duvarları ayrı ayrı kare ve dikdörtgen çerçevelere bölünmüş olup her birinin içi duvar resimleri ile bezenmiştir. Bu resimler yaklaşık olarak zeminden bir metre yükseklikten bulunan pencere seviyesinden itibaren harimdeki tüm duvarları kaplamaktadır. Doğru, batı, güney duvarları ve son cemaat mahalli güney duvarında yer alan süslemeler orijinaldir. (Resim: 5,8,12). En üstte görülen bitkisel bordür dışında kadınlar mahfilinde görülen süslemeler ise sonradan yapılmıştır. Süslemeler kuru sıva üzerine kök boyalar ile uygulanmış olup birçoğu günümüze sağlam gelebilmiştir (Resim: 20).

Kışlak Eski Camii süslemeleri genel olarak bitkisel desenlerden oluşmaktadır. Söz konusu desenlerde siyah, yeşil, mavi, turuncu, beyaz ve kahverengi tonları kullanılmıştır. Burada yer alan bitkisel desenler daha ziyade yarı stilize özelliktedir. Bunun yanında hat yazıları da kullanılan süslemeler arasındadır. Camide dikkati çeken bir başka husus saksı içerisinden çıkan ağaç motifleridir. İrili ufaklı ağaç motifleri saksılı kullanımlarının dışında saksısız olarak da bol miktarda resmedilmiştir (Resim: 4-18).

Harim doğu ve batı duvarları bitkisel bordürlerle enlemesine ikiye bölünerek aralarına ayrı ayrı çerçeveler içerisinde resimlerin yerleştirildiği bir süsleme programına sahiptir (Resim: 5,8). En üstte ve ortada iki sıra, en altta da bir sıra olmak üzere toplam beş adet bitkisel bordür dikkati çekmektedir. Ortadaki bordürlerin hemen altında ayrıca bir ayet kuşağı da duvar boyunca uzanmaktadır. Bordürler arasında iki sıra çerçeveli resimler işlenmiş olup, üst sıradakiler kareye yakın dikdörtgen biçimli iken, alt sıradakiler düşey dikdörtgen şekillidir. Kible cephesi de benzer bir düzenlemeye sahip olmakla birlikte, doğu ve batı duvarlarını dolanan ayet kuşağı ile en alt sıradaki bitkisel bordür burada yer almamaktadır. (Resim: 5,8,12).

Harim doğu duvarında yukarıdan aşağıya doğru birinci bordür sarı zemin üzerine yeşil, turuncu renkli çiçekler ve siyah kıvrık dallardan oluşmaktadır. İkinci bordürde beyaz zemin üzerinde mavi, turuncu çiçekler ile siyah kıvrık dallar yer almaktadır. Üçüncü ve dördüncü bordürler beyaz zemin üzerine mavi, turuncu renkli çiçekler ve siyah kıvrık dallardan meydana gelmiştir (Resim: 5-7). Bu bordürlerin altında da mavi zemin üzerine Ayetel Kürsi'nin son kısmı ile Yunus Suresi 62. Ayeti “أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ” , “Elâ inne evliya Allâhi lâ havfun ealeyhim velâ hüm yahzenûn(e)”, “ Bilesiniz ki, Allah’ın dostlarına hiçbir korku yoktur. Onlar üzülmeyecekler de”⁸ , “لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ الْمُبِينُ” , “Lâ ilâhe illallah el melikül haqqül Mübîn” duasının yazılı olduğu celi sülüs⁹ hat kuşağı bulunmaktadır. En alt sıradaki beşinci bordürün de kırmızı ve mavi çiçekler ile siyah kıvrık dallardan oluştuğu görülmektedir. Üst sıradaki kareye yakın çerçeveler içerisinde münavebeli olarak yazı ve bitkisel süslemeler yer almaktadır. Doğu duvarında vaaz kürsüsünden mahfile doğru sırasıyla, kırmızı çiçekler ve yeşil yapraklardan oluşturulmuş bir çerçeve içerisinde açık pembe zemin üzerine yazılmış “Ömer radiyallahu anh”, “Osman radiyallahu anh”, “Ali radiyallahu anh”, ile “Bilal-i Habeşi” ibareleri dikkati çekmektedir. Hat çerçevelerinin aralarında ise açık sarı renk zemin üzerine işlenmiş yeşil, siyah, mavi ve turuncu renkli iki boyutlu, vazosuz ağaç motifleri ile en soldaki çerçeve içerisinde sekiz katlı bitkisel bir cennet motifi yer almaktadır (Resim: 6). Alt taraftaki süslemelere geldiğimizde bunların düşey dikdörtgen çerçeveler içerisine alınmış oldukları görülmektedir. Vaaz kürsüsünün hemen üzerinde açık sarı zemin üzerine, mavi ve turuncu çiçekleri olan yeşil yapraklı bir ağaç motifi görülmektedir. Mahfile doğru sırasıyla; açık pembe zemin üzerine yeşil yapraklı, turuncu ve mavi çiçekli ağaç motifi yer almaktadır. Bunun solunda açık pembe zemin üzerine kahverengi bir vazodan çıkan yeşil, turuncu, siyah ve mavi renklerle oluşturulmuş bir hayat ağacı motifi görülmektedir. Bu motifin solunda cepheden verilmiş olan açık sarı zemin üzerine yeşil mavi, turuncu ve siyah renklerle profilden bir minber

⁸ *Kur’ân-ı Kerîm Meâlî*, çev. Ali Özek – Hayrettin Karaman ve diğerleri (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993), el-Yunus 10/62.

⁹ Celi Sülüs: Aklâm-ı sitte içinde yer alan ve "ümmü'l-hat" olarak nitelendirilen sülüsün kalın şeklidir. Bkz. M. Uğur Derman, “Hat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997): 16/429.

resmedilmiştir. Alttaki “Hasan” yazısı dikkat çekicidir. Minber resminin solunda açık pembe zemin üzerine mavi, siyah ve yeşil renklerden oluşan, kahverengi vazo içerisinden çıkan hayat ağacı motifi yer almaktadır. Bu motifin solunda cepheden verilmiş olan minberin giriş kapısı yönünden, yeşil, kırmızı, sarı, mavi, renklerin kullanılarak, iki boyutlu perspektifle çizilmiş olduğunu görülmektedir. Bu tasvirin altında da “Hüseyin” yazısı yazılmıştır. Batı duvarında görülen Hasan ve Hüseyin isimlerinin minber tasvirlerinin altında tekrar edilmesi ilgi çekicidir (Resim: 7). Bu motifin solunda açık pembe zemin üzerine mavi, sarı ve yeşil renklerden oluşan, kahverengi vazo içerisinden çıkan hayat ağacı motifi yer almaktadır. Kadınlar mahfilinin yanında ise sarı zemin üzerine fırça darbeleriyle, mavi bir vazodan çıkan kahverengi dalları olan, açık mavi, koyu yeşil yapraklı bir hayat ağacı motifi resmedilmiştir (Resim: 5).

Harim batı duvarında da doğu duvarındaki kompozisyon düzenine benzer bir düzenleme söz konusudur (Resim: 8-11). Bordür düzeni doğu duvarı ile aynı olup en üst bordürün bir kısmının üzerinin boya ile kapatılmış olması dikkati çekmektedir. Üst sıradaki kareye yakın çerçeveler içerisinde münavebeli olarak yazı ve bitkisel süslemeler yer almaktadır. Batı duvarında mahfilden minbere doğru sırasıyla, kırmızı çiçekler, yeşil yapraklardan oluşturulmuş bir çerçeve içerisine açık pembe zemin üzerine “Bismillahirrahmanirrahim”, “Hasan radiyallahu anh” ile “Hüseyin radiyallahu anh” ibareleri yazılmıştır. Hat çerçevelerinin aralarında ise mahfilden minbere doğru sırasıyla, açık sarı renk zemin üzerine işlenmiş, yeşil bir selvi ağacı, yeşil, kırmızı ve siyah renklerle, dört minareli caminin kandil asılı mihrap tasviri bulunmaktadır (Resim: 8,9). Hasan ve Hüseyin hatlarının arasında bir karpuz motifi yer almaktadır. Merkezdeki karpuz büyük çizilmiş olup siyah renklerle yüzeyindeki hatlar belirginleştirilmiştir. Karpuz motifi bıçakla kesilerek bir dilimi alınarak çekirdekleri gözükecek şekilde resmedilmiştir. Ayrıca köklerinde irili ufaklı birçok karpuz motifi de bulunmaktadır. Bu karpuz resminin üzerinde de birisi silinmiş olmak üzere üç adet bıçak resmi ile tarikat sembolü olarak kullanılan bir maşa¹⁰ ve mahiyetini tespit edemediğimiz başka bir alet daha dikkati çekmektedir (Resim:10). Minberle pencere arasında ise yeşil ve kırmızı renkli iki boyutlu, vazosuz ağaç motifi resmedilmiştir. Burada da doğu duvarında olduğu gibi orta alanda mavi zemin üzerine siyah renkle acemice yazılmış

¹⁰ Güldane Gündüzöz, “Tekke Hayatında Üç Muktedir Figür: Sancak, Alem Ve Tuğ”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 85 (Bahar 2018), 161-181.

yazı kuşağı vardır. Yazı kuşağında Ayete'l Kürsi baş kısmı ile minber tarafında “ Muhammed rasülullah”, istifli “Maşallah” yazıları bulunmaktadır. Alt sıradaki tasvirler bakacak olursak; ortada bir yazı ile onun iki yanında dikdörtgen çerçeve içerisinde ikişer adet bitkisel süsleme yer almaktadır. Bu kompozisyonun en sağında açık pembe zemin üzerine yeşil renkte vazosuz bir elma ağacı tasvir edilmiştir. Onun solunda açık sarı zemin üzerine üstünde turuncu renkli portakalların yer aldığı yeşil bir ağaç resmedilmiştir (Resim:10). Orta alanda pencere açıklığının üzerinde alt ve üst taraftan mavi çiçeklerle, yeşil dalların çerçevelediği, açık pembe zemin üzerine “ لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ ”, “lâ havle velâ kuvvete illâ billâhil ‘aliyyül ‘azîm” yazılı celi sülüs hat yer almaktadır (Resim:9). Hattın solunda açık sarı zemin üzerine yeşil, siyah ve kırmızı renkler kullanılarak vazosuz bir nar ağacı motifi resmedilmiştir. Bu motifin hemen solunda açık pembe zemin üzerine, vazosuz, yeşil renkli bir selvi ağacı yer almaktadır (Resim: 9,11).

Harim kible duvarında da benzer düzenleme söz konusudur (Resim:12-18). Burada farklı olarak en alt sıradaki bordür ile orta alanda tüm duvarı kuşatan ayet kuşağı yoktur. Üst sırada kareye yakın çerçeveler içerisinde münavebeli olarak yazı ve bitkisel süslemeler görülmektedir. Minberden vaaz kürsüsüne doğru sırasıyla, en sağda mavi, kırmızı renkli güller ve yeşil dallarla çerçevelenmiş, açık kırmızı zemin üzerinde müsenna¹¹ olarak “Muhammed” ve “Ya Fettâh” yazıları yer almaktadır. Onun sol tarafında da kırmızı, mavi güller ve yeşil dallarla çerçevelenmiş kırmızı zeminlerin üzerine sırasıyla “Allah (cc)”, “Muhammed (sas) ve “Ebu Bekir (ra)” ibareleri dikkati çekmektedir (Resim:13-14). Yazı çerçevelerinin arasına, mihrap üzerine denk gelen orta alana iki boyutlu minyatürcü bir anlayışla, yan taraflarında dördü çift, ikisi tek şerefeli altı minarenin yer aldığı, kandillerle donatılmış bir minber motifi tasvir edilmiştir (Resim:16). Diğer hat çerçevelerinin aralarına ise açık sarı zemin üzerine, yeşil, pembe, siyah ve açık mavi renklerle ikisi vazolu, biri vazosuz ağaç motifleri işlenmiştir. Mihrap nişi de bitkisel motiflerle doldurulmuştur. Mihrap nişinin alt tarafında, çalılıklar serpiştirilmiş yeşil

¹¹ Müsenna kelimesi Arapça kökenli olup "iki katlı, iki bölümlü, ikili" anlamlarına gelmektedir. Hat sanatında karşılıklı olarak yazılan yazılara verilen isimdir. Bkz. Ali Rıza Özcan, “Müsenna Yazılar”, *Hat ve Tezhib Sanatı* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 2009), s. 211.

tepecikler üzerinde, kahverengi bir vazodan çıkan, açık mavi, turuncu ve yeşilin hâkim olduğu çam ağacını anımsatan büyükçe bir hayat ağacı tasviri yükselmektedir. Hayat ağacının üzerinde yeşil dallar, kırmızı güller, kahverengi, kırmızı ve turuncu yapraklarla bezeli, ortada toplanmış bir perde motifi yer almaktadır. Mavi renkli vazodan çıkan, mavi çiçekli, yeşil dallı bitkisel desenler mihrap nişinin her iki tarafını süslemektedir (Resim:15). Ayrıca mihrabın her iki tarafından bitkisel bordür de yükselmektedir. Mihrap nişinin hemen üzerinde Âli İmrân Sûresi'nin 37. ayetinin, “كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ”, “...küllemâ deħale ‘aleyhâ zekeriyya’l-mihrâbe...”, “...Zekeriya, onun yanına, mâbede her girişinde ...”¹² yazısı yer almaktadır. Mihrap alınlığı bugün boş bırakılmış durumdadır. Mihrabın her iki tarafında bulunan açık sarı zeminli dikdörtgen çerçeveler içerisinde, kahverengi vazodan çıkan ve bordüre kadar yükselen, üzerine adeta kar yağmış izlenimini uyandıran mavi, kırmızı güllü, yeşil yapraklı ağaç tasvirleri bulunmaktadır. Mihrabın sağ tarafında açık pembe zemin üzerine yeşil yapraklardan oluşan bir hayat ağacı motifi yer almaktadır (Resim:18). Kible duvarında bulunan pencere açıklıkları ile bordür arasına ayrıca birer selvi ağacı ile yazı süslemeleri yerleştirilmiştir. Bunlardan minber tarafındaki çerçeve içerisinde Yusuf Suresinin 64. Ayetinin sonunda yer alan “قَالَ اللَّهُ خَيْرٌ حَافِظًا وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ”, "Fallâhu ĥayrun ĥâfizen ve hüve erĥamürrâĥimîn.", “Allah en hayırlı koruyucudur. O, acıyanların en merhametlisidir.”¹³ yazılı celi sülüs hat istifi bulunmaktadır. Kürsü tarafında ise “وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ”, “velâ kuvvete illâ billâh” yazılı celi sülüs hat istifi dikkati çeker. Vaaz kürsüsü üzerine denk gelen alanda da açık pembe zemin üzerine vazosuz bir çam ağacı tasviri yapılmıştır. (Resim: 17).

Caminin kadınlar mahfil bölümünün sonradan tamirat geçirdiği anlaşılmaktadır. 1980 yılında yapılan bu tamiratlarla buradaki süslemeler maalesef tahrip edilmiştir ve yerlerine daha acemice ağaç motifleri işlenmiştir. Sadece diğer duvarları da dolanan tavanın altındaki iki bitkisel bordür sırası ile mahfilin üst kat kemer aralarındaki kısımlarda görülen bitkisel tasvirler orijinaldir. Diğer motifler sonradan yapılmış olup herhangi bir sanatsal değeri yoktur (Resim: 19).

¹² el-Âli İmrân, 3/37.

¹³ el-Yusuf, 12/64.

Son cemaat mahallinin ikinci katının güney duvarında da orijinal kalem işi süslemeler dikkati çekmektedir (Resim: 20-23). Ortadaki mahfile açılan ahşap kapı üzerinde sarı zemin üzerine “يَا مُفَتِّحِ الْأَبْوَابِ افْتَحْ لَنَا حَيْزَ الْبَابِ”, “Yâ müfettiha’l- ebvâb iftaḥ Lenâ ḥayra’l-bâb” celi süslüs yazı yer almaktadır (Resim: 21). Kapının her iki tarafında münavebeli olarak açık sarı ve pembe zemin üzerine çiçek ve ağaç motifleri tasvir edilmiştir. Kapının sol tarafında duvardan itibaren, sırasıyla yeşil ve turuncu renklerden oluşan bir karanfil motifi, bu motifin sağında sırasıyla ard arda resmedilmiş yeşil bir selvi motifi, bir portakal ağacı, mavi ve turuncu renklerden oluşan karanfil, turuncu ve yeşil renkli gülü andıran bir çiçek motifi ile mavi çiçekli bir hayat ağacı motifi yer almaktadır (Resim: 22). Sağ tarafta duvara doğru sırayla yeşil bir selvi ağacı, yeşil ve mavi renklerle resmedilmiş bir hayat ağacı ve yeşil dalları olan kırmızı bir karanfil tasviri dikkati çeker¹⁴ (Resim: 23).

Ahatlar Camii:

Ahatlar Mahallesi’nde bulunan cami, doğu cephesindeki giriş kapısı üzerinde yer alan tabelaya göre 1885 tarihinde inşa edilmiştir. 7,75x10,07 m. ölçülerinde derinlemesine dikdörtgen planlıdır. Harimin doğusunda muhdes hazırlık mekânı yer almaktadır. Örtü sistemi dıştan kırma çatı ile kaplanmış düz tavanla sağlanan yapıda çatı, doğrudan caminin beden duvarlarına oturmaktadır. Yığma taş strüktürlü caminin temelinde ve beden duvarlarında kaba yonu taş, muhdes mekânda ve üst örtü sisteminde ise betonarme malzeme kullanılmıştır (Resim: 24-25).

Caminin özgün yapısında, kible cephesinde alt ve üst sırada ikişer adet, doğu ve batı cephelerinde ise alt ve üst sırada birer adet yuvarlak kemerli pencere açıklığı yer almaktadır. Doğru cephesinde ayrıca bir giriş açıklığı mevcuttur. Kuzey cephesinde herhangi bir pencere veya giriş açıklığı bulunmamaktadır (Resim: 25-29).

1985 yılında yapılan tadilatla caminin tavanı ile kadınlar mahfili betonarme yapıya dönüştürülmüştür. Harimin doğu tarafına da sonradan bir giriş bölümü eklenmiş olup bu bölüme abdest almak için lavabolar,

¹⁴ Selvi motifinin sağındaki çerçeve boyandığı için buradaki motif tespit edilememiştir.

dinlenme alanı, ayakkabılık konulmuştur¹⁵. Caminin orijinal olan ahşap tavanı da bu bölümde sergilenmektedir (Resim: 25,29,42).

Ahatlar Camii Duvar Resimleri:

Ahatlar Camii harim duvarları da ayrı ayrı kare ve dikdörtgen çerçevelere bölünmüş olup her birinin içi duvar resimleri ile bezenmiştir (Resim: 31-41). Bu resimler yaklaşık olarak zeminde bir metre yükseklikten bulunan pencere seviyesinden itibaren harimdeki tüm duvarları kaplamaktadır. Kible duvarındaki süslemeler orijinaldir. Doğu ve batı duvarlarının mahfil altında kalan kesiminde, kible yönündeki ilk ikişer resim orijinaldir. Kadınlar mahfilinde, mahfil ayaklarında, kuzey duvarında, doğu ve batı duvarlarının kuzey duvara yakın işlenmiş bazı resimler ile tavanda yer alan süslemeler sonradan yapılmış olup herhangi bir sanatsal değer taşımamaktadır (Resim: 42). Orijinal süslemeler kuru sıva üzerine kök boya ile yapılmış olup birçoğu günümüze sağlam olarak gelebilmiştir. Harimdeki resimlerin üzerine sonradan koruma amaçlı ince bir tabaka halinde vernik sürülmüştür.

Ahatlar Camii süslemelerinin çoğunluğunu bitkisel desenli örnekler oluşturmaktadır. Söz konusu süslemelerde siyah, yeşil, mor, kiremit rengi, turuncu, beyaz ve kahverengi tonları kullanılmıştır. Burada yer alan bitkisel desenler iki boyutlu olup çoğunlukla yarı stilize özelliktedir. Ayrıca sembolik tasvirlerin kullanımı da dikkat çekmektedir. Ahatlar Camii'nde de Kışlak Eski Camii'nde olduğu gibi irili ufaklı ağaç motifleri saksılı ve saksısız olarak bol miktarda resmedilmiştir (Resim: 31-41).

Harim doğu ve batı duvarları bitkisel bordürlerle enlemesine ikiye bölünerek aralarına ayrı ayrı çerçeveler içerisinde resimlerin yerleştirildiği bir süsleme programı görülmektedir (Resim: 31,35). En üstte ve ortada iki sıra olmak üzere dört adet bitkisel bordür bulunmaktadır. Bordürler arasında iki sıra dikdörtgen biçimli çerçeveli resimler yerleştirilmiştir. Kible cephesi de benzer bir düzenlemeye sahip olmakla birlikte burada ortada tek sıra bitkisel bordür vardır. (Resim: 38). Bu bordür tepe pencereleri ve mihrabın iki yanında yükselen ağaç motifleri sebebiyle kesintiye uğramıştır.

Harim doğu duvarında yukarıdan aşağıya doğru birinci bordür sarı zemin üzerine yeşil, kırmızı, siyah ve kahverengi renkli, askı çelenk biçimli

¹⁵ Köyün eski muhtarı Hikmet İrfan Güler. 01.04.1959 doğumlu. Kişisel Görüşme, Mart 2020.

çiçeklerden oluşmaktadır. İkinci bordür beyaz zemin üzerinde kiremit renginde çiçekler, yeşil yapraklar ile siyah kıvrık dallardan meydana getirilmiştir. Üçüncü bordürde beyaz zemin üzerine mavi, kırmızı renkli çiçekler ile siyah kıvrık dallar yer almaktadır. Bunun hemen altındaki dördüncü bordür ise siyah ve açık mavi fırça darbeleriyle doldurulmuştur (Resim: 31). Harim doğu duvarının üst sırasında vaaz kürsüsünden mahfile doğru sırasıyla, beyaz zemin üzerinde yeşil, siyah ve kahverengi renklerle tasvir edilmiş bir çam ağacı görülmektedir. Tepe pencere açıklığı üzerindeki alanda sarı zemin üzerine turuncu ve mavi çiçeklerle yeşil yapraklardan oluşturulmuş bitkisel süsleme bulunmaktadır. Bu süslemenin solundaki çerçeve içerisine kiremit renk zemin üzerine siyah ve yeşil renkler kullanılarak profilden bir minber kompozisyonu tasvir edilmiştir. Bu kompozisyonun solunda da sarı zemin üzerine koyu mavi renkte bir vazodan çıkan mavi, kiremit renkli çiçekler ve yeşil dalların yer aldığı bir ağaç motifi dikkati çekmektedir (Resim: 32). Alt taraftaki süslemelere baktığımızda, vaaz kürsüsünün hemen solundaki çerçevede muhtemelen siyah bir cehennem tasviri yer almaktadır. Ayrıca kiremit renk zemin üzerinde terazi, makas ve şamdan motifleri tasvir edilmiştir. Bu çerçevenin hemen altında “*nar-ı cehennem*” (cehennem ateşi) ve “*mizan*” yazısı dikkat çekicidir (Resim: 34). Bunun solundaki çerçevede mavi, siyah ve yeşil renkle işlenmiş bir selvi motifi bulunmaktadır. Bu motifin yanındaki pencere açıklığı bugün kapatılmış olup onun üzerine de mavi, beyaz, siyah ve yeşil renkli çiçek ve yaprak kompozisyonu resmedilmiştir (Resim: 31). Harim doğu duvarının kadınlar mahfilinin altında yer alan bölümünde kiremit renk zemin üzerine çam ağacını andıran bir ağaç motifi ile kirli sarı zemin üzerinde, vazodan çıkan başka bir ağaç motifli tasvir edilmiştir. Bu motiflerin solunda görülen süslemeler orijinal olmayıp tamirat esnasında yakın bir zamanda yapılmıştır (Resim: 33).

Harim batı duvarında da doğu duvarındaki kompozisyon düzenine benzer bir düzenleme söz konusudur. Burada farklı olarak üst sıradaki çerçeveler içerisinde münavebeli olarak yazı ve bitkisel süslemeler görülür (Resim: 35). Batı duvarında mahfilden minbere doğru sırasıyla, kiremit renginde çiçekler, siyah ve yeşil yapraklardan oluşturulmuş bir çerçeve içerisine kırmızı zemin üzerine “*Hasan radiyallahu anh*”, “*Hüseyin radiyallahu anh*” ile etrafı fırça darbeleriyle şekillendirilmiş “*Hz. Ebu Bekir radiyallahu anh*” ibareleri yer almaktadır. Hasan ve Hüseyin hatlarının arasına açık sarı zemin üzerine işlenmiş, mavi bir vazodan çıkan, kiremit

rengi siyah ve yeşil renklerden oluşan bir ağaç tasvir edilmiştir (Resim: 35-36). Tepe pencere açıklığı üzerindeki alanda sarı zemin üzerine turuncu renkli çiçekler ve yeşil yapraklardan oluşturulmuş bitkisel süsleme bulunmaktadır. Alt kat pencere açıklığı üzerinde kiremit renk zemin üzerine, mavi ve beyaz renkli çiçekler ile yeşil dalların resmedildiği bitkisel bir kompozisyon yer almaktadır. Pencere açıklığının solunda ise kiremit renk zemin üzerine kahverengi vazodan çıkan, turuncu çiçekli, yeşil yapraklı bitkisel bir süsleme tasvir edilmiştir. Batı duvarın mahfil altında kalan bölümün alt kısmında “Medine-i münevvere” yazan, sarı zemin üzerine kiremit renk ve yeşil çiçeklerin yer aldığı bir süsleme kompozisyon dikkat çekmektedir (Resim: 37). Betonarme ayakların arkasında kaldığı için tam olarak görülmeyen bu kompozisyonda muhtemelen Medine şehri tasvir edilmiştir. Bu kompozisyonun sağında kiremit renk zemin üzerine bir dilimi kesilmiş çekirdekleri ve kökleri görülen karpuz motifi yer almaktadır. Karpuz motifinin köklerine mavi çiçekler eklenmiş, çekirdek ve kabuk kısmı da siyah hatlarla belirginleştirilmiştir. Ayrıca iki adet bıçak motifi de karpuz saplanmış bir şekilde tasvir edilmiştir. Bu motiflerin sağında yer alan tasvirler ise orijinal değildir (Resim: 37).

Harim kible duvarı kompozisyonunda da benzer bir düzenleme söz konusudur. Burada farklı olarak mihrabın iki yanındaki ağaç motifleri üstten ikinci bordüre kadar uzanmaktadır. Üst sıradaki çerçeveler içerisinde münavebeli olarak yazı ve bitkisel süslemeler yer almaktadır (Resim: 38-41). Minberden vaaz kürsüsüne doğru sırasıyla, etrafı bezeli çerçeveler içerisinde, kiremit renk zemin üzerine “Ömer radyallahu anh”, “Osman radyallahu anh” ibareleri yazılıdır. Mihrap nişinin üst tarafında dikdörtgen çerçeve içerisinde beyaz çiçekler ve siyah dallarla çerçevelenmiş kiremit renk zemin üzerinde “Allah (cc)” ve “Muhammed (sav)” yazıları okunmaktadır. Bu ibarelerin sol tarafında da kiremit renk, çiçekler ve yeşil dallarla çerçevelenmiş kırmızı zeminlerin üzerine “Ali (ra)” yazılı süsleme unsurları yer almaktadır. Bu yazı çerçeveleri tepe pencerelerinin arasına yerleştirilmiştir. Pencere üstleri açık sarı zemin üzerine beyaz çiçekler ve yeşil yapraklarla süslenmiştir. Vaaz kürsüsü tarafında kiremit rengi zemin üzerinde Yusuf Suresinin 64. Ayetinin sonunda yer alan “فَاللَّهُ خَيْرٌ حَافِظًا وَهُوَ” “أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ”, "Fallâhu hayrun hâfizen ve hüve erhamürrâhimîn.", “Allah en hayırlı koruyucudur. O, acıyanların en merhametlisidir.¹⁶ "yazılı celi sülüs

¹⁶ el-Yusuf, 12/64.

hat istifi bulunmaktadır (Resim: 39). Alt sıra pencere üstleri de açık sarı zemin üzerine beyaz çiçekler, mavi ve siyah yapraklarla süslenmiştir. Mihrap nişinde yeşil, mavi, sarı, kiremit renkleri ile bitkisel bordür işlemeli büyükçe bir perde motifi yer almaktadır. Mihrap nişinin hemen üzerinde Âli İmrân Sûresi'nin 37. ayetinin, “كَلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ”, “...küllemâ deḥale ‘aleyhâ zekeriyya’l-mihrâbe...”, “...Zekeriya, onun yanına, mâbede her girişinde ...”¹⁷ yazısı dikkati çeker. Mihrap alınlığı ise mavi zemin üzerine beyaz ve kırmızı çiçek, siyah dal ve yapraklarla bezelidir. Mihrabın her iki tarafında bulunan açık sarı zeminli dikdörtgen çerçeveler içerisinde, büyükçe mavi vazodan çıkan ve bordüre kadar yükselen, mavi, beyaz çiçekli; yeşil, siyah ve beyaz yapraklı büyükçe bir hayat ağacı tasvir edilmiştir. Vaaz kürsüsünün olduğu yerde bir tarafı koyu, bir tarafı açık yeşil ile renklendirilmiş bir selvi ağacı tasviri bulunmaktadır (Resim: 39-41).

Harim kuzey duvarı ile kadınlar mahfilinde yer alan süslemeler sonradan yapılmış olup herhangi bir sanatsal özellikleri bulunmamaktadır (Resim: 42).

Ahşap vaaz kürsüsü orijinal olup kalem işi nakışlarla süslenmiştir. Sarı ve beyaz zeminler üzerinde kırmızı, beyaz çiçekler; yeşil, mavi, yapraklardan oluşan bitkisel motifler kürsünün tüm yüzeylerini kaplamaktadır (Resim: 38-39).

Bölgemizdeki camilerde duvar resimlerini yapan sanatçılara ait herhangi bir imza bulunmamaktadır. Ancak Ahatlar Camii orijinal duvar resimlerinin gezici gayrimüslim bir sanatçı tarafından yapıldığı söylenmektedir¹⁸. Bununla birlikte yöredeki bazı camilerde yer alan hat yazılarında hattat sanatçıların isimleri/imzaları dikkat çekmektedir. Bunlardan biri, Manisa, Yuntdağ Yenice Köyü Camii kible duvarında mihrap nişinin hemen sağındaki “Kelime-i Tevhid” levhasının sol alt köşesine yazılmış armudi şekilli “Ketebehü Hüseyin Avnî Bin Mustafa” imzasıdır¹⁹ (Resim: 43). Diğeri de Demirci Küpeler Mahallesi Eski Camii kible duvarı sol üst köşede yer alan Ashâb-ı Kehf istifinin merkezine

¹⁷ el-Âl-i İmrân, 3/37.

¹⁸ Köyün ileri gelenlerinden Ahmet Şentürk. 01.01.1922 doğumlu. Kişisel Görüşme, Ağustos 2019.

¹⁹ Halil İbrahim Eryılmaz, “Yuntdağ Yenice Mahallesi Camii Yazıları”, *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 16/3 (Ocak 2018), 545 – 580.

yazılmış “Muhammed Emin” imzasıdır. Her iki imzanın da kible duvarında bulunması dikkat çekicidir (Resim: 44).

DEĞERLENDİRME ve SONUÇ

Batılılaşma hareketlerinin etkisiyle 18. yüzyıldan itibaren Batı kaynaklı barok ve rokoko süslemeler ilk önce Osmanlı saray çevresinde revaç bularak özellikle iç mekânlarda uygulanmıştır. 18. yüzyılın ortalarından itibaren bu süslemelerin arasında duvar resimleri görülmeye başlanmıştır²⁰. İlk duvar resmi örnekleri manzaralardır. Bu manzara resimleri tavan eteklerini dolayan dar şeritler halinde veya duvarların üst bölümlerine barok ve rokoko nakışların arasına yerleştirilmiş pano resimleri şeklindedir. Bu şeritler zamanla genişleyerek çok renkli manzara kompozisyonlarına dönüştürülmüştür. Bu manzaraların kompozisyon düzeninde, mimari ve bitkisel tasvirlerin biçimlenişinde minyatür geleneğinin dışına pek çıkmadığı gözlemlenir. Figürsüz olan bu manzara resimlerinde, minyatürün ayrıntıcı yaklaşımı korunmuş ve çok çeşitli renkler kullanılmamıştır.

18. yüzyılın ortalarından itibaren İstanbul'da ortaya çıkan duvar resimleri kısa sürede Osmanlı taşrasında, özellikle Anadolu'da yayılmıştır. Öyle ki, kısa sürede Soma, Aydın, Merzifon, Kocaeli, Yozgat, Kayseri, Bursa, Antalya, Muğla, Afyon, Denizli, İzmir gibi çok farklı merkezlerde, çok sayıdaki yapıda duvar resmi örneği uygulanmıştır²¹.

²⁰ Konuyla ilgili genel kaynaklar için bkz. dipnot 7.

²¹ Rüçhan Arık, *Batılılaşma Dönemi Anadolu Tasvir Sanatı* (Ankara: 1976), 145. Renda, *Batılılaşma Döneminde Türk Resim Sanatı 1700-1850*, 23, 78; Günsel Renda, 19. Yüzyılda Kalem İşi, Nakış ve Duvar Resmi, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi* (İstanbul, 1985): 4/1530-1534; İnci Kuyulu, “Geç Dönem Anadolu Tasvir Sanatından Yeni Bir Örnek: Soma Damgacı Camii”, *Arkeoloji ve Sanat Tarihi Dergisi* 4 (1988), 67-68; Şakir Çakmak, *Denizli İlindeki Türk Anıtları (Camiler)*, (İzmir Ege Üniversitesi Sos. Bil. Ens. Arkeoloji ve Sanat Tarihi, Yüksek Lisans Tezi, 1991), 46-54; Baha Tanman, “Merzifon Kara Mustafa Paşa Camii Şadırvanı'nın Kubbesinde Zileli Emin'in Yarattığı Osmanlı Dünyası ve Bu Dünyaya Yansıyan Kişiliği”, *Sanat Tarihinde İkonografik Araştırmalar-Güner İnal'a Armağan* (Ankara: 1993), 491-522; Kuyulu Ersoy, İ., İzmir ve Çevresindeki Bir Grup Duvar Resminin Düşündürdükleri, *II. Uluslararası İzmir Sempozyumu*, (İzmir, 1998), 59-78; Kuyulu Ersoy, İnci. - Çelik, Esra. “Kocaeli Yapılarında Bulunan Resimli Bezemelerden Örnekler”, *Uluslararası Gazî Akçakoca ve Kocaeli Tarihi Sempozyumu*, (Kocaeli, 2014), 1651-1665; Osman Ülkü, “Osmanlı Mimarisinde Manzara Resimleri Süslemeciliği Bağlamında Koçarlı-Cincin Köyü Cihanoglu Hacı Abdülaziz Efendi Camii Duvar

Demirci Kışlak Eski Camii ile Ahatlar Camii duvar resimlerini bir arada ele almamızın sebebi benzer konuların benzer üslup ve teknikle uygulanmış olmasıdır. Her iki caminin dış cepheleri oldukça sade olmasına rağmen harim duvarları yoğun şekilde süslenmiştir. Bu duvar resimleri kuru sıva üzerine su ile karıştırılmış kök boyalarla yapılmıştır. Camilerin kalemişi süslemeleri bitkisel motifler ve sembolik anlam içeren resimlerden oluşmaktadır. Her iki yapının resimleri konu bakımından değerlendirildiğinde, vazolu veya vazosuz çeşitli hayat ağaçlarından oluşan bitkisel motifler ağırlıklıdır.

Anadolu'da inşa edilmiş olan Denizli, Acıpayam Yazır (1802/1803)²² Camii'nde de çalışma konumuz olan Demirci Kışlak Mahallesi Eski Camii ve Ahatlar Camii duvar resimleri gibi harim duvarlarına kare veya dikdörtgen çerçeveler içerisinde bitkisel desenlerin de olduğu duvar resimlerinin işlendiği görülmektedir. Fakat söz konusu bu eserde görülen kalemişi süslemeler ile araştırma konumuz olan camilerin resimleri arasında bariz konu ve üslup farklılığı göze çarpmaktadır.

Kışlak Eski Camii ve Ahatlar Camii harim duvarlarına çerçeveler içerisinde resmedilmiş olan resimleri, çiçek, yaprak, dal, selvi, çam ile vazolu-vazosuz ağaç resimlerinden oluşan bitkisel motifler; meyve (dilimlenmiş karpuz, portakal, nar) motifleri; yazı motifleri; Medine, minare, mihrap, minber, kandil ve perde motifleri; sembolik cennet-cehennem motifleri ile sembolik aletler (makas, bıçak, terazi, maşa, şamdan) şeklinde gruplayabiliriz. Benzer konular en çok Aydın, Kuyucak Kayran Köyü Camii (19. yy.)²³, Denizli, Çivril, Bulgurlar Köyü Camii²⁴,

Süslemelerinin Değerlendirilmesi”, *Sanat Tarihi Dergisi* 25/2 (2016), 278-290; Şeyda Algaç, “Afyonkarahisar Dazkırı- İdris Köyü Camii Ve Kalemişi Bezemeleri”, *Yüzyüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Özel Sayısı* (2017), 1-12.

²² Rüçhan Arık, *Batılılaşma Dönemi Anadolu Tasvir Sanatı*, 42-46; Tarkan Okçuoğlu, *18 ve 19. Yüzyıllarda Osmanlı Duvar Resimlerinde Betimleme Anlayışı*, 109-112.

²³ Erbil Cömertler Aktuğ-Kadir Pektaş, “Geç Dönem Kalem İşi Süslemeli Bir Eser: Aydın Kuyucak Kayran Köyü Camii”, *Medeniyet Sanat, İMÜ Sanat, Tasarım ve Mimarlık Fakültesi Dergisi* 2/2, (2016), 9-25.

²⁴ Kadir Pektaş - Hediye Genel Altındirek, “Çivril- Bulgurlar Köyü Camii Üzerine”, *Eumeneia, Şeybli, Işıklı*; (ed.) Bilal Söğüt (Ege Yayınları, 2011), 323-331.

Denizli, Akköy, Belenardıç Köyü Camii (1884)²⁵ süslemelerinde karşımıza çıkmaktadır.

Özellikle bitkisel motifler birçok eserde en yaygın kullanılan bezemelerdendir. Soma Damgacı Camii²⁶, Kırkağaç Çiftehanlar Camii (1864-65), İzmir- Bademli Kılıczade Mehmet Ağa Camii²⁷, Aydın, Kuyucak Kayran Köyü Camii (19. yy.)²⁸, Denizli, Çivril, Bulgurlar Köyü Camii²⁹, Akhisar Zeytinliova Camii (18. yy.) ve Denizli, Acıpayam Yazır (1802/1803) duvar resimlerinde bitkisel motifleri bolca görmek mümkündür. Denizli, Güney Belenardıç Köyü Camii'ndeki (1884)³⁰ bitkisel tasvirler Kışlak Eski Camii ve Ahatlar Camii harim duvarlarında olduğu gibi kare ve dikdörtgen çerçeveler içerisinde işlenmiştir.

Türk süsleme sanatında en sık rastlanan meyve motifleri arasında yer alan nar, portakal, dilimlenmiş karpuz gibi meyveler bolluk, bereket ve dini sembol olarak kabul görmüştür³¹. İnceleme konumuz olan her iki camide de meyve motifleri tasvir edilmiştir. Nar, portakal ve karpuz motiflerine Denizli, Acıpayam Yazır (1802/1803)³², Denizli, Çivril Savran Köyü Camii (1798-99)³³, Afyon, Dazkırı, İdris Köyü Camii (1902)³⁴, İzmir,

²⁵ Çakmak, *Denizli İlindeki Türk Anıtları (Camiler)*, 46-54.

²⁶ İnci Kuyulu, "Geç Dönem Anadolu Tasvir Sanatından Yeni Bir Örnek: Soma Damgacı Camii", 67-78.

²⁷ Kuyulu, "Bademli Kılıczade Mehmet Ağa Camii", 147.

²⁸ Aktuğ- Pektaş, "Geç Dönem Kalem İşi Süslemeli Bir Eser: Aydın Kuyucak Kayran Köyü Camii", 9-25.

²⁹ Pektaş - Genel Altındirek, "Çivril- Bulgurlar Köyü Camii Üzerine", *Eumeneia, Şeyhli, Işıklı*, 323-331.

³⁰ Çakmak, "Belenardıç (Torapan) Köyü Camii (Güney/Denizli)", 19-26.

³¹ R. Eser Gültekin, "Türklerde Bereket Sembolü Olarak Kullanılan Meyve Motifleri ve Mimaride Değerlendirilmesi", *Turkish Studies* 3/5 (Sonbahar 2008), 9-31; Ersel Çağlı Tütüncügil, "Türk Süsleme Sanatında Nar: "Form, Köken ve İkonografik Anlam", *Tübar* 33 (Bahar 2013), 61-92.

³² Rüşan Arık, *Batılılaşma Dönemi Anadolu Tasvir Sanatı*, 42-46; Tarkan Okçuoğlu, *18 ve 19. Yüzyıllarda Osmanlı Duvar Resimlerinde Betimleme Anlayışı*, 109-112.

³³ Şakir Çakmak, *Denizli İlindeki Türk Anıtları (Camiler)*, 46-54.

³⁴ Şeyda Algaç, "Afyonkarahisar Dazkırı- İdris Köyü Camii Ve Kalemîşi Bezemeleri", 1-12.

Ödemiş Lübbey Köyü Camii (19. yy.)³⁵ ve Demirci Küpeler Mahallesi Eski Camii (19. yy.)³⁶ duvar süslemelerinde de rastlamak mümkündür.

Benzer konu olarak sembolik cennet ve cehennem tasvirleri Denizli, Baklan Boğaziçi Cami (1774)³⁷, Denizli, Çivril, Bulgurlar Köyü Camii³⁸, Denizli, Akköy Belenardıç³⁹ ve Yukarı Camileri⁴⁰ ve Afyon, Dazkırı İdris Köyü Camii'nde de (1902)⁴¹ görülmektedir.

Kışlak Eski Camii ve Ahatlar Camii'nde adalet simgesi olarak terazi, makas; tarikat sembolü olarak maşa motifleri de kullanılmıştır. Benzer konular Denizli, Baklan Boğaziçi Camii (1774)⁴², Denizli, Güney Belenardıç Köyü Camii⁴³, Denizli, Akköy Yukarı Camii⁴⁴, Afyon, Dazkırı, İdris Köyü Camii'nde de (1902)⁴⁵ dikkat çekmektedir.

Camilerde hat yazıları süsleme unsuru olarak sevilerek kullanılmıştır. Çalışma konumuz olan camilerde de hat yazıları görülmektedir. Bu hatlar acemice yazılmış olup muhtemelen yerel halk tarafından yazılmıştır. Denizli, Baklan Boğaziçi Kasabası Eski Camii (1774), Bursa, Keles Dedeler Köyü Camii⁴⁶, Manisa, Karakılınçlı Mahallesi

³⁵ Mehmet Top - Gülcan Özbek, "Osmanlı Batılılaşma Dönemine Ait Ödemiş'te Bulunan Duvar Resimli İki Camii", Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (Kış-2019), 227-260.

³⁶ Gürbıyık, "Demirci Küpeler Köyü Camii Duvar Resimleri", 143-168.

³⁷ Çakmak, *Denizli İlindeki Türk Anıtları*, 28-45.

³⁸ Pektaş - Genel Altındirek, "Çivril- Bulgurlar Köyü Camii Üzerine", 323-331.

³⁹ Çakmak, *Belenardıç (Torapan) Köyü Camii (Güney/Denizli)*, 19-26.

⁴⁰ Çakmak, *Denizli İlindeki Türk Anıtları*, 121-127.

⁴¹ Algaç, "Afyonkarahisar Dazkırı- İdris Köyü Camii Ve Kalemîşi Bezemeleri", 1-12.

⁴² Çakmak, *Denizli İlindeki Türk Anıtları*, (28-45).

⁴³ Çakmak, *Belenardıç (Torapan) Köyü Camii (Güney/Denizli)*, 19-26.

⁴⁴ Çakmak, *Belenardıç (Torapan) Köyü Camii (Güney/Denizli)*, 19-26.

⁴⁵ Algaç, "Afyonkarahisar Dazkırı-İdris Köyü Camii Ve Kalemîşi Bezemeleri", 1-12.

⁴⁶ Hicabi Gülgen, "Bursa Keles İlçesi Dedeler Köyü Camii ve Süslemeleri," *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/1 (2012), 63-86.

Camii⁴⁷, Manisa, Yuntdağ Yenice Mahallesi Camii (1901-02)⁴⁸, Ödemiş Lübbey Köyü Camii⁴⁹ ve Demirci Küpeler Mahallesi Eski Camii'nde (19. yy.)⁵⁰ süsleme olarak yazı da kullanılmıştır.

Demirci Kışlak Eski Camii ile Ahatlar Camii duvar resimlerinde sarı, mavi, yeşil, kırmızı, kiremit rengi, turuncu, beyaz ve siyah renkler kullanılmıştır. Bu resimler iki boyutlu perspektif anlayışıyla çizilmiş olup gölge-ışık uygulanmamıştır.

İnceleme konumuz olan her iki camide de figürsüz tasvirlerin varlığı söz konusudur. Bu tasvirler ile özellikle Ahatlar Camii'nde harim içerisinde bitkisel motifleri nar-ı cehennem ve mizan yazılarıyla vurgulanmış cehennem tasvirleriyle muhtemelen görsel bir cennet-cehennem imgesi oluşturulmak istenmiştir. Bu tasvirler uyarıcı bir rol de üstlenerek adeta camiye gelen cemaati hayra davet etmektedir.

Araştırma konumuz olan camilerdeki duvar resimlerinin benzer konu ve tarzda yapılmış olmasından yola çıkarak, resimlerin üretimine ilişkin farklı yorumlar yapmak mümkündür. Söz konusu yapılarıdaki tasvirler farklı zamanlarda ve aynı ustalar tarafından yapılmış olabileceği gibi, farklı zamanlarda ve farklı ustalar tarafından yapıldığını söylemek de olasıdır. İşçilik kalitesi bakımından farklılıkların bulunması sebebiyle bu tasvirlerin farklı usta veya ustalar tarafından yapılmış olabileceği kanaatindeyiz. Söz konusu bu iki caminin resimlerini gezici bir gayrimüslim ressam/ressamlar yapmış olabilir. Nitekim Ahatlar Camii duvar resimlerini yapan ustanın ismi bilinmese de gayrimüslim bir vatandaş olduğu bilgisine sahibiz. Ancak Kışlak Eski Camii duvar resimlerini yapan sanatçı/sanatçılar ile ilgili, bugün için, elimizde bilgi yoktur.

⁴⁷ Cengiz Gürbıyık, "Yunt Dağı ve Köyleri'nde Türk Dönemi Kültür Varlıkları ve Korunma Sorunları", *Gelenek İle Gelecek Arasında Kalmış Bir Bölge: Yuntdağ (Sorunlar Ve Öneriler)*, (ed.) Muzaffer Tepekaya, Ferhat Berber, Cengiz Gürbıyık, Beral Alacı), Manisa, 2017, 53-54.

⁴⁸ Halil İbrahim Eryılmaz, "Yuntdağ Yenice Mahallesi Camii Yazıları", 545 – 580.

⁴⁹ Emin Başaranbilek, *Lübbey Kışlağı ve Lübbey Camisi*, (İstanbul: Mas Matbaacılık, 2015), 71-77.

⁵⁰ Cengiz Gürbıyık, "Demirci Küpeler Köyü Camii Duvar Resimleri", *Art-Sanat Dergisi/Sanat Sanat Journal* 13 (Ocak 2020), 143-168.

Aynı merkezde bulunmasına rağmen Hacı Mehmed Ağa Camii⁵¹ duvar resimleri ile Kışlak Eski Camii ve Ahatlar Camii duvar resimleri arasında da konu, teknik ve üslup açısından bariz farklılıklar söz konusudur.

Sonuç olarak Demirci Kışlak Eski Camii ile Ahatlar Camii'nde görülen resimler halk sanatı içerisinde, yerel sanatkarlar tarafından, kendine özgü bir üslupla ortaya konması açısından önemlidir. Her iki camide görülen duvar resimleri, kompozisyon düzeni, üslup ve teknik yönünden minyatür düzenini devam ettiren resim örnekleridir. Bu tasvirlerin gösterdiği üslup özellikleri 19. yüzyıl sonlarını veya 20. yüzyıl başlarını işaret etmektedir. Söz konusu camilerin duvar resimlerinin büyük bir kısmının günümüze kadar orijinal olarak gelebilmiş olması da önemlidir. Bununla birlikte adeta kaderine terk edilerek ilgisizlikten yıkılmaya yüz tutan Kışlak Eski Camii'nde restorasyon çalışmalarının bir an önce yapılması gerekmektedir.

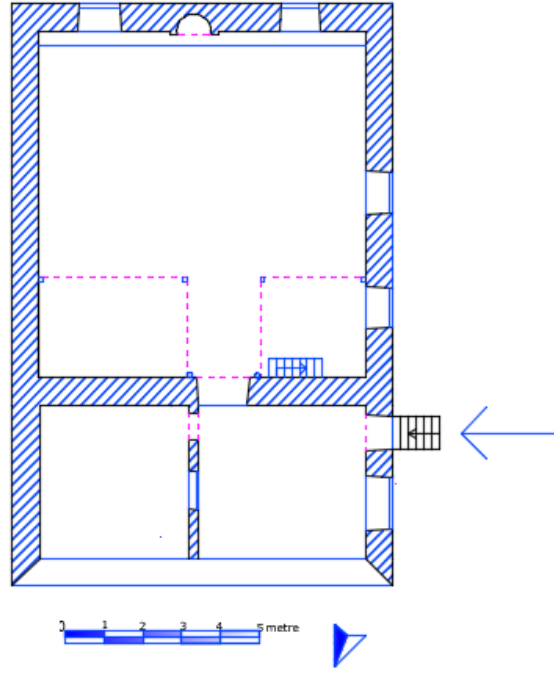
⁵¹ Bkz. Şenay Özgür Yıldız-Halil İbrahim Eryılmaz, "Manisa, Demirci Hacı Mehmed Ağa Camii Duvar Resimleri", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.51 (Baskıda).

KAYNAKÇA

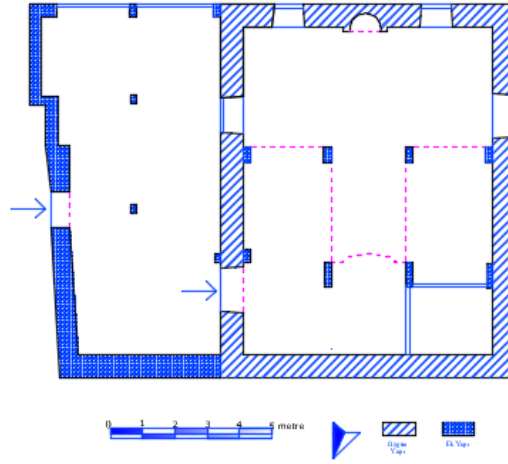
- Aktuğ, Erbil Cömertler - Pektaş, Kadir. "Geç Dönem Kalem İşi Süslemeli Bir Eser: Aydın Kuyucak Kayran Köyü Camii". *Medeniyet Sanat İMÜ Sanat, Tasarım ve Mimarlık Fakültesi Dergisi* 2/2 (2016), 9-25.
- Algaç, Şeyda. "Afyonkarahisar Dazkırı- İdris Köyü Camii Ve Kalemşi Bezemeleri". *Yüzyüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Özel Sayısı* (2017), 1-12.
- Arık, Rüçhan. *Batılılaşma Dönemi Anadolu Tasvir Sanatı*, Ankara: İş Bankası Yayınları, 1976.
- Arık, Rüçhan. "Osmanlı Sanatında Duvar Resimleri", *Osmanlı-Kültür ve Sanat* XI (1999), 423-435.
- Arseven, Celal Esad. *Türk Sanatı Tarihi Cild III Heykel ve Oyma I. Fasikül*. İstanbul: Maarif Basımevi, 1956.
- Başaranbilek, Emin. *Lübbey Kışlağı ve Lübbey Camisi*, İstanbul: Mas Matbaacılık, 2015.
- Batur, Afife. "Batılılaşma Döneminde Osmanlı Mimarlığı". *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*. 4/1038-1039, İletişim Yayınları, İstanbul: 1985.
- Çağlı Tütüncügil, Ersel. "Türk Süsleme Sanatında Nar: "Form, Köken ve İkonografik Anlamı", *Tübar* 33 (Bahar 2013), 61-92.
- Çakmak, Şakir. *Denizli İlindeki Türk Anıtları (Camiler)*, İzmir: Ege Üniversitesi Sos. Bil. Ens. Arkeoloji ve Sanat Tarihi, Yüksek Lisans Tezi, 1991.
- Derman, M. Uğur. "Hat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/429, İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Eryılmaz, Halil İbrahim. "Yuntdağ Yenice Mahallesi Camii Yazıları". *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 16/3 (Ocak 2018), 545 – 580.
- Eser Gültekin, R. "Türklerde Bereket Sembolü Olarak Kullanılan Meyve Motifleri ve Mimaride Değerlendirilmesi", *Turkish Studies* 3/5 (Sonbahar 2008), 9-31.
- Gülgen, Hicabi. "Bursa Keles İlçesi Dedeler Köyü Camii ve Süslemeleri," *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/1 (2012), 63-86.

- Gündüzöz, Güldane. “Tekke Hayatında Üç Muktedir Figür: Sancak, Alem Ve Tuğ”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 85 (Bahar 2018), 161-181.
- Gürbıyık, Cengiz. “Yunt Dağı ve Köyleri’nde Türk Dönemi Kültür Varlıkları ve Korunma Sorunları”, *Gelenek İle Gelecek Arasında Kalmış Bir Bölge: Yuntdağı (Sorunlar Ve Öneriler)*. (ed.) Muzaffer Tepekaya, Ferhat Berber, Cengiz Gürbıyık, Beral Alacı. 53-54. Manisa, 2017.
- Gürbıyık, Cengiz. “Demirci Küpeler Köyü Camii Duvar Resimleri”. *Art-Sanat Dergisi/Sanat Sanat Journal* 13 (Ocak 2020), 143-168.
- Kuyulu, İnci. “Geç Dönem Anadolu Tasvir Sanatından Yeni Bir Örnek: Soma Damgacı Camii”. *Arkeoloji ve Sanat Tarihi Dergisi* 4 (1988), 67-78.
- Kuyulu, İnci. “Bademli Kılıczade Mehmet Ağa Camii (Ödemiş/İzmir)”. *Vakıflar Dergisi* XXIV (1994), 147.
- Kuyulu Ersoy, İnci. “İzmir ve Çevresindeki Bir Grup Duvar Resminin Düşündürdükleri. II. Uluslararası İzmir Sempozyum Bildirileri, (İzmir, 1998), 59-78.
- Kuyulu, İnci. “Anatolian Wall Paintings and Cultural Traditions”, *EJOS (Electronical Journal of Oriental Studies)* 3 (2000), 1-27
- Kuyulu Ersoy, İnci. - Çelik, Esra. “Kocaeli Yapılarında Bulunan Resimli Bezemelerden Örnekler”, *Uluslararası Gazi Akçakoca ve Kocaeli Tarihi Sempozyumu Bildirileri*. 1651-1665 Kocaeli: Mayıs 2014.
- Lewis, Bernard. *Modern Türkiye'nin Doğuşu*. çev. Boğaç Babür Turna, Ankara: Arkadaş Yayınları, 2017.
- Okçuoğlu, Tarkan. *18 ve 19. Yüzyıllarda Osmanlı Duvar Resimlerinde Betimleme Anlayışı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.
- Özcan, Ali Rıza. “Müsenna Yazılar”. *Hat ve Tezhib Sanatı*. ed. Ali Rıza Özcan. 211. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2009.
- Özgür Yıldız, Şenay. “İslamda Tasvir Problemi Çerçevesinde İkonoklazm ve Anikonizm”. *Prof. Dr. Hakkı Önkal'a Armağan* ed. Şenay Özgür Yıldız. 205-218. *Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları*, 2013.

- Özgür Yıldız, Şenay. - Eryılmaz Halil İbrahim. "II. Abdülhamid Eseri: "Ertuğrul Tekke Cami-Tevhithanesi", *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 9/1 (Mart 2019), 215-242;
- Özgür Yıldız, Şenay. - Eryılmaz, Halil İbrahim. "Manisa, Demirci Hacı Mehmed Ağa Camii Duvar Resimleri", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51 (2020), (Baskıda).
- Pektaş, Kadir. - Genel Altındirek, Hediye. "Çivril-Bulgurlar Köyü Camii Üzerine". *Eumeneia, Şeybli, Işıklı*; (ed.) Bilal Söğüt. 323-331. Ege Yayınları, 2011.
- Renda, Günsel. *Batılılaşma Dönemi Türk Resim Sanatı 1700–1850*, Ankara: T.T.K. Basımevi, 1977.
- Renda, Günsel. "19. Yüzyılda Kalem İşi, Nakış ve Duvar Resmi". *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*. 4/1530-1534, İstanbul: İletişim Yayınları,1995.
- Şahin, Tekinalp, Pelin. "Batılılaşma Dönemi Duvar Resimleri". *Türkler Ansiklopedisi*. 15/440-447, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2004.
- Tanman, Baha. "Merzifon Kara Mustafa Paşa Camii Şadırvanı'nın Kubbesinde Zileli Emin'in Yarattığı Osmanlı Dünyası ve Bu Dünyaya Yansıyan Kişiliği". *Sanat Taribinde İkonografik Araştırmalar - Güner İnal'a Armağan* (1993), 491-522.
- Top Mehmet. – Özbek, Gülcan. "Osmanlı Batılılaşma Dönemine Ait Ödemiş'te Bulunan Duvar Resimli İki Camii". *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* (Kış-2019), 227-260.



Plan 1: Kışlak Mahalle Camii Planı. (Halil İbrahim Eryılmaz)



Plan-2: Ahatlar Camii Planı. (Halil İbrahim Eryılmaz)



Resim-1: Kışlak Eski Camii Batı Cephesi Görünümü.



Resim-2: Kışlak Eski Camii Güney Cephesi Görünümü.



Resim-3: Kışlak Eski Camii Doğu Cephesi Görünümü.



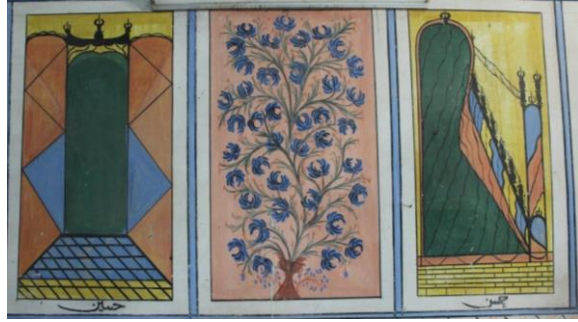
Resim-4: Kışlak Eski Camii Harim Genel Görünüm.



Resim-5: Kışlak Eski Camii Doğu Duvarı.



Resim-6: Kışlak Eski Camii Doğu Duvarı Süsleme Detayı.



Resim-7:Kışlak Eski Camii Doğu Duvarı Süsleme Detayı.



Resim-8: Kışlak Eski Camii Batı Duvarı.



Resim-9: Kışlak Eski Camii Batı Duvarı Süsleme Detayı.



Resim-10: Kışlak Eski Camii Batı Duvarı Süsleme Detayı.



Resim-11: Kışlak Eski Camii Batı Duvarı Süsleme Detayı.



Resim-12: Kışlak Eski Camii Kible Duvarı.



Resim-13: Kışlak Eski Camii Kible Duvarı Süsleme Detayı.



Resim-14: Kışlak Eski Camii Kible Duvarı Süsleme Detayı.



Resim-15: Kışlak Eski Camii Mihrap Süslemeleri.



Resim-16: Kışlak Eski Camii Kible Duvarı Süsleme Detayı.



Resim-17: Kışlak Eski Camii Kible Duvarında Hat Süslemeleri.



Resim-18: Kışlak Eski Camii Kible Duvarı Süsleme Detayı.



Resim-19: Kışlak Eski Camii Kadınlar mahfili.



Resim-20: Kışlak Eski Camii Kadınlar Mahfili Güney Duvarı.



Resim-21: Kışlak Eski Camii Kadınlar Mahfili Hat Süsleme Detayı.



Resim-22: Kışlak Eski Camii Kadınlar Mahfili Süsleme Detayı.



Resim-23: Kışlak Eski Camii Kadınlar Mahfili Süsleme Detayı.



Resim-24: Ahatlar Camii Genel Görünüm.



Resim-25: Ahatlar Camii Doğu Cephesi Görünümü.



Resim-26: Ahatlar Camii Kuzey Cephesi Görünümü.



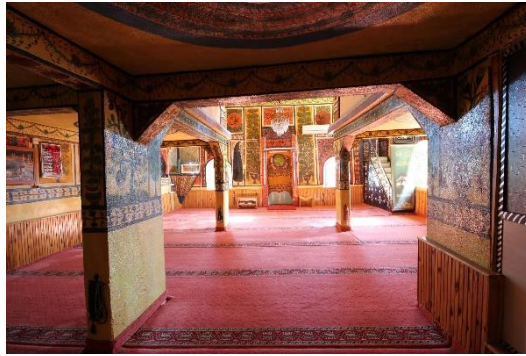
Resim-27: Ahatlar Camii Kuzeybatı Cephesi Görünümü.



Resim-28: Ahatlar Camii Güneybatı Cephesi Görünümü.



Resim-29: Ahatlar Camii Güney Cephesi Görünümü.



Resim-30: Ahatlar Camii Harim Genel Görünüm.



Resim-31: Ahatlar Camii Doğu Duvarı.



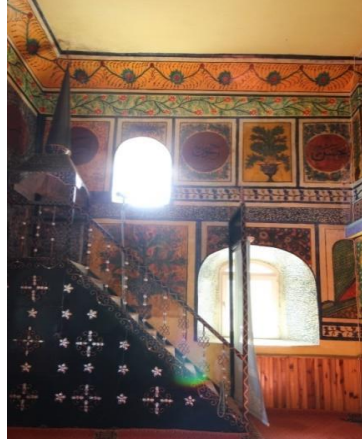
Resim-32: Ahatlar Camii Doğu Duvarı Süsleme Detayı.



Resim-33: Ahatlar Camii Doğu Duvarı Süsleme Detayı.



Resim-34: Ahlatlar Camii Doğu Duvarı Süsleme Detayı.



Resim-35: Ahlatlar Camii Batı Duvarı.



Resim-36: Ahlatlar Camii Batı Duvarı Süsleme Detayı.



Resim-37: Ahatlar Camii Batı Duvarı Süsleme Detayı.



Resim-38: Ahatlar Camii Kible Duvarı.



Resim-39: Ahatlar Camii Kible Duvarı Süsleme Detayı.



Resim-40: Ahatlar Camii Kible Duvarı Süsleme Detayı.



Resim-41: Ahatlar Camii Kible Duvarı Süsleme Detayı.



Resim-42: Ahatlar Camii Kadınlar Mahfili



Resim-43: Manisa, Yuntdağ Yenice Mahallesi Camii Yazı İstifinde Yer Alan “Ketebühü Hüseyin Avnî Bin Mustafa” İmzası.



Resim-44: Manisa, Demirci Kúpeler Mahallesi Eski Cami Yazı İstifinde Yer Alan “Muhammed Emin” İmzası.

DEUİFD LI / 2020, ss. 109-136.

TÛSÎ'NİN EMÂLÎ ADLI ESERİNDE ÂYETLER VE KULLANIM AMAÇLARI

Seyfullah EFE*
Hüseyin TOPAL**

ÖZ

Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî (öl. 460/1067), İmâmiyye'nin dört temel hadis kitabı *Kütüb-i Erba'a*'dan ikisi olan *el-İstîbsâr* ve *et-Tebzîb* eserlerinin yazarı, çok yönlü bir müelliftir. O, belli bir konu hakkında yapılan ilmî meclislerin yazdırılması ile ortaya çıkan Emâlî/Mecâlis literatüründe de eser vermiştir. Emâlî türü eserler, genelde hadis alanında olmakla birlikte fıkıh, kelâm, Arap dili ve belâğatı sahalarında da telif edilmişlerdir. Çalışmamıza konu olan Tûsî'nin *Emâlî*'si ise hadis alanında yazdırılmış bir eserdir. Tûsî, meşhur tefsiri *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*'ın dışında *Emâlî* adlı eserinde de âyetleri ve yorumlarını yoğun bir şekilde kullanmıştır. Bağdat'ta nisbeten huzur ve güven ortamında yazılmış olan *Tibyân* tefsiri ile, Necef'e zorunlu göçten sonra yazdırılan bu eserde, âyetlerin kullanımı ve yorumlanmasında mezhebî bakış açısının ön plana çıktığı bir üslup hâkimdir. Onun bu eseri, Hz. Ali'nin kabrinin bulunduğu Necef'te toplanmış Şîî-İmâmî topluluğunu motive etme, bir arada tutma, onlara önderlik etme gayesiyle Şeyhu't-tâife ünvanlı Tûsî tarafından düzenlenen meclislerde ortaya çıkmıştır. Bu çalışmamızda, söz konusu eserde âyetleri kullanım amaçları ve yorumlama üslûbu değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Tûsî, Emâlî, Âyet, Şîa, Rivâyet.

* Dr. Öğr. Üy. Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı. Asst. Prof. Dr. Seyfullah EFE, Dokuz Eylül University, Faculty of Theology, Department of Qur'anic Exegesis, İzmir/Turkey seyfullah.efe@deu.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0296-0104>.

** Öğr. Gör. Dr. Hüseyin Topal, Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı. Lect. Dr. Hüseyin Topal, Dokuz Eylül University, Faculty of Theology, Department of Qur'anic Exegesis, İzmir/Turkey huseyin.topal@deu.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-6455-7313>

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 28/03/2020

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 18/04/2020

VERSES AND THEIR PURPOSES OF USE IN AL-TOOSI'S AL-AMALI
ABSTRACT

As the author of *al-İstibşâr* and *al-Tabẓīb* of which are two hadith collections of *Kutub al-Arba'a*, the İmamiyyah's essential four books on hadith, Abu Ca'far Muḥammad b. al-Ḥasan b. Ali al- Ṭūsī (d. 460/1067) is a versatile author. He has contributed to the literature of Amālī/Majālis. Amālī/Majālis literature is composed of dictations of scholarly meetings on a specific subject, which is usually focused on the field of hadith, fiqh, kalam and Arabic language and rhetoric. Ṭūsī's Amālī is a part of this literature on the hadith field. In his Amālī, Ṭūsī has intently used ayats (verses) and commentaries as he has done in his famous Tafsīr al-Quran. Compared to his tafsīr which was penned in liberal environment of Baghdad, it is noticed that sectarian view was dominant on the use of ayats and their commentaries in Amālī which was dictated in Najaf after obligated migration. His Amālī has been produced in scholarly meetings held by Ṭūsī, known as Sheikh al-Taifa, in order to motivate, unite and lead the members of Shia-İmamiyya union gathered at the tomb of Hz. 'Ali. This paper evaluates the purpose of using ayats and the form of commentary in Amālī.

Keywords: Tafsir, Ṭusi, Amali, Verse, Shia, Riwayah.

Giriş

Bu makalede, İmâmiyye Şîasının önde gelen şahsiyetlerinden Ebû Cafer Muhammed b. Hasan b. Ali et-Ṭûsî'nin, (385-460) yazdığını hadis emâlisinde yer verdiği âyetlerin kullanımını üzerinde durulacaktır. Ṭûsî, bu eserinde hadisler üzerine bina ettiği konuşmalarında ve rivâyetlerinde, çeşitli sebeplere matuf olarak iki yüz seksen dokuz âyeti kullanmıştır. O, bazen âyetin tamamını, bazen bir bölümünü, bazen de birkaç âyeti bir arada ele alabilmektedir.

Emâlî imlâ (veya ümliye) kelimesinin çoğuludur.¹ Sözlükte yazdırmak anlamına gelmektedir.² “Muhaddisler, müfessirler, fakihler,

¹ Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Katib Çelebi, *Keşfü'z-ẓunun an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Bağdat: Mektebetü'l-Müsenna, 1941), 1/160.

² Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed b. Amr Ferahidi Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, thk. Mehdi el-Mahzumi & İbrahim es-Samerrai (Daru Mektebetü'l-Hilal, y.y.), 8/344; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan el-Ezdi el-Basri İbn Düreyd, *Cemheretü'l-luga*, thk. Remzi Münir Ba'lebekî (Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melayin, 1987), 2/988; Ebû Nasr

Arap dili ve edebiyatı âlimleriyle diğer bazı âlimler, rivâyetiyle meşgul oldukları bilgileri talebelerine çok defa ezberlerinden³, bazen de kitaplarından kendilerine kadar gelen senedleriyle birlikte yazdırmışlardır. Hadis kitapları müsnedlerde râvî adlarına, sünen ve câmi⁴ türü eserlerde konularına göre tasnif edildiği halde, Emâlîlerde genellikle böyle bir sıra gözetilmemiş, hocanın hadis imlâ ettiği sırada yazdırdığı hadislerin kaydedilmesiyle Emâlîler meydana gelmiştir.

2./7. yüzyıldan 10./16. yüzyıla kadar çeşitli ilimlerde birçok Emâlî telif edilmiştir. Muhaddislerden sonra en çok Emâlî yazdıranların Arap dili ve edebiyatı, özellikle de lügat âlimleri olduğu anlaşılmaktadır. Bu âlimler eserlerinde lügat ve nahiv konularını esas almakla beraber imlâ esnasında belli bir konuya bağlı kalmamışlar, âyet ve hadislerin tefsirine, tanınmış Arap hakîm, hatib ve şâirlerinin hikmetli söz ve şiirlerine, latîfe ve nüktelere de yer vermişlerdir. Ayrıca öğrencilerin çeşitli sorularını cevaplandırmaları, yazdırdıkları hususları şerh etmeleri bu meclislerin câzibesini daha da arttırmıştır.⁴

Tûsî'nin *Emâlî*'si hadis alanındadır. Tûsî, '*Mecâlis*' olarak da isimlendirilen⁵ bu eseri düzenli olarak pek çok farklı ortamda yazdırmıştır. Arapça olarak kaleme alınan bu eser ilk olarak hicrî 1313 yılında Tahran'da basılmıştır.⁶

Bu kitap, Tûsî'nin hayatının son döneminde yazdırdığı bir eserdir. Yazımının Bağdat'ta başladığını ileri sürenler⁷ olduğu gibi, 455 yılı Zilhicce

İsmail b. Hammad el-Cevheri, *es-Sıhab tacî'l-luga ve sıhabi'l-Arabîyye*, thk. Ahmed Abdülgafur Attar (Beyrut: Daru'l-İlm, 1987), 6/2497; Kelime ve türevlerinin sözlük anlamı hakkında geniş bilgi için bk. Üzeyir Tuna, *İzzüddin b. Abdisselâm es-Sülemî (ö. 660/1262) ve "el-Emâlî'l-Kur'ânîyye" Adlı Eserinin Edisyon Kritisî* (Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2016), 2-29.

³ Katib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/160.

⁴ M. Yaşar Kandemir, "Emâlî", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/emali> (12.09.2019).

⁵ Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Alî et-Tûsî, *el-Fibrîst* (Kum: Kitabhane-i Muhakkık Tabatabaî, 1420), 451.

⁶ Muhammed Muhsin Tahrani Aga Büzürg-i et-Tahrani, *eş-Zeria ila tasani'î's-Şia* (Kum: İsmailîyan, 1408), 3/307-310.

⁷ Aliyye Rezadad & Seyyid Kazım Tabatabaî, "Kâhşumârî-i Âsâr-ı Şeyh Tûsî", *Miütalâât-ı İslâmî* 80/2 (1386): 67.

ayının dokuzunda Necef'te başlayarak, 458 yılında yine aynı yerde sona erdiğini söyleyenler de vardır.⁸ İki bölümden oluşur. Birinci bölüm Tûsî'nin kendisinin hadis rivâyetinde bulunduğu hocalarını zikrettiği on sekiz meclisten oluşan bir bölümdür. Müellif, bu bölümün sonunda “On sekiz meclisten oluşan *Emâlî* kitabı tamamlandı” ifadesini kullanmaktadır.⁹

Bu bölümü Tûsî'nin bizzat kendisinin yazdığını açıkça görülmektedir. Başlangıcında Tûsî şöyle der: “Bana Abdullah b. Muhammed b. Nu'mân yazdırdı. O da Ebu't-Tayyib Hüseyin b. Ali b. Muhammed et-Temmâr'dan rivâyet etti ki ...” Müellif, on sekiz meclisten oluşan bu bölümün yazılış tarihi hakkında bilgi vermemiştir.¹⁰ Bununla birlikte birinci meclisin sekizinci rivâyetinde Tûsî, Şeyh Müfid'den naklettiği rivâyeti alış tarihini açıkça ifade etmiştir ki, bu da 409 yılının Ramazan ayıdır.¹¹ Bu meclisleri, şeyhin vefatından sonra oğlu Ebû Ali, Necef'te 509 yılında öğrencilerine tekrar yazdırmıştır.¹²

İkinci bölüm, on dokuzuncu meclisten başlayıp kırk altıncı mecliste sona ermektedir.¹³ Bu kısım şeyhin kendi imlâsı ve oğlunun rivâyetiyle olması sebebiyle *Emâlî İbnü's-Şeyh* olarak adlandırılır. Bu *Emâlî*'de Ebû Ali, her dersin başına “el-Meclisü...” diye başlamış ve sonra da bunlar “Mecâlis” olarak zikredilmiştir.¹⁴

Şeyhin *Emâlî*'sinde 1537 hadis vardır. Bunların yaklaşık %60'ı Hz. Ali'nin faziletlerini anlatan hadislerdir. Diğerleri ise Hz. Peygamber'in

⁸ Kerem Siyâveşi-Cevad Muhammedî, “Emalî nevisi der tarh-ı hadis-i Şîa”, *Fasılname-i İlmî-Pejûbeşî Şîa Şînasî* 13/1 (2015): 221; Ancak Mecîd Mearif, bu meclislerin 455 yılı Rebiulevvel ayından 458 yılı Safer ayı aralığında yazıldığını belirtir. Mecîd Me'arif & Murtaza Kasımî Hamid, “Şeyh Tûsî ve Kitabu'l-Emâlî”, *Minbac* 6/Sonbahar-Kış (1389): 10.

⁹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Ali et-Tûsî, *el-Emâlî*, thk. Müessesetü'l-Ba'se (Daru's-Sekâfe, y.y.), 524.

¹⁰ Tûsî, *el-Emâlî*, 1-524.

¹¹ Tûsî, *el-Emâlî*, 7.

¹² Muhammedî, “Emalî nevisi”, 221.

¹³ Tûsî, *el-Emâlî*, 525-737; Muhammedî, “Emalî nevisi”, 221.

¹⁴ Muhammedî, “Emalî nevisi”, 222.

sîreti, Hz. Fatıma, İmamlar, Asr-ı saadetteki bazı şahsiyetler, ahlak içerikli hadisler, fıkıh, kelim ve tefsir rivâyetlerinden oluşur.¹⁵

Meclislerin tamamı Cuma günleri¹⁶ icra edilmiş olup sadece son meclis olan kırk altıncısı 458 yılının terviye günü yapılmıştır.¹⁷

Müellifin rivâyette bulunduğu kaynakların başında İmamlar gelmekle birlikte, aralarında İbn Mes'ûd,¹⁸ Ebû Sa'îd el-Hudrî,¹⁹ Câbir b. Abdullah,²⁰ İbn Abbas,²¹ Enes b. Malik,²² Ebû Mûsâ el-Eş'arî,²³ Huzeyfe el-Yemân,²⁴ Ümmü Seleme²⁵ gibi pek çok sahâbeden de nakillerde bulunmuş, Hz. Aişe'ye de yirmi yerde atıf yapmıştır.²⁶

Ebû Cafer Muhammed b. Hasan b. Ali et-Tûsî, 385/995 yılında, bugün İran'ın sınırları içerisinde kalan Tûs şehrinde doğmuştur.²⁷ Çocukluğu ve gençlik dönemi hakkında pek fazla bilgi bulunmayan²⁸ Tûsî, yirmi üç yaşına kadar Tûs şehrinde yaşamış ardından hicrî 408 yılında

¹⁵ Muhammedî, "Emâlî nevîsî", 222; Mecîd Me'arif & Murtaza Kasımî Hamid, "Kitabu'l-Emâlî", 12.

¹⁶ Tûsî, *el-Emâlî*, 543,561.

¹⁷ Tûsî, *el-Emâlî*, 735.

¹⁸ Tûsî, *el-Emâlî*, 207,268.

¹⁹ Tûsî, *el-Emâlî*, 248.

²⁰ Tûsî, *el-Emâlî*, 119,491.

²¹ Tûsî, *el-Emâlî*, 253,446.

²² Tûsî, *el-Emâlî*, 314,447.

²³ Tûsî, *el-Emâlî*, 720.

²⁴ Tûsî, *el-Emâlî*, 615,617.

²⁵ Tûsî, *el-Emâlî*, 263,368.

²⁶ Tûsî, *el-Emâlî*, 400,490,602.

²⁷ Ebû'l-Abbas Ahmed b. Ali en-Necaşî el-Esedi el-Kufî, *Ricalü'n-Necaşî* (Beirut: Şirketü'l-İlmiyyi li'l-Matbu'at, 2010), 385; Şeyh Yusuf Bahranî, *Lü'lüetu'l-Bahreyn fi'l-icazat ve teracimi ehli'l-badis* (Necf, 1966); Mustafa Öz, "Ebû Cafer et-Tûsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 41/433; Rıza Kurtuluş, "Tûs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 41/431-432.

²⁸ Abdülkadir Karahan, "Tûsî", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı, Millî Eğitim Basımevi, 1988), 12/2/130.

Bağdat'a gitmiştir.²⁹ Yaklaşık kırk yıl burada yaşayan, Şeyhu't-Taife veya kısaca Şeyh lakabıyla meşhûr olan³⁰ Tûsî, Necef'e hicret etmiş ve hicrî 460³¹ yılında burada vefat etmiştir.³² Tûsî'nin yaşadığı dönem, Abbâsî döneminin zayıfladığı ve merkezî otoriteyi kaybettiği bir dönemdir.³³ Bağdat ve civarında Büveyhîlerin hâkim konumda olduğu bu zaman diliminde halifelik sembolik bir değer ifade etmekteydi.³⁴ Büveyhîler döneminde Şiîler akidelerini serbestçe yayma ve yazma imkânı elde etmişlerdir.³⁵ Tûsî de böyle bir dönemin sosyal, kültürel ve siyasî şartlarında yaşamış ve eserlerini kaleme almıştır. Aynı zamanda o, Şerif Murtaza'nın (öl. 436/1044) vefatından sonra, İmamîyye'nin dînî liderliğine getirilmiştir.³⁶

1. el-Emâlî'de Âyetlerin Kullanım Amaçları

Hacimli tefsiri *et-Tibyan* ile bu alandaki rüştünü ortaya koyan Tûsî, hadis alanında yazdırdığı *Emâlî* adlı eserinde de âyetlerden yararlanmışır. Rivâyetle âyet arasında bağ kuran müellif, büyük ölçüde de mezhebî görüşüne uygun bir şekilde, çeşitli şekil ve belli hedefler doğrultusunda âyetleri kullanmıştır. Kırk altı meclis ve bin beş yüz otuz yedi rivâyetten

²⁹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan b. Ali et-Tûsî, *Kitâbü'l-Gaybe*, thk. Ali Ahmed Nasîh & İbadullah Tahrani (Kum: Müessesetü'l-Maârifî'l-İslâmiyye, 1990), 358; Öz, "Ebû Cafer et-Tûsî", 41/433; Hodayyar Cafer, *eş-Şeyh et-Tûsî müfessiren* (Kum: Mektebetü'l-İlmi'l-İslâmî, 1958), 13.

³⁰ Halil İbrahim Bulut, *Şîa'da Usulîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfîd* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2013), 109.

³¹ Vefat tarihi ile ilgili tartışmalar için bk. Hüseyin Topal, *Tûsî ve Kur'an İlimlerine Yaklaşım* (Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2018), 18-19.

³² Abdullah es-Seyyid Hasan es-Seyyid Haşim el-Musevî, *Fadlî'l-ilm ve'l-alim* (Beirut: Müessesetü'l-Alemi li'l-Matbuat, 1990), 159; Waheed Akhtar, *The Early İmamîyyah Shi'ite Thinkers* (New Delhi: Ashish Publishing House, 1988), 206; Mustafa Öz, "Tûsî, Ebû Ca'fer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 41/434.

³³ Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim İbnü'l-Esir, *el-Kamil fi't-tarih* (Beirut, 1979), 8/323-324.

³⁴ Bulut, *Şîa'da Usulîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfîd*, 15.

³⁵ Mehmet Azimli, "Sünnî Hilafete Tahakküm Kurmuş Bir Şiî Hanedan: Büveyhîler", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2005): 31; Muharrem Akoğlu, "Büveyhîler'in Mezhebî Eğilimleri/Politikaları Üzerine", *Bilimname*, 17 (y.y.): 136.

³⁶ Esed Haydar, *el-İmam es-Sadık ve'l-mezahibu'l-erba'a* (Meşhed, 1985), 2/317.

müteşekkil bu *Emâlî*'sinde müellif, âyet kullandığı iki yüz üç rivâyete kırk bir farklı mecliste yer vermiş, beş mecliste de hiç âyet zikretmemiştir.

Müellif, âyetlerin bir bölümünü ya da tamamını kullandığı gibi bir den çok âyeti bir arada kullanabilmektedir. O, âyetlere konuşmasını destekleme, sebep-i nüzûl bilgisi verme, âyeti tefsir etme, mezhebî görüşünü destekleme vb. amaçlarla yer vermektedir. *Emâlî*'de yer alan bu âyetler, kullanım alanları dikkate alınarak başlıklar halinde incelenecektir.

1.1. Konuşmada Âyet Kullanma

Yazılı metinlerde ya da sözlü anlatımlarda konuyu destekleme, konuya delil getirme, muhatabı ikna etme vb. sebeplerle âyet, hadis, şîir, kelâm-ı kibâr gibi aslî veya yardımcı unsurlar kullanmak geçmişten günümüze uygulana gelen bir yöntemdir. Müellif, sözlü anlatıma dayalı bir üslûbun hâkim olduğu *Emâlî*'sinde de bu yöntemden yararlanmış, tespit ettiğimize göre seksen yedi âyeti söz konusu amaca uygun olarak kullanmıştır. Çoğunlukla tek âyet zikreden müellif bazen aynı hedefe yönelik birkaç âyete yer vermekte; kimi zaman da aynı âyeti birkaç farklı rivâyette kullanmıştır.

Bedir Savaşı sonrası esirlerin durumu hakkında yapılan tartışmaları anlatan Tûsî, İbn Mesûd'dan naklettiği rivâyette dört âyeti peş peşe sıralamıştır. Buradaki anlatıma göre, Hz. Peygamber'in (sav) ashaba(ra), esirlere yapılacak muameleyi sorması üzerine Ömer b. Hattab, Ebû Bekir, Abdullah b. Revâha ve Abbâs b. Abdülmuttalib birbiriyle çelişen çeşitli görüşler ileri sürmüşlerdi. Sonrasında ashabdan kimisi Ebû Bekir'in görüşünü, kimisi de Ömer'in görüşünü benimserken, Hz. Peygamber ayağa kalkarak söze girdi ve şöyle dedi: "Ey İnsanlar! Şu iki adamın görüşleri hakkındaki ihtilafınız nedendir? O ikisi, Nûh, İbrâhîm, Mûsâ ve İsâ gibi kendilerinden önceki kardeşlerine benzerler. Nitekim Nûh, "Rabbim! Yeryüzünde hiçbir kâfiri bırakma!" (Nûh 71/26), İbrahim, "Kim bana uyarsa o bendendir, kim de bana isyan ederse muhakkak ki sen günahları örten ve merhamet sahibisin" (İbrâhîm 14/36), Mûsâ, "Rabbimiz! Onların mallarını mahvet, kalplerine darlık ver. Belli ki onlar açıklı azabı görmedikçe iman etmezler." (Yûnus 10/88), ve İsâ da, "Şâyet onlara azâp edersen, şüphesiz ki onlar senin kullarıdır. Onları bağışlarsan ki, muhakkak sen azîzsün, hakîmsin" (Mâide 5/118) demişti. Ey İnsanlar! Siz fakir ve ihtiyaç sahibisiniz. Esirlerin sizden kurtulması ya fidye vermeleri ya da boyunlarının vurulması ile mümkündür", dedi. Bunun üzerine İbn Mesûd "Ey Allah'ın Resulü! Süheyl

b. Beyzâ'yı³⁷ muaf tutun. Zira ben Mekke'de iken onun İslâma sempati duyduğunu işitmişim", dedi. Hz. Peygamber ona cevap vermedi ve Süheyl'i de serbest bırakmadı. İbn Mesûd, bunun üzerine endişeli bir şekilde Hz. Peygamber'in huzuruna geldi ve onun dilinden sadece "Süheyl b. Beyzâ hariç" sözlerini işitince büyük bir sevinç yaşadığını ifade etti.³⁸

Müellif, *Tibyân* adlı tefsirinde, yukarıda geçen âyetlerle ilgili açıklamalarında bu olaya hiç değinmemiştir. Ayrıca hadisle ilgili temel kaynaklar olan eserleri dahil olmak üzere, *Emâlî* hariç hiçbir eserinde bu rivâyete yer vermemiştir. Ancak söz konusu rivâyet Sünnî hadis kaynaklarında yer almaktadır.³⁹

Bu başlık altında verilebilecek bir başka örnek ise yine birkaç âyete yer verdiği Amr b. Sa'îd b. Hilâl'in, Cafer Sâdık'tan yaptığı rivâyettir. Buna göre Amr, Cafer Sâdık'a gelerek kendisine nasihatte bulunmasını istedi. Bunun üzerine Cafer Sâdık şu tavsiyelerde bulundu:

"Sana Allah'tan sakınmanı, vera' sahibi ve ictihad üzere olmanı tavsiye ederim. Bil ki, içinde takva bulunmayan ictihad yarar sağlamaz. Daima senden daha aşağı konumda olanlara bak, senden üsttekilere bakma. Allah, Peygamber'ine Kur'ân'da "Onların malları da çocukları da seni imrendirmesin" (et-Tevbe 9/55) ve "Onlardan bir kısmına, dünya hayatının süsü olarak verdiğimiz mallara gözlerini dikme" (Tâhâ 20/131) diyor. Eğer nefsin seninle mücadeleye girerse bilesin ki, Peygamber'in azığı arpa, tatlısı hurma, yakıtı hurma yaprağıdır. Başına bir musibet geldiğinde Peygamber'in başına gelenleri hatırla. Hiçbir insan onun kadar musibete maruz kalmamıştır ve kalmayacaktır".⁴⁰

³⁷ Habeşistana hicret eden ilk müslümanlardandır. Bk. Ebû Abdullah Muhammed b. İshak b. Yesar İbn İshak, *Siretu İbn İshak*, thk. Süheyl Zekkar (Beyrut: Daru'l-fikr, 1978), 226.

³⁸ Tûsî, *el-Emâlî*, 268.

³⁹ Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhim İbn Ebî Şeybe, *Müsnedu İbn Ebî Şeybe*, thk. Adil b. Yusuf el-'Azazi, Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Riyad: Daru'l-Vatan, 1997), 1/246; Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir & Muhammed Fuâd Abdulbakî (Mısır: Mustafa el-Babî el-Halebî, 1975), "Tefsiru'l-Kur'ân", 9.

⁴⁰ Tûsî, *el-Emâlî*, 681.

Aktardığımız bu örnekte de müellif, tefsirinde bu bilgilere yer vermemekle birlikte Şîî hadis kaynaklarında bu rivâyet nakledilmektedir.⁴¹

Fudayl b. Yesâr'ın aktardığına göre Muhammed Bâkır, “Kime dua nimeti verilirse Allah'ın icabetinden mahrum kalmaz. Kime de şükür nimeti verilirse kendisine verilen nimetler artar” demiş ve ardından “*Hani Rabbiniş size Eğer şükrederseniz size olan nimetimi artırırım...’ demişti*” (İbrâhîm 14/7) âyetini okumuştur.⁴² Bu rivâyet müellifin diğer eserlerinde yer almamaktadır. *Emâlî* dışındaki Şîî hadis kaynaklarında sözü söyleyen olarak Cafer Sâdık, râvî de Muâviye b. Vehb olarak geçmektedir. Metin içerik yönüyle aynı olmakla birlikte farklı lafızlarla nakledilmektedir.⁴³

1.2. Âyet Tefsiri Yapma

Tûsî, *Emâlî*’sinde kırk bir âyetin işlendiği kırk beş rivâyette daha çok kelime ya da kelime gruplarını açıklamak için âyet tefsirine yönelmiştir. Bu rivâyetlerde, genelde takındığı mezhebî görüşleri savunma üslûbunu kullanmamış, Sünnî ve Şîî kaynaklarda yer alan, görece mutedil bir dile başvurmuştur.

Tûsî, otuz dokuzuncu meclisin on dokuzuncu rivâyetinde Cafer Sâdık’a malının zekâtını vermeyenin durumu sorulunca, “Kıyâmet günü, zekât vermeyen kişinin boynuna zehirli bir yılan dolanır ve beynini kemirir. Allah'ın “*Cimrilik edip sarıldıkları şeyler kıyamet günü boyunlarına asılacaktır*” (Âl-i İmrân 3/180) sözü bunu açıklamaktadır”, diyerek cevap vermiştir.⁴⁴

⁴¹ Sikatü'l-İslâm Ebû Cafer Muhammed b. Yakub b. İshak el-Küleyni, *el-Kafi*, thk. Ali Ekber Gaffârî, 4. Baskı (Tahran: Daru'l-Kütübî'l-İslamiyye, 1407), 2/137-138; Muhammed b. Hasan b. Ali el-Meşgari Hür el-Amilî, *Tafsîlu vesaili's-Şia ila tabsili mesaili's-seria*, Komisyon (Kum: Müessese-i Al-i Beyt, 1409), 21/530.

⁴² Tûsî, *el-Emâlî*, 452.

⁴³ Küleyni, *el-Kafi*, 2/65.

⁴⁴ Tûsî, *el-Emâlî*, 694.

Müellifin yer verdiği bu rivâyet hem Sünnî⁴⁵ hem de Şîî⁴⁶ hadis kaynaklarında yer almaktadır. Ayrıca bu nakil, farklı râvî ve lafızlarla Sünnî tefsirlerde⁴⁷ de kullanılmaktadır.

Muhammed Bâkır; Abdullah İbn Abbâs ve Câbir b. Abdullah el-Ensârî Bedir ve Uhud Savaşlarına ve Rıdvan Beyatı'na katılan⁴⁸ ve Hz. Ali'yi samimi olarak seven kişilerden olduğunu söyledikten sonra şu bilgiyi aktarır:

“Hz. Peygamber, Ebû Bekir, Ömer, Osman, Abdurrahman ve Bedir'e katılmış muhacirlerden Abdullah b. Ümmi 'Abd ve ensardan Übey b. Ka'b gibi kârîlerin de bulunduğu bir grup meşicde iken, Abdullah b. Ümmi 'Abd, Lokmân Sûresi'nin ilk yirmi âyetini, Übey ise İbrahim Sûresi'nin ilk beş âyetini okudu. Hz. Peygamber bu âyetlerde geçen eyyamullah/أيام الله ifadesini nimetler, belâlar ve ibret alınacak cezalar olarak açıkladı.”⁴⁹

Burada müellif âyet tefsirini Hz. Peygamber'den rivâyetle yapmış, ayrıca tefsirinde de bu anlamlara ilaveten sevab ve azab manasını da vermiştir.⁵⁰ Ancak rivâyetin kaynağı olarak zikrettiği Muhammed Bâkır'dan tarihî verilerle çelişen bilgiler aktarması da düşündürücüdür. Bu hususta söylenmesi gereken, bu iki sahabînin Hz. Ali aleyhine bir söz ya da fülle ilişkileri olmamasından ötürü kaynak olarak kendilerinden yararlanılmış olmasıdır. Mezhebî açıdan hem Sünnîlerin hem de Şîîlerin ortak kaynak

⁴⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *Sabîbü'l-Buhârî*, thk. Zühreir b. Nâsır en-Nâsır (Dımaşk: Daru Tavkî'n-Necât, 1422), “Zekat”, 3; Tirmizî, *Sünen*, “Tefsir”, 4.

⁴⁶ Küleyni, *el-Kafî*, 3:502; Ebû Cafer Muhammed b. Ali b. Hüseyin İbn Babeveyh Şeyh Saduk, *Men la yahdurühü'l-fakih*, 2. Baskı (Kum: Defter-i İntişarat-ı İslami, 1413), 2/10.

⁴⁷ Ebû Cafer Muhammed b. Cerir b. Yezid et-Taberi, *Câmiü'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (Daru Hecr, 2001), 6/273.

⁴⁸ Söz konusu dönemde küçük yaşta olan bu iki sahabînin adları Bedir'e katılanlar arasında yer almamaktadır. Bilgi için bk. İbn İshak, *Siretu İbn İshak*, 37-39.

⁴⁹ Tûsî, *el-Emâlî*, 491.

⁵⁰ Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Ali et-Tûsî, *et-Tibyân fî tefsiri'l-Kur'ân*, thk. ve tsh. Ahmed Habîb Kasîr el-Amilî (Kum: Süleymanzade Matbaası, 1388), 6/274; 9/252.

olarak kullandığı bu gibi sahabîler, İmamiyye mezhebinin kaynaklarında aynı zaman da samimi Şii olarak da kabul edilmektedirler.⁵¹

Hız. Ali, bir adamın “Ey Allahım! Fitneden sana sığınırım” diyerek dua ettiğini görünce ona “Malından ve çocuklarından Allah’a sığındığını görüyorum. Oysa Allah *Mallarımız ve çocuklarımız sadece birer imtihan vesilesidir*’ (et-Teğâbun 64/15) buyuruyor. Senin ‘Fitneye sevk eden şeylerden sana sığınırım’ diyerek dua etmen daha uygundur” dedi.⁵²

Bu rivâyet, Tûsî'nin *Emâlî*’si ve ondan alıntı yapan diğer bazı Şii kaynaklar⁵³ haricinde yer almamaktadır.

1.3. Mezhebî Görüşe Göre Yorumlama

Bağdat’tan Necefe giden İmâmiyye’nin “Şeyhu’t-Taife”si Tûsî, burada tamamen mezhebî görüşleri doğrultusunda oluşturmaya çalıştığı medresenin⁵⁴ devamını sağlamak, müntesiplerini teşvik etmek ve mezhebini yüceltmek vb. amaçlarla yazdırdığı bu eserde bu doğrultuda pek çok rivâyete yer vermiştir. Bu durum vereceğimiz örneklerle vuzûha kavuşacaktır.

Mesela “*Göklerde ve yerde bulunanlar isteyerek veya istemeyerek O’na teslim olmuşlardır*” (Âl-i İmrân 3/83) âyeti hakkında İbn Abbâs’tan;

“Semada melekler yeryüzünde müminler Allah’a isteyerek teslim olmuşlardır. Her ümmetin bir öncüsü vardır. Bu ümmetin, teslimiyet yönüyle ilki ve önde geleni Ali b. Ebi Tâlib’dir. Münafıklar ise kerhen teslim/İslam olmuşlardır. Ali b. Ebi Tâlib, Peygamber’in vefatından sonra müşriklerle, sonra da münafıklarla ve kerhen Müslüman olanlarla ilk savaşıdır” sözünü nakletmiştir.⁵⁵

⁵¹ Aslan Habibov, “İlk dönem Şii tefsirinin kaynakları”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2010): 206.

⁵² Tûsî, *el-Emâlî*, 580.

⁵³ Hür el-Amili, *Vesaili’ş-Şia*, 7/137; Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî b. Maksûd Alî el- Meclîsî, *Biharü’l-envar* (Beyrut: Müessesetü’t-Tab’ ve’n-Neşr, 1410), 90/325.

⁵⁴ Topal, *Tûsî*, 15.

⁵⁵ Tûsî, *el-Emâlî*, 503.

Müellif, tefsirinde İbn Abbas'tan bu âyetle ilgili naklettiği altı farklı görüş içerisinde yukarıdaki yoruma yer vermemiştir.⁵⁶ Sünnî ve Şîî kaynaklarda da bu yorumlara rastlanmamakla birlikte, âyetin Hz. Ali hakkında nazil olduğuna dair bilgiler ilk dönem ahabârî müfessirlerinden ‘Ayyâşî’nin (ö. 320/932) tefsirinde yer almaktadır.⁵⁷

Enes b. Mâlik’ten naklettiği bir başka rivâyette ise Hz. Peygamber, “*Sana has nafîle bir ibadet olarak gecenin bir kısmında tebeccüd için uyan. Böylece Rabbin seni makam-ı mahmûda ulaştıracaktır*” (el-İsra 17/79) âyetini okuyarak Hz. Ali’nin yanına geldi ve “Ey Ali! Rabbin bana ümmetinden tevhid ehline şefaathakını verdi. Ancak sana ve senin evladına karşı duranları da bundan mahrum etti”, demiştir.⁵⁸

Naklettiği bu rivâyet, İmâmiyye tefsirlerinde ve müellifin diğer eserlerinde yer almamakla birlikte makâm-ı mahmûd’un şefaathakı manasına geldiğini tefsirinde ifade etmektedir.⁵⁹

Müellif, “*Ey Ehl-i Beyt! Allah sizden, ancak günahınızı gidermek ve sizi tertemiz kılmak ister*” (el-Ahzâb 33/33) âyetini kullandığı bir rivâyeti de Ümmü Seleme’den nakletmektedir. Buna göre Hz. Peygamber, Ümmü Seleme’nin evinde olduğu bir sırada Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin’i çağırılmış ve ardından da Cebrâîl gelmişti. Bu esnada Hz. Peygamber onlara Fedek kumaşından elbisesini uzatarak,

‘Allah’ım onlar benim Ehl-i beytimdir. Onlardan günahı gider ve onları tertemiz kıl’, dedi. Cebrâîl’in, ‘Ben de sizdenim ey Muhammed’, demesi üzerine Hz. Peygamber, ‘Sen de bizdensin’, dedi. Ümmü Seleme ‘Ey Allah’ın Elçisi! Ben de Ehl-i beyttenim ve onlarla beraber olmak için geldim’ deyince Peygamber, ‘Ey Ümmü Seleme! Bulduğun yerde kal. Sen hayır üzeresin ve Peygamber’in hanımlarındansın’, dedi. Akabinde Cebrâîl, Peygamber’e, ‘Ey Muhammed! Sen, Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin hakkında ‘Ey

⁵⁶ Tûsî, *Tibyân*, 2/517-518.

⁵⁷ Ebü’n-Nasr Muhammed b. Mesud Ayyâşî, *Kitâbü’l-Tefsîr*, thk. Haşim Resuli Muhallati (Tahran: Çâphâne-i İlmiyye, 1380), 1/183.

⁵⁸ Tûsî, *el-Emâlî*, 455.

⁵⁹ Tûsî, *Tibyân*, 6/512.

Ehl-i Beyt! Allah sizden, ancak günahınızı gidermek ve sizi tertemiz kılmak ister” (el-Ahzâb 33/33) âyetini oku” dediğini rivâyet etmektedir.⁶⁰

Yukarıda anlatılan durum, *Emâlî*’de dokuz defa geçmekte⁶¹ ve çoğunlukla bu nüzul sebebi zikredilmektedir. Aynı zamanda ilgili rivâyet müellifin tefsirinde yer aldığı gibi⁶², farklı Sünnî ve diğer bazı Şîî tefsir ve hadis kaynaklarında⁶³ da yer almaktadır. Ancak hem *Emâlî*’de hem de diğer kaynaklarda rivâyet farklı kelimelerle ifade edilmiştir.

Bu bağlamda yer vereceğimiz son örnek mezhebin fikhî bakış açısını yansıtması açısından önem arz etmektedir. Tûsî, Ebû Hafs es-Sâîğ’den naklettiği rivâyette göre Cafer Sâdık, cemaatle namaz esnasında besmeleyi açıktan okumuştur.⁶⁴ Burada bismelinin okunması ile ilgili mezhebin görüşünü⁶⁵ yansıtan bir rivâyeti naklettiğini görmekteyiz. Bismelinin, Fâtîha Sûresi’nden bir âyet sayılması ve namazlarda açıktan/cehrî okunması yönündeki mezheb görüşünün vurgulandığı açıktır.

1.4. Havâssu’l-Kur’ân’a Yer Verme

Kur’an’dan bazı kelime, âyet ve sûrelerin belli bir tertibe göre okunması veya yazılması halinde niyet ve maksada uygun sonuçlar veren tesir ve özelliklerinden bahseden bir disiplini ve bunun literatürünü ifade eder.⁶⁶ Tûsî, eserinde bu amaca binaen sekiz âyet hakkında açıklamada bulunmuş olup, bu rivâyetlerin hepsini imamlardan nakletmiştir. Bu nakillerde bir âyet, âyet grubu veya bir sûrenin kullanıldığını görmekteyiz.

Örneğin, Ali b. Ömer el-Attâr diyor ki:

“Bir salı günü on birinci imam Hasan el-Askerî’nin babası onuncu imam Muhammed Cevâd’ın huzuruna girdim. O da bana ‘Dün seni göremedim’, dedi. ‘Pazartesi günleri dışarı çıkmaktan hoşlanmam’,

⁶⁰ Tûsî, *el-Emâlî*, 368.

⁶¹ Tûsî, *el-Emâlî*, 89, 248, 251, 263, 368, 549, 565, 599, 608.

⁶² Tûsî, *Tibyân*, 8/339.

⁶³ Tirmizî, *Sünen*, “Menakıb”, 30; Taberi, *Câmiü’l-beyân*, 19/105; Küleyni, *el-Kaîfî*, 1/287.

⁶⁴ Tûsî, *el-Emâlî*, 273.

⁶⁵ Küleyni, *el-Kaîfî*, 3/312; Şeyh Saduk, *Men la yahdurühü’l-fakîh*, 1/308.

⁶⁶ Muhammed Eroğlu, "Havâssü’l-Kur’ân", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/havassul-kuran> (31.10.2019).

deyince bana ‘Ey Ali! Her kim Allah’ın, kendisini pazartesi gününün şerrinden korumasını isterse sabah namazının ilk rekâtında İnsan Sûresi’nin başından on birinci âyetine kadar olan bölümünü okusun’ dedi”.⁶⁷

Bu rivâyet, *Emâlî* ve onu kaynak alan Şîî eserler dışında Tûsî’nin tefsirinde geçmemekte; hiçbir Şîî ve Sünnî tefsir ve hadis kaynağında yer almamaktadır.

Konuyla ilgili bir başka örnekte tek bir âyetin kullanıldığı rivâyeti Kâtib Ali b. Muhammed es-Saymerî’den aktardığını görmekteyiz. Buna göre es-Saymerî,

“Kâtib Cafer b. Mahmûd’un kızıyla evlendim. Onu çok seviyordum ancak çocuğum olmuyordu. Bunun üzerine Ali er-Rızâ’ya gelerek durumumu anlattım. Ali er-Rızâ gülümsedi ve bana firuze taşından bir yüzük almamı ve üzerine “*Rabbim! Beni tek başıma/ evlatsız bırakma! Sen varislerin en hayırlısısın*” (el-Enbiyâ 21/89) âyetini yazmamı söyledi. Ben de bunu yaptım ve yaklaşık bir yıl sonra bir erkek evlada sahip oldum”⁶⁸ demektedir.

Tûsî, tefsirinde, herhangi bir kaynak göstermeden, âyetin çocuk talep etmede duâ mahiyetinde kullanıldığına değinmektedir.⁶⁹ Yukarıdaki rivâyette yer alan ravî ve kaynak farklı olmakla birlikte, Şîî hadis kaynaklarında benzer rivâyetler bulunmaktadır.⁷⁰

Âyetü’l-kürsî’nin⁷¹ ve Haşr Sûresi son âyetlerinin⁷² fazileti hakkında pek çok rivâyet bulunmaktadır. Tûsî, bu âyetlerin faziletini naklettiği bir rivâyette yer vermiştir. Buna göre, adını zikretmediği bir adam Cafer Sâdık’a gelerek durumunu şöyle diyerek arz etti:

⁶⁷ Tûsî, *el-Emâlî*, 224.

⁶⁸ Tûsî, *el-Emâlî*, 49.

⁶⁹ Tûsî, *Tibyân*, 7/275.

⁷⁰ Küleyni, *el-Kaşı*, 3:482.

⁷¹ Tirmizî, *Sünenü’l-Tirmizî*, "Fezâilü’l-Kur’ân", 2; Mustafa Çetin, "Âyetü’l-Kürsî", TDV İslam Ansiklopedisi, [https://islamansiklopedisi.org.tr/ayetul-kursi\(07.11.2019\)](https://islamansiklopedisi.org.tr/ayetul-kursi(07.11.2019)).

⁷² Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvud-Adil Mürşid (Müessesetü’r-Risale, 2001), 33/421.

“Efendim! Size şikâyetim şu ki, yüklü miktarda borcum var ve bölgenin yöneticisi zulmediyor. Bana öyle bir dua öğretin ki, onu ganimet bileyim, onunla borcumu ödeyeyim ve yöneticinin zulmüne karşı onunla mücadele edeyim”, dedi. Bunun üzerine Cafer Sâdık ona şunu tavsiye etti: ‘Gece olunca iki rekât namaz kıl. İlk rekâtında Fâtiha ve Âyetü'l-kürsî, ikinci rekâtında da Fâtiha ve Haşr Sûresi'nin son dört âyetini oku. Sonra Mushafı al başının üzerine koy ve on kez ‘bu Kur’ân ve Peygamberinin hakkı için, bu Kur’an’ın içinde methettiğin bütün müminlerin hakkı için ve onların üzerinde bulunan senin hakkın için, senin hakkını senden başka kimse bilemez’ de. Sonra da onar defa ‘Ey Muhammed! Ey Ali!, Ey Hasan!, Ey Hüseyin!, Ey Ali b. Hüseyin!, Ey Muhammed b. Ali!, Ey Cafer b. Muhammed!, Ey Mûsâ b. Cafer!, Ey Ali b. Mûsâ!, Ey Muhammed b. Ali!, Ey Ali b. Muhammed!, Ey Hasan b. Ali! ve son olarak on defa Ya Huccet!’ diyerek Allah’tan istediğini iste’, dedi. Adam çıktı gitti ve bir süre sonra borcunu ödemiş, yöneticiyle arasını düzeltmiş ve servet kazanmış olarak geri döndü”.⁷³

Rivâyetin bu versiyonu sadece *Emâlî* ve onu kaynak alan eserlerde bulunmaktadır. Ancak farklı sened ve metinlerle ‘İmamlar’ kaynak gösterilerek bazı eserlerde yer almıştır.⁷⁴ Bu hadis metninde kaynak kişi olan Cafer Sâdık’ın kendisinden önceki imamları sırasıyla zikretmesi ne kadar normal ise kendisinden sonra gelecek altı imamı ismen ve kronolojik bir sırayla vermesi de naklin sıhhati açısından o derece düşündürücüdür.

1.5. Âyet ve Hadislerin Yine Âyet ve Hadislerle Tefsiri

Âyetlerin yine âyet ve hadislerle açıklanması tefsirin ana unsurlarındandır. Bu bağlamda Hz. Peygamber’in Kur’ân âyetlerini çeşitli vesilelerle açıkladığını muhtelif hadis kaynaklarında yer alan ve Resûlullah’a ulaşan rivâyetlerde görmek mümkündür. *Emâlî* tarzı eserler de genelde nakil üslûbuyla ortaya konulduğu için âyet ve hadisler sıklıkla kullanılmışlardır. Bu başlığa uygun olarak Tûsî’nin on iki rivâyette on

⁷³ Tûsî, *el-Emâlî*, 292.

⁷⁴ Kutbüddin Ebü'l-Hasan Sâid b. Hibetullah er-Ravendî, *De ‘avâtü’r-Râvendî*, Komisyon (Kum: Müessese-i Al-i Beyt, 1407), 57-59.

âyetin yorumuna; sekiz rivâyette de hadisi açıklamak üzere âyet kullandığına şahit oluyoruz.

Kevser Sûresi birinci âyeti bağlamında İbn Abbâs'tan gelen rivâyete göre “*Muhakkak ki, Biz sana keveseri verdik*” (el-Kevser 108/1) âyeti indiğinde Hz. Ali, Hz. Peygamber'e “keveser”in ne olduğunu sorduğunda cevaben;

‘O bana Allah’ın ikram ettiği bir nehirdir’, demiştir. Hz. Ali, ‘Bu ne yüce bir nehirdir! Onu bize anlatsana ey Allah'ın elçisi!’, deyince, Hz. Peygamber de, ‘Kevser, Allah’ın arşının altında akan, suyu süttten beyaz, baldan tatlı, kaymaktan daha sütlü; taşları zeberced, yakut ve mercan, otları zaferân; toprağı misk kokulu; kaynağı Allah’ın arşının altında bulunan bir nehirdir’, buyurup elini Hz. Ali’nin göğsüne vurarak, ‘Ey Ali! Bu nehir benim ve senin içindir. Ayrıca senden sonra gelenler içerisinde seni sevenler içindir.’

demiş ve tahsis etmiştir.⁷⁵

Tûsî, Tefsirinde âyetin tefsiriyle ilgili olarak Hz. Aişe'den nakille “keveser”in, iki yakası inci ve yakuttan oluşan nehir olduğunu⁷⁶ nakletmenin ötesinde başka bir açıklamada bulunmamıştır. “Kevser”i tasvir eden rivâyetler hadis ve tefsir kaynaklarında yer almakla birlikte, rivâyetlerin kaynağı olarak çoğunlukla Abdullah b. Ömer’in adı zikredilmektedir. Ayrıca *Emâlî*’deki metinde geçen Hz. Ali ile ilgili bu tahsis sözü geçen rivâyetlerde yer almamaktadır.⁷⁷

İsnadı, Cafer Sâdık ve diğer imamlar yoluyla Hz. Ali’ye ve Hz. Peygamber’e ulaşan bir başka rivâyette “*Altın ve gümüşü biriktirip Allah yolunda harcamayanlara acıklı bir azabı müjdele!*” (et-Tevbe 9/34) âyeti hakkında Resûlullah şöyle buyurmuştur: “Zekâtı verilen mal yedi kat yerin

⁷⁵ Tûsî, *el-Emâlî*, 69.

⁷⁶ Tûsî, *Tibyân*, 10/418.

⁷⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 10/495; Buhârî, *Sabîhü'l-Buhârî*, “Tefsir”, 363; Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei el-Kazvini İbn Mace, *Sünenü İbn Mace*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki (Daru İhyai'l-Kütübi'l-'Arabî, y.y.), “Zühd”, 39; Tirmizî, *Sünen*, “Tefsir”, 89; Taberi, *Câmiü'l-beyân*, 24/679.

altında da olsa hazine değildir. Zekâtı verilmeyen mal yerin üstünde dahi olsa hazinedir.”⁷⁸

Hadiste, zekâtı verilmeyen mal için yukarıdaki âyette geçen “kenz/كنز” ifadesi kullanılmaktadır. Yukarıda geçen ifade aynıyla Taberî’de de yer almaktadır.⁷⁹ Tûsî, tefsirinde bu rivâyete yer vermemekte, ancak bu manaya gelen ve Sünnî kaynaklarda⁸⁰ da geçen, İbn Ömer tarikıyla farklı bir metin kullanmaktadır.⁸¹

Ali b. Ebi Talib ve İmamlar tarikıyla naklettiği rivâyette Tûsî, “Allah'a verdikleri sözü ve yeminlerini az bir pabaya satanların âhirette bir nasibi yoktur; Allâh kıyâmet günü onlara konuşmayacak, onlara bakmayacak ve onları arındırmayacaktır. Onlar için acıklı bir azâb vardır” (Al-i İmran 3/77) âyetine yer vermiş ve açıklama bâbından Resûlullah’ın, ‘Cennet, ehl-i beytime zulmedenlere, onlarla savaşanlara ve onlara karşı çıkıp sövenlere haram kılınmıştır’ dediğini nakletmiş ardında da yukarıdaki âyetin “Onların âhirette bir nasibi yoktur; Allâh kıyâmet günü onlara konuşmayacak, onlara bakmayacak ve onları arındırmayacaktır. Onlar için acıklı bir azâb vardır” bölümünü zikretmiştir.⁸²

Tûsî’nin imamlar vasıtasıyla naklettiği bu rivâyet, İmam Rızâ’ya nisbet edilen *Sahîfe*’de yer almaktadır.⁸³ Bununla birlikte ne tefsirinde ne de Sünnî kaynaklarda bu rivâyete rastlanmamaktadır.

Tûsî, âyetlerin hadisle tefsiri bağlamında ele alabileceğimiz pek çok örneğe yer vermektedir. Bunlardan biri ise onun Ebû Hureyre kanalıyla naklettiği rivâyettir. Buna göre Hz. Peygamber şöyle demiştir:

“Sizden önceki ümmetlerin gittikleri yolda siz de arşın arşın, karış karış, kulaç kulaç gideceksiniz. Öyle ki, onlardan herhangi bir kimse bir keler deliğine dahi girecek olsa, şüphesiz siz de oraya gireceksiniz.” Bunu rivâyet eden Ebû Hureyre, “Dilerseniz ‘Siz de

⁷⁸ Tûsî, *el-Emâlî*, 519.

⁷⁹ Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 11/426.

⁸⁰ Buhârî, *Sahîhü'l-Buhârî*, “Zekat”, 4; İbn Mace, *Sünen*, “Zekat”, 3.

⁸¹ Tûsî, *Tibyân*, 5/211.

⁸² Tûsî, *el-Emâlî*, 164.

⁸³ Ebü'l-Hasan Ali b. Musa b. Cafer Ali er-Rıza, *Sahîfetü'r-rıza*, Muhammed Mehdi Nefec (Meşhed: Kongre-i Cihanî-i İmam Rıza, 1406), 49.

kendinizden öncekiler gibisiniz. Onlar sizden daha güçlü idi. Malları ve evlatları da daha çoktu. Onlar nasibleri kadar faydalandılar.' (et-Tevbe 9/69) âyetini okuyun', demiş ve buradaki 'pay/خلاق'dan kastın din olduğunu aktarmıştır. Ardından '*Sizden öncekiler kendi nasibleri kadar faydalandıkları gibi, siz de nasibiniz kadar faydalandınız*' (et-Tevbe 9/69) âyetinin sonuna kadar okudu. Oradakiler, "Ey Allah'ın Peygamberi! Yahudi ve Hıristiyanların yaptıklarını mı yapacağız?" diye sual edince Hz. Peygamber şöyle cevap verdi: "Zaten insan dediğin onlardan başka kimdir ki".⁸⁴

Tûsî, naklettiği bu rivâyetin ilk yarısında yer alan Peygamberimizin sözüne yine Ebû Hureyre kanalıyla tefsirinde yer vermiştir. Ancak burada Ebû Hureyre'nin yukarıdaki kelime açıklamalarına ve diğer yarısındaki ifadelerle değinmemektedir.⁸⁵ Ancak Tûsî'nin naklettiği bu rivâyetin tamamı Sünnî hadis kaynaklarında yer almaktadır.⁸⁶

Tûsî, Hz. Peygamber'in "*Allah, inananlara bu dünya hayatında ve ahirette sağlam bir sözle sebat verir*" (İbrâhîm 14/27) âyetinde geçen "*بِئْتِ الْأَخِرَةِ*" ifadesini "Ölümler kabirde sorguya çekilirken" şeklinde tefsir ettiğini nakletmektedir.⁸⁷

Yukarıdaki rivâyette olduğu gibi burada da ravî, imamlardan biri değil, sahâbeden Berâ b. 'Âzib'dir. Tûsî, tefsirinde aynı rivâyeti kullanmıştır.⁸⁸ Bu rivâyet aynı âyetin tefsiri bağlamında farklı lafızlarla Sünnî hadis kaynaklarında da yer almaktadır.⁸⁹

Tûsî, yedinci imam Mûsâ Kâzım'ın torunu Mûsâ b. İsmail kanalıyla imamların rivâyet zincirini oluşturduğu senette Hz. Ali'den Hz. Peygamberin "*İhsanın karşılığı sadece ihsandır*" (er-Rahmân 55/60) âyeti

⁸⁴ Tûsî, *el-Emâlî*, 267.

⁸⁵ Tûsî, *Tibyan*, 5/255.

⁸⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 18/322.

⁸⁷ Tûsî, *el-Emâlî*, 377.

⁸⁸ Tûsî, *Tibyan*, 6/293.

⁸⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 30/435; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *el-Câmi'u's-sabîh* (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1954), "Cennet", 17.

hakkında “Muhakkak ki Allah şöyle buyurmuştur: “Kendisine tevhid nimeti bahşettiğim kişinin alacağı karşılık ancak cennettir.” dediğini nakletmiştir.⁹⁰

Tûsî, tefsirinde yukarıdaki rivâyete değinmemiştir. Bununla birlikte Sünnî ve Şîî kaynaklar ‘ihşan’ kelimesini bazen aynıyla tevhid olarak bazen de İslam veya marifet olarak nakletmişlerdir.⁹¹

1.6. Görüşlerine Delil Getirme

Kur’ân-ı Kerîm, gerek şahısların gerekse mezheplerin görüşlerini doğrulatma ve doğruluğunu hem muhataplarına hem de muarızlarına ispat etmede kullanılan temel bir dayanaktır ya da öyle olmalıdır. Tûsî, *Emâlî*’sinde (bu doğrultuda) on beş âyeti dokuz rivâyette kullanmıştır. Söz konusu rivâyetlerin çoğunluğuna imamlar kaynaklık etmektedir.

Ebû İshâk el-Hemedânî’nin naklettiğine göre Hz. Ali, Muhammed b. Ebî Bekir’i Mısır valisi olarak tayin etmiş, kendisine verdiği mektubu Mısır halkına okumasını ve buna uygun hareket etmesini emretmişti. Söz konusu mektupta Hz. Ali, konuşmasını destekleyici âyetleri sıraladığı uzunca rivâyetin bir bölümü şöyledir:

“Rahmân ve Rahîm olan Allah’ın adıyla. Bu mektup Allah’ın kulu, Müminlerin Emîri Ali b. Ebî Talib’den Mısır halkına ve Muhammed b. Ebî Bekr’e gönderilmiştir. Kendisinden başka ilah olmayan Allah’a hamd ederim. İmdi sorumlu olduğunuz hususlarda Allah’tan sakınmanızı tavsiye ederim ki, dönüşünüz O’nadır. Muhakkak ki Allah, *‘Her nefis işlediğine karşılık/ rebindir’* (el-Müddessir/38); *‘Allah sizleri kendisinden sakınmanız hususunda uyarır. Dönüş yalnızca Allah’adır’* (Âl-i İmrân/28); *‘Rabbine yemin olsun ki onların hepsine, yaptıklarını muhakkak soracağız’* (el-Hicr/92-93), buyurmaktadır.

⁹⁰ Tûsî, *el-Emâlî*, 430.

⁹¹ Taberi, *Câmiü'l-beyân*, 22/252; Ebû Cafer Şeyh Saduk Muhammed b. Ali b. Hüseyin İbn Babeveyh, *İlelî's-şerai'* (Necf: Mektebetü Hayderiyye, 1386), 1/247; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali el-Beyhaki, *Şuabü'l-iman*, thk. Abdülhamid Hamid (Bombay: Dârü's-Selefiyye, 2003), 2/22.

Ey Allah'ın kulları! Biliniz ki Allah sizin, işlediğiniz büyük-küçük günahların hesabını soracaktır. Eğer azâb ederse en zalim olan biziz, ve yine affederse de O merhametlilerin en merhametlisidir.

Ey Allah'ın kulları! Kulun bağışlanma ve merhamete en yakın olduğu zaman Allah'a taat üzere amel ettiği ve samimi bir şekilde tevbe ettiği zamandır. Size Allah'tan sakınmanızı tavsiye ederim. Zira hayır onda toplanır, onun dışında bir şeyde hayır yoktur. Dünya ve ahiret namına her türlü hayır onunla elde edilir. Nitekim Allah "*Allah'tan gereği gibi sakınanlara, 'Rabbimiz ne indirdi?', denildiğinde, 'Hayır indirdi.'* derler. Bu dünyada güzel işler yapanlara güzel bir ödül vardır. Oysaki Ahiret yurdu, her şeyden daha hayırlıdır. Takvâ sahiplerinin yurdu ne güzeldir" (en-Nahl 16/30) buyuruyor.⁹²

Söz konusu mektup Taberî'nin *Târîh*'inde yer almaktadır. Ancak içerik ve hacim olarak farklılık arz eden metinde âyetlere yer verilmemektedir.⁹³ *Emâli*'de yer alan metin ise yaklaşık altı sayfadan ibaret olup on dört âyeti içermektedir.

Cafer Sâdık'tan naklettiği rivâyete göre Tûsî, kıyamet günü Allah'ın Şî'a'nın hesabı için imamları görevlendireceğini, bunun imamların ve dolayısıyla da Şî'a'nın hakkı olduğunu belirttikten sonra Cafer Sâdık'ın "*Muhakkak ki onların dönüşü bizçedir. Ve onları hesaba çekmek de bizim işimizdir.*" (el-Ğâşîye 88/25-26) âyetini okuduğunu ifade eder.⁹⁴

Tûsî, bu âyetin tefsiri bağlamında naklettiği rivâyete tefsirinde yer vermemiştir. Ancak rivâyet bu şekliyle ilk dönem Şîi tefsirlerden Furât el-Kûfî'nin (ö. 310/922) eserinde de yer almaktadır.⁹⁵

1.7. Esbabu'n-Nüzûl'e Değinme

Kur'ân âyetlerinin anlaşılmasına katkı sunan unsurlardan biri de âyetlerin iniş sebepleri hakkında bilgi sahibi olmaktır. Âyetlerin doğru bir

⁹² Mektubun tam metni için bk. Tûsî, *el-Emâli*, 26.

⁹³ Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid et-Taberî, *Tarihü't-Taberî* (Beyrut: Daru't-Turas, 1387), 4/556.

⁹⁴ Tûsî, *el-Emâli*, 406.

⁹⁵ Ebü'l-Kâsım Furat b. İbrâhim Furat el-Kufî, *Tefsiru Furat el-Kufî*, thk. Muhammed Kâzım Mahmudî (Tahran: İntişarat-ı Vezaret-i İrşad-ı İslamî, 1410), 552.

şekilde yorumlanması -eğer varsa- nüzûl sebebini bilmekten geçer. Tûsî, hem tefsirinde hem de *Emâlî*'sinde bu yöntemden istifade etmiştir. Bu esnada, kaynaklarda bulabileceğimiz sahih rivâyetlere yer verdiği gibi, mezhebî ön kabullerini destekleyecek rivâyetlere de yer vermektedir. Tûsî, bu eserinde otuz bir âyet için sebeb-i nüzûl rivâyeti kullanmıştır.

Tûsî, *Emâlî*'sinde aktardığı rivâyetlerin çoğunda Şiî râvîleri ve mezhebî kabullerini ön plana çıkarmıştır. Tefsirinde ise Şiî kaynakları kullandığı gibi Sünnî kaynaklarda yer alan râvîlere de yer vermektedir. Örneğin "*İnsanlardan öyleleri de var ki, Allah'ın rızasını kazanmak uğruna kendisini feda eder. Muhakkak ki Allah, kullarına karşı şefkatlidir*" (Bakara 2/207) âyetinde râvî olarak Enes b. Mâlik yer almaktadır. Rivâyete göre Hz. Peygamber, hicret esnasında, yanında Hz. Ebû Bekir ile mağaraya yöneldiği vakit Hz. Ali'ye yatağına girmesini ve hırkasına bürünmesini emretmişti. Bu emre uyan Ali, kendini ölüme hazırlamış bir şekilde yatağa yattı. Kureyş'in çeşitli kabilelerine mensup kişiler, Hz. Peygamber'i öldürme arzusuyla geldiler. Onun Hz. Muhammed olduğundan şüpheleri olmaksızın kılıçlarını çektiler ve "ölümün acısını tatması ve kılıçların onun canını alacağını anlaması için onu uyandırın" dediler. Uyandırdıkları kişinin Ali olduğunu gördüklerinde onu bırakıp Hz. Peygamber'i aramak için dağıldılar. Bunun üzerine Allah bu âyeti indirdi.⁹⁶

Âyette yer alan (من) ism-i mevsulü mübhem bir edattır. Dolayısıyla bu kapalılığı gidermek için çeşitli yorumlar yapılmıştır. Tûsî, *Emâlî*'sinde kastedilen kişinin Hz. Ali olduğunu söylerken tefsirinde öncelikle Ebû Zer ve Süheyb b. Sinân olduğunu, sonrasında ise Muhammed Bâkır kanalıyla bu kişinin Hz. Ali olabileceğini ileri sürer.⁹⁷ İlk dönem Şiî müfessirlerden Ebû Hamza es-Sümâlî (ö. 148/765) ve Furât el-Kûfî'nin tefsirlerinde

⁹⁶ Tûsî, *el-Emâlî*, 447.

⁹⁷ Tûsî, *Tibyân*, 2/183.

sadece Hz. Ali ismine yer verilirken⁹⁸ Sünnî tefsirlerde ise Muhacir ve Ensar, Ebû Zer ve Süheyb b. Sinân isimleri ön plana çıkmaktadır.⁹⁹

Tûsî'nin İbn İshâk vasıtasıyla Sa'îd b. Meynâ'dan aktardığına göre, Utbe b. Rebî'a, Ümeyye b. Halef, Velîd b. Muğîre ve Âs b. Sa'îd gibi bir grup müşrik, İslâm davetine şiddetle karşı çıkıyorlardı. Bir gün Hz. Peygamber'e gelerek "Ey Muhammed! Gel bizim tapıklarımıza tap, biz de senin tapıklarınıza tapalım ve yolumuzu birleştirelim. Eğer bizim yolumuz doğruysa sen de o yoldan payını alırsın, şâyet senin yolun doğruysa biz de ondan payımızı alırız" demeleri üzerine Kâfirûn Sûresi nâzil oldu. Sonrasında Übey b. Halef, kurumuş bir kemiği eline alarak ufalayıp savurarak, "Sen bütün bunları gördükten sonra Rabbinin bunu tekrar yaratacağını mı iddia ediyorsun" dedi ve Yâsîn Sûresi'nin son altı âyeti indi.¹⁰⁰

İki farklı âyetin birleştirilerek tek bir rivâyet haline getirildiği bu örnekte Tûsî, bu bilgileri tefsirinde de kullanmıştır.¹⁰¹ Aynı zamanda bu rivâyette nakledilen konu ve şahıslar Sünnî kaynaklarda da aynıyla yer almaktadır.¹⁰²

Yukarıdaki örnek rivâyetlerin aksine burada, Tûsî'nin kaynaklarda yer almayan, mezhebî düşüncelerini yansıtan bir nakilde bulunduğu görülmektedir. Nitekim aktardığı bir rivâyete göre Cafer Sâdık'a "Nefes nefese koşanlara yemin olsun ki" (el-Âdiyât 100/1) âyeti sorulduğunda şunları anlattı: "Hz. Peygamber, Ömer b. Hattâb'ı seriyye için göndermişti. Mağlup olarak dönünce o, emrindekileri, emrindekiler de onu korkaklıkla

⁹⁸ Ebû Hamza Sabit b. Dinar es-Sümalî, *Tefsirü'l-Kur'ani'l-Kerim*, thk. Abdürrezzâk Muhammed Hüseyin Hırzuddin (Beyrut: Dârü'l-Müfid, 2000), 117; Furat el-Kufî, *Tefsiru Furat el-Kufî*, 65.

⁹⁹ Ebü'l-Hasen b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî Mukatil b. Süleyman, *Tefsiru Mukatil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhate (Beyrut: Daru İhyai't-Turas, 1423), 1/179; Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 3/591.

¹⁰⁰ Tûsî, *el-Emâlî*, 19-20.

¹⁰¹ Tûsî, *Tibyân*, 10/420; 8/478.

¹⁰² Mukatil b. Süleyman, *Tefsiru Mukatil b. Süleyman*, 4/887; 3/586; Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 24/703; 19/485; Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisaburi el-Vahidî, *Esbâbu nüzzâli'l-Kur'ân*, thk. Kemal Besyuni Zaglul (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411), 496;379.

itham etti. Ömer, Hz. Peygamber'e durumu iletince Hz. Peygamber, Ali b. Ebî Talib'e dönerek, 'Seriyyenin komutanı sensin. Muhacir ve Ensar'dan dilediğini asker olarak al. Gündüz gizlen, gece yürü. Kimse seni farketmesin', dedi ve onu gönderdi. Ali b. Ebî Talib, Peygamber'in emrettiklerini yaparak seferini düzenledi. Sabah vaktinde bir baskın verdi. Bu olay üzerine 'Âdiyât Sûresi nazil oldu.'¹⁰³

Tûsî'nin naklettiği bu rivâyette yer alan kişi ve yer bilgileri kendisinden sonraki dönem bazı Şii tefsirlerde¹⁰⁴ yer almakla birlikte, tefsirindeki sebab-i nüzûl rivâyeti ile farklılık arz etmektedir. Tefsirinde seriyye komutanı olarak Münzir b. Amr el-Ensârî, yer olarak da Kinâne kabîlesi geçmekte¹⁰⁵, Hz. Ömer ve Hz. Ali'den söz edilmemektedir.¹⁰⁶ Rivâyetin bu şekli, aynıyla ilk dönem tefsirlerinde de geçmektedir.¹⁰⁷

Bu ve buna benzer rivâyetlerde Bağdat'ta yazılmış olan tefsirinin aksine içe dönük motivasyon sağlama amacına yönelik açıklamalara yer verildiğini; Hz. Ali ve diğer imamların rivâyetlerde yüceltildiğini, buna karşın mezhep tarafından hüsn-ü kabul görmeyen kişilerin de değersizleştirilmeye çalışıldığını göstermektedir.

Sonuç

İmâmiyye'nin bir dönem önderliğini yapmış olan Tûsî, birçok eserin yanında Emâlî türü bir eserin de sahibidir. Emâlî, imlâ (veya ümliye) kelimesinin çoğul hâlidir. Bu tür eserlerin farklı alanlarda yazdırıldığı görülmektedir. Tûsî'nin bu eseri ise hadis alanında olmakla birlikte pek çok âyeti içermekte; bu âyetler farklı amaçlar doğrultusunda kullanılmaktadır.

Tûsî, bu eseri, farklı görüşler olmakla birlikte, hayatının son dönemlerini geçirdiği Necef'te, Şii topluma hitap edecek tarzda yazdırmıştır. Bu doğrultuda rivâyetlerin büyük bir çoğunluğunun Hz.

¹⁰³ Tûsî, *el-Emâlî*, 407.

¹⁰⁴ Seyyid Haşim Bahrânî, *el-Burhan fî tefsiri'l-Kur'an* (Tahran: Bünyad-ı Bi'set, 1416), 5/736.

¹⁰⁵ Aynı bilgiler için bk. Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim en-Nisaburi es-Sa'lebi, *el-Keşf ve'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'an*, thk. İmam Ebû Muhammed b. Aşûr (Beyrut: Daru İhya-i't-Türasi'l-'Arabi, 2002), 10/269.

¹⁰⁶ Tûsî, *Tibyân*, 10: /398.

¹⁰⁷ Mukatil b. Süleyman, *Tefsiri Mukatil b. Süleyman*, 4/801.

Ali'nin faziletleri; diğerlerinin ise Hz. Peygamber, Hz. Fâtıma, diğer imamlar, Asr-ı saadetteki bazı şahsiyetler hakkında olduğu görülmektedir. Rivâyetlerin kaynak kişilerine bakıldığında en başta imamlar gelmekte; bunun yanında İbn Mesûd, Ebû Sa'îd el-Hudrî, Câbir b. Abdullah, İbn Abbâs, Enes b. Mâlik, Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Huzeyfe el-Yemân, Ümmü Seleme Hz. Âişe gibi sahabîlerden nakilde bulunduğu görülmektedir.

Tûsî, *Emâli* adlı eserinde naklettiği rivâyetlerle âyetler arasında çeşitli yönlerden bağlar kurmuş, bu esnada mezhebî görüşüne uygun bir şekilde âyetleri kullanmıştır. Tûsî, âyetlere konuşmasını destekleme, sebebi nüzul bilgisi verme, âyeti tefsir etme, mezhebî görüşünü destekleme vb. amaçlarla yer vermektedir.

Müellif, naklettiği rivâyetlerde konuşmasını destekleme amacıyla, çoğunlukla tek âyet kullanmış, bazen de birkaç âyete yer vermiştir. Âyet tefsiri konusunda da Tûsî, kelime açıklamaları üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu başlık altında dikkat çeken husus, onun yorumlarında mezhebî bakış açısını öne çıkarmayıp genel tefsir geleneğine uygun açıklamalarda bulunmasıdır.

Tûsî, özellikle mezhebî kimliği canlı tutmak amacıyla naklettiği bazı rivâyetlerde yer verdiği âyetleri bu doğrultuda yorumlamıştır. Bu çerçevede yer alan rivâyetler ve âyetlerin yorumları genelde Hz. Ali ve Ehl-i beyt hakkındadır.

Kur'ân tefsirinde yararlanılan en önemli metodlardan olan âyetin âyet ve hadislerle açıklanması usulünden bu eserde de örnekler görmekteyiz. Diğer konuların aksine burada, naklettiği rivâyetlerde Hz. Âişe, Ebû Hureyre, Abdullah b. Ömer vb. sahabîler de kaynak kişi olarak kullanılmaktadır.

Âyetlerin iniş sebeplerini konu edinen rivâyetlerde Tûsî, tefsirinde yer alan bilgilere uyumluluk arz eden izahlara *Emâli* sinde yer verdiği gibi, tamamen mezhebî bakış açısıyla rivâyetler naklettiği de olmuştur.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *Müsned*. Thk. Şuayb el-Arnâvud-Adil Mürşid. Müessesetü'r-Risale, 2001.
- Akhtar, Waheed. *The Early İmamîyyah Shi'ite Thinkers*. New Delhi: Ashish Publishing House, 1988.
- Akoğlu, Muharrem. "Büveyhîler'in Mezhebî Eğilimleri/Politikaları Üzerine". *Bilimname*. 17 (y.y.): 123-138.
- Ali er-Rıza, Ebü'l-Hasan Ali b. Musa b. Cafer. *Sahîfetü'r-rıza*. Muhammed Mehdi Necef. Meşhed: Kongre-i Cihanî-i İmam Rıza, 1406.
- 'Ayyaşî, Ebü'n-Nasr Muhammed b. Mesud. *Kitâbü't-Tefsîr*. Thk. Haşim Resuli Muhallati. Tahran: Çâphâne-i İlmiyye, 1380.
- Azimli, Mehmet. "Sünni Hilafete Tahakküm Kurmuş Bir Şî Hanedan: Büveyhîler". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2005): 19-32.
- Bahranî, Şeyh Yusuf. *Lü'lüetu'l-Bahreyn fi'l-icazat ve teracimi ehli'l-hadis*. Necef, 1966.
- Bahranî, Seyyid Haşim. *el-Burhan fi tefsiri'l-Kur'an*. Tahran: Bünyad-ı Bi'set, 1416.
- Beyhaki, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali. *Şuabü'l-ıman*. Thk. Abdülhamid Hamid. Bombay: Dârü's-Selefiyye, 2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *Sahîbü'l-Buhârî*. Thk. Züheyr b. Nâsır en-Nâsır. Dımaşk: Daru Tavkı'n-Necât, 1422.
- Bulut, Halil İbrahim. *Şîa'da Usulîğîn Doğuşu ve Şeyb Müfîd*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2013.
- Cafer, Hudayyar. *eş-Şeyb et-Tûsî müfessiren*. Kum: Mektebetü'l-İ'lami'l-İslamî, 1958.
- Cevheri, Ebû Nasr İsmail b. Hammad. *es-Sıbah tacü'l-luga ve sıbahi'l-Arabiyye*. Thk. Ahmed Abdülgafur Attar. Beyrut: Daru'l-İlm, 1987.
- Furat el-Kufî, Ebü'l-Kâsım Furat b. İbrâhîm. *Tefsiru Furat el-Kufî*. Thk. Muhammed Kâzım Mahmudî. Tahran: İntişarat-ı Vezaret-i İrşad-

ı İslamî, 1410.

- Habibov, Aslan. “İlk dönem Şiî tefsirinin kaynakları”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2010): 191-219.
- Halil b. Ahmed, Ebû Abdurrahman b. Amr Ferahidi. *Kitâbü'l-ayn*. Thk. Mehdi el-Mahzumi & İbrahim es-Samerrai. Daru Mektebetü'l-Hilal, y.y.
- Haydar, Esed. *el-İmam es-Sadık ve'l-mezahibu'l-erba'a*. Meşhed, 1985.
- Hür el-Amili, Muhammed b. Hasan b. Ali el-Meşgari. *Tafsilu vesaili's-Şia ila tahsili mesaili's-şeria*. Komisyon. Kum: Müessese-i Al-i Beyt, 1409.
- İbn Babeveyh, Ebû Cafer Şeyh Saduk Muhammed b. Ali b. Hüseyin. *İlelü's-şerai'*. Necef: Mektebetü Hayderiyye, 1386.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan el-Ezdi el-Basri. *Cemheretü'l-luga*. Thk. Remzi Münir Ba'lebekî. Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melayîn, 1987.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhim. *Müsnedu İbn Ebi Şeybe*. Thk. Adil b. Yusuf el-'Azazi, Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Riyad: Daru'l-Vatan, 1997.
- İbn İshak, Ebû Abdullah Muhammed b. İshak b. Yesar. *Siretu İbn İshak*. Thk.Süheyl Zekkar. Beyrut: Daru'l-fıkr, 1978.
- İbn Mace, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei el-Kazvini. *Sünenu İbn Mace*. Thk. Muhammed Fuad Abdülbaki. Daru İhyai'l-Kütübi'l-'Arabî, y.y.
- İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim. *el-Kamil fi't-tarib*. Beyrut, 1979.
- Karahan, Abdülkadir. “Tûsî”. *İslam Ansiklopedisi*. 12/2: 130-132. İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı, Milli Eğitim Basımevi, 1988.
- Katib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-ẓunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Bağdat: Mektebetü'l-Müsenna, 1941.
- Kufi, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ali en-Necaşi el-Esedi. *Ricalü'n-Necaşi*. Beyrut: Şirketü'l-İlmiyyi li'l-Matbu'at, 2010.

- Küleyni, Sikatü'l-İslâm Ebû Cafer Muhammed b. Yakub b. İshak. *el-Kafl*. Thk. Ali Ekber Gaffârî. 4. Baskı. Tahran: Daru'l-Kütübî'l-İslamiyye, 1407.
- Kurtuluş, Rıza. "Tûs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41: 431-432. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Mecîd Me'arif & Murtaza Kasımî Hamid. "Şeyh Tûsî ve Kitabı'l-Emâlî". *Minhac* 6/Sonbahar-Kış (1389): 7-23.
- Meclisî, Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî b. Maksûd Alî. *Biharü'l-Envar*. Beyrut: Müessesetü't-Tab' ve'n-Neşr, 1410.
- Muhammedî, Kerem Siyâveşi-Cevad. "Emâlî nevisî der tarh-ı hadîs-i Şîa". *Fasılname-i ilmî-pejûbeşî Şîa şînasî* 13/1 (2015): 207-224.
- Mukatil b. Süleyman, Ebü'l-Hasen b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *Tefsiru Mukatil b. Süleyman*. Thk. Abdullah Mahmûd Şehhate. Beyrut: Daru İhyai't-Turas, 1423.
- Musevî, Abdullah es-Seyyid Hasan es-Seyyid Haşim. *Fadlî'l-ilm ve'l-alim*. Beyrut: Müessesetü'l-Alemi li'l-Matbuat, 1990.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sabîh*. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasî'l-Arabî, 1954.
- Öz, Mustafa. "Ebû Cafer et-Tûsî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41: 433-435. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Öz, Mustafa. "Tûsî, Ebû Ca'fer". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41: 433-434. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Ravendî, Kutbüddin Ebü'l-Hasan Saîd b. Hibetullah. *De'avâtü'r-Râvendî*. Komisyon. Kum: Müessese-i Al-i Beyt, 1407.
- Sa'lebi, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim en-Nisaburi. *el-Keşf ve'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'an*. Thk. İmam Ebû Muhammed b. Aşûr. Beyrut: Daru İhya-i't-Türasî'l-Arabî, 2002.
- Şeyh Saduk, Ebû Cafer Muhammed b. Ali b. Hüseyin İbn Babeveyh. *Men la yahdurühü'l-fakih*. 2. Baskı. Kum: Defter-i İntişarat-ı İslami, 1413.
- Sümalî, Ebû Hamza Sabit b. Dinar. *Tefsirü'l-Kur'ani'l-Kerim*. Thk. Abdürrezzâk Muhammed Hüseyin Hırzüddin. Beyrut: Dâru'l-Müfid, 2000.

- Tabatabai, Aliyye Rezadad & Seyyid Kazım. “Kâhşumârî-i Âsâr-ı Şeyh Tûsî”. *Miitalâât-ı İslâmî* 80/2 (1386): 49-73.
- Taberi, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir b. Yezid. *Câmiü'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân*. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki. Daru Heccr, 2001.
- Taberi, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir b. Yezid. *Tarihü't-Taberi*. Beyrut: Daru't-Türas, 1387.
- Tahrani, Muhammed Muhsin Tahrani Aga Büzürg-i. *ez-Zeria ila tasani'î's-Şia*. Kum: İsmailiyân, 1408.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünenü't-Tirmizî*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir & Muhammed Fuâd Abdülhakî. Mısır: Mustafa el-Babî el-Halebî, 1975.
- Topal, Hüseyin. *Tûsi ve Kur'ân İlimlerine Yaklaşımı*. Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2018.
- Tuna, Üzeyir. *İzzüddin b. 'Abdisselâm es-Sülemî (ö. 660/1262) ve "el-Emâli'l-Kur'âniyye" Adlı Eserinin Edisyon Kritiği*. Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2016.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Alî. *el-Emâlî*. Thk. Müessesetü'l-Ba'se. Daru's-Sekâfe, y.y.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Alî. *el-Fibrîst*. Kum: Kitabhane-i Muhakkık Tabatabaî, 1420.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Alî. *et-Tibyân fî tefsiri'l-Kur'ân*. Thk. ve tsh. Ahmed Habîb Kasîr el-Amilî. Kum: Süleymanzade Matbaası, 1388.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Alî. *Kitâbü'l-Gaybe*. Thk. Ali Ahmed Nasîh & İbadullah Tahrani. Kum: Müessesetü'l-Maârifî'l-İslâmiyye, 1990.
- Vahidi, Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisaburi. *Esbâbu nüszûli'l-Kur'ân*. Thk. Kemal Besyuni Zaglul. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411.

KATAR AİLE KANUNU BOŞANMA PROSEDÜRÜ ÜZERİNE FIKHÎ BİR ETÜD

Mustafa HAYTA*

ÖZ

Katar'da¹ alanında ilk olma özelliğine sahip, 22 sayılı ve 29/06/2006 tarihli “Katar Aile Kanunu”, beş ana bölümden (kitâb) ve 304 maddeden oluşmaktadır. Bu çalışma kanunun sadece ayrılık şekillerini (talâk, Muhâlea ve tefrik) ihtiva eden II. bölümünü ele almış ve İslam hukuku açısından değerlendirmiştir. Bunu yaparken, çalışma fikhî mezheplerin ilgili kanuna ne kadar tesir ettiğini, daha ziyade hangi mezhebin dikkate alındığını belirlemeye çalışmış ve yer yer 1917 tarihinde farklı mezheplerden telfik usulü ile yasalaştırılan Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi'ne atıflar yapmıştır. Böylece mukayeseli hukuk çalışmalarına katkıda bulunmayı hedeflemiştir. Kanunun toplumda meydana getirdiği etkiyi tespit için basın-yayına müracaat edilmiştir. Araştırma neticesinde ilgili kanunun genelde Hanbelî mezhebini esas aldığı ancak bazı konularda İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328)

* Dr Öğr. Üyesi, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku ABD, Çukurova University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law, Adana, Turkey. e- mail: mhayta@cu.edu.tr. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9165-8232>

¹ 1971 yılından bu yana bağımsız egemen bir devlet olan Katar, Körfez Arap Ülkeleri İş Birliği Konseyi'nin altı üyesinden (Suudi Arabistan, Birleşik Arap Emirlikleri, Kuveyt, Umman ve Bahreyn) biridir ve Ortadoğu-Arap havzasında bulunmaktadır. Arap Körfezi'nin kuzeyine doğru uzanan 11.500 kilometrekarelik bir yarımada olan Katar'ın başkenti Doha'dır ve 2,7 milyon nüfusa sahiptir. Çok büyük petrol ve doğal gaz yataklarına sahip olan Katar'ın ekonomisinde balıkçılık, inci avcılığı ve sanayileşme hatırı sayılır bir öneme sahiptir. [Bk. Zekeriya Kurşun, “Katar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), XXV: 29-31; Serhat İnce, *Katar ve Türkiye'nin Ekonomik İlişkileri 1981-2010 Arası*, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2015, 9 vd; <http://www.orsam.org.tr/files/OA/26/8leyle.pdf> (31.01.2018)] Mutlak monarşi ile yönetilen Katar, körfez ülkeleri arasında anayasal ve kanunî düzenlemelerle dikkat çeken nüfusu küçük bir emirlik olarak göze çarpmaktadır. %68 Müslümanlık, %13 Hinduizm, %13 Hristiyanlık, %3 Budizm, %3 diğerleri ile ülkede Müslümanlar çoğunluğu oluşturmaktadır. 2013 yılından itibaren Katar, Şeyh Temîm b. Hamed b. Halife Âl-i Sâni tarafından yönetilmektedir. (https://insamer.com/tr/katar_821.htm (04.09.2019)).

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 02/11/2019

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 06/03/2020

yaklaşımlarını tercih ettiği görülmüştür. Kanunda farklı mezhep ve inançtaki insanlara adli muhtariyet tanınmıştır. Kadın ve ailenin saygınlığı, korunması ve mahremiyetine önem verilmiş, hakimlerin yargılama yanında ıslah görevine de dikkat çekilmiştir.

Anahtar Kavramlar: Katar, Fıkıh, Kanun, Aile, Boşanma, Osmanlı Aile Kararnamesi

A FIQHI STUDY ON DIVORCE PROCEDURE OF QATAR FAMILY LAW

ABSTRACT

“Code of Qatar Family Law” (Law Code No: 22, Date: June 29, 2006) which has the distinctive feature of becoming the first in its field in Qatar is comprised of five main parts (books) and contains 304 articles in total. This study covered the second part of the law code which addressed only the forms of divorce (talaq/repudiation, khul/mutual divorce, judicial divorce) and evaluated it in the context of Islamic law. In so doing, the study attempted to ascertain to what extent each Islamic school (madhhab) of jurisprudence (fiqh) affected the law code particularly endeavoring to find out which school of jurisprudence had strong influence on its legislation, and, on occasion, referred to Ottoman Family law which, in its enactment in 1917, benefited from views of different Islamic schools of jurisprudence through compilation method. Hence, the study aimed to contribute to the comparative legal research studies. In order to identify implications of the law code on Qatari society, Qatari press was analyzed. At the end of the research, it was discerned that the law code was constituted primarily on the basis of Hanbali school of jurisprudence. Approaches developed by Ibn Taymiyyah (DoD 728 AH / 1328 CE) were preferred in certain issues. In the law code, judicial autonomy was granted to people who were members of different madhhabs and beliefs. Moreover, importance was attached to the prestige, protection and privacy of woman and family, and attention was drawn to the correctional duty of judges as well as their judicial duties.

Keywords: Qatar, Fiqh, Law code, Family, Divorce, Ottoman Family law

Giriş

İslam dünyasında kanunlaştırma faaliyetleri, Osmanlı’da 1839 Tanzimat Fermanı’yla resmen başlamış ve her alanda köklü değişikliğe gidilmiştir. Tanzimat’ı takip eden süreçte cezadan ticarete, eşyadan borca, anayasadan usule kadar hukukun her alanına ilişkin düzenleme yapılmıştır. Arazi kanunu, Mecelle ve Aile kararnamesi örneğinde olduğu üzere kimi kanunlarda kanun yapıcılar, gelenekten beslenirken; ticaret, anayasa ve mahkeme teşkilatı gibi kimi kanunlarda ise Batı’dan büyük oranda

iktibaslar yapılmıştır. Başta Mısır olmak üzere diğer İslam ülkeleri de kanunlaştırma çabalarına sahne olmuştur.²

24 Temmuz 1923 tarihinde imzalanan Lozan antlaşmasıyla yeni bir döneme girilmiş, Türkiye Cumhuriyeti kendi geleneksel metinlerinden kanun üretme faaliyetini terk ederek hukukî anlamda yönünü tamamen Batı'ya dönmüştür.³

3 Eylül 1971'de bağımsız bir devlet haline gelen Katar'da ise kanunlaştırma faaliyetleri, henüz yeni olmakla beraber geleneksel, özgün ve yerli mantalite ile icra edilmektedir. Söz gelimi Anayasasında Katar'ın bağımsız demokratik bir Arap devleti olduğu, dininin de İslam olduğu ifade edilmiş, ayrıca yasama çalışmalarında ana kaynağın “İslam şeriatı” olduğu belirtilmiştir (md. 1).

Kanunlar da Anayasa'da yazan bu temel ilkeye göre düzenlenmiştir. Örneğin 2004 tarih ve 11 No'lu Katar Ceza Kanunu, İslam hukuku ve ceza siyasetine uygun olarak hazırlanmıştır (bk. md. 1; 47).⁴ Keza, 22 sayılı 2004 tarihli Medeni Kanun şer'î hükümlerden yararlanarak hazırlanmış ve kanunun lafzı ve ruhuyla değindiği bütün konularda uygulanacağı ifade edilmiştir. İlgili meseleye uygulanacak bir kanun maddesi yoksa hâkim sırasıyla *İslam şeriatı*, Katar toplumunun *örfü* ve *adalet* kaidesine göre hüküm verecektir (md. 1).

22 sayılı 29/06/2006 tarihli Katar Aile Kanununun da temel kaynakları, genel olarak İslam dini, özelde ise mezhepler ve fikhî kâidelerdir. Katar Aile Kanunu, beş ana bölümden (kitâb) ve 304 maddeden oluşmaktadır. I. bölüm, evlilik öncesi ve sonrasına ilişkin hükümlere ayrılmış; II. bölümde ise ayrılık şekilleri, iddet ve hidâne gibi

² Bk. Mehmet Gayretli, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kanunlaştırma Çalışmaları*. (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2015); Mustafa Avcı, *Türk Hukuk Tarihi*, Konya: Mimoza Yayınları 2015), 557 vd.

³ Bk. M. Âkif Aydın, “Türk Hukukunun Laikleşme Sürecinde Lozan'ın Oynadığı Rol”, *İslâmî Araştırmalar*, 8/3-4, (1995), 166-172.

⁴ Bk. Ahmed Samir Hassenein, “İslam Ceza Hukuku'nun Katar Ceza Kanunu Üzerindeki Etkisi = The Impact of Islamic Criminal Law on the Qatari Penal Code = Eseru Ahkami's-Şeriatî'l-İslamiyye ala Kanunî'l-Ukubati'l-Katar”, çev. Soner Duman, *İslam Ceza Hukuku = Islamic Criminal Law = El-Kânûnû'l-Cinâiyyü'l-İslâmî*, ed. Abdurrahman Eren vd., (İstanbul: Lale Yayıncılık 2017), II/50-77.

sonuçları işlenmiştir. III. bölümde ehliyet ve velayet; IV. bölümde hibe ve vasiyet; V. bölümde ise miras hukuku ele alınmıştır.

Bu çalışmada sadece II. bölümün bir kısmı, “ayrılık şekilleri” ele alınacak, talâk, muhâlea ve tefrike ilişkin kanun maddeleri mezheplerin yaklaşımları ile mukayese edilecektir. Zaman zaman da 1917 tarihli Hukuk-ı Aile Kararnamesi’yle karşılaştırma yapılacaktır.

Kanunun ne tür sonuçlar doğurduğu, beklentileri karşılayıp karşılamadığı hususu çalışmanın pratik tarafı olup bunun tespiti için en azından Katar toplumunun parçası olmak gerekir. Ancak konu hakkında fikir vermesi açısından yer yer basın-yayında çıkar haberlere de yer verilecektir. Bu araştırma, daha ziyade teorik kıyaslamalar üzerinden yürütülecektir.

Kanun⁵ koyucu giriş maddelerinde (1-4) ilgili kanunun resmî gazetede ilanından itibaren yürürlüğe gireceğini, ilk derece ve temyiz mahkemelerinde görülmekte olan ve hakkında henüz kesinleşmiş karar bulunmayan aile ve miras ile ilgili bütün davalar için cârî olacağını belirtmiştir. Ayrıca hâkime hüküm kurma esnasında takip edeceği bir yöntem de sunmaktadır. Buna göre ilgili kanun, lafzı ve ruhuyla değindiği bütün konularda uygulanacaktır. Meseleye tatbik edilecek bir kanun maddesi bulunmaması halinde hâkim Hanbelî mezhebindeki râcih kavle göre amel edecektir.⁶ Şu kadar var ki gerekçeli kararında sebeplerini açıklamak şartıyla mahkeme, başka bir yaklaşıma göre de hüküm verebilecektir. Bu da mümkün değilse kanun koyucu, hâkime tercih yetkisi tanımış ve diğer dört mezhepten istifade edebileceğini belirtmiştir. Bunun da mümkün olmaması halinde genel fikhî kâideleri tatbik yoluna gidebileceğini karara bağlamıştır.⁷

Kanun koyucu, md. 4’te kanunun uygulama alanından söz etmiştir. Buna göre bir kanun maddesi bulunmaması halinde Hanbelî mezhebinin râcih kavline göre amel etmeyi öngörse de gerek Hanbelî mezhebine mensup olmayanların kendi mezheplerine gerekse de gayr-i müslimlerin

⁵ İlgili kanun metni için bk.

<http://www.almeezan.qa/LawPage.aspx?id=2558&language=ar> (05.09.2019).

⁶ Bk. <http://www.wluml.org/ar/node/1908> (04.09.2019).

⁷ Bk. <https://www.qscience.com/content/journals/10.5339/irl.2013.c1.2> (04.09.2019).

kendi dinlerine/inançlarına tabi olabileceğini açıkça belirtmiş ve böylece farklı mezhep ve dinlere bir nev'î adli muhtariyet tanımıştır. Şu kadar var ki kişilerin gönüllü olarak bu kanunla yargılanmak istemeleri ya da çekişmeli tarafların farklı din ve mezhebe mensup olmaları halinde ilgili kanun tatbik edilecektir.⁸

Kanun koyucu ilgili düzenlemenin II. kitabını, evlilik birlikteliğinin sona ermesine, ayrılığın şekillerine ve sonuçlarına ayırmıştır. Buna göre, evlilik birlikteliği,

- 1) kocanın iradesiyle (talâk)
- ii) tarafların rızalarıyla (muhâlea)
- iii) taraflardan birinin ölmesiyle
- iv) mahkeme kararıyla (tefrik/fesih) son bulacaktır.

Ayrılığa ilişkin bu genel hükümlerden sonra yukarıda işaret edilen evlilik birlikteliğini sonlandıran hususlar, ayrı başlıklar halinde düzenlenmiştir.

I. Talâk

Kanunda talâk, “*sabîh nikâh akdini şer’î örfte talâk için vaz’ edilmiş lafızlar ile bozmak*” şeklinde tanımlanmış ve talâk yetkisi, öğretiyeye uygun olarak kocaya ya da kocanın sadece bu amaçla yetkilendirilmiş vekiline tanınmıştır. Ayrıca daha önce koca, talâk hakkını karısına tefvîz etmiş ise karısı da bu yetkiyi kullanabilecektir (md. 109).⁹

Talâk yetkisine sahip olan kimse, bu yetkisini prensip olarak mahkemede hâkim huzurunda sarîh ifadelerle kullanacaktır. Talâk

⁸ Osmanlı döneminde benzer uygulama için bk. M. Akif Aydın, *Osmanlı Aile Hukuku*, (İstanbul: Klasik Yay., 2017), 34 vd.

⁹ Bk. İbn Mâce, “Talâk”, 31; Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî, *el-Asl*, thk. Muhammed Boynukalın, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 4: 381; Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, 10: 113; Abdulvehhâb Hallâf, *Abkâmu’l-avvâli’s-sabsiyye fi’s-şer’ati’l-İslâmiyye*, (Kuveyt: Dâru’l-Kalem, 1990), 131. Bu yetkinin neden erkeğe verildiğiyle ilgili olarak bk. Zeydan, *el-Mufassal*, 7: 348-9.

mahkeme dışında gerçekleşmiş ise hukuk nazarında bunun geçerli olması, beyine¹⁰ ve ikrar ile ispat olunmasına bağlıdır (md. 113).

Talâkın hukuken geçerli olması için ayrıca ehlienden yani akıl ve ihtiyar sahibi birinden sadır olması da gerekir. Buna göre akıl hastalığına (cünûn), akıl zayıflığına (ateh) müptela olanın ve ikrah, sarhoşluk, öfke vb. idrak ve iradeyi sakatlayan fiillere maruz kalanın talâkı geçersiz sayılmaktadır (md. 110).¹¹ İkrar konusunda Hanefiler'in aksine içine İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve İbn Kayyim'in (ö. 751/1350) de dahil olduğu cumhurun yaklaşımı benimsenmiştir.¹² İlgili kanunda sarhoşluğun iradî-gayr-i iradî olup olmadığından söz edilmemiştir; ancak öğretide sarhoşluğun talâka etkisinde iradî olup olmadığı şeklinde bir ayrıma gidilir. Sarhoşluğun ilaç, narkoz vb. yollarla oluşması ya da sarhoş edici maddenin ikrah altında alınması durumunda bunun talâka etkisinin olmayacağı ve sarhoşun talâkının muteber sayılmayacağı açıktır.¹³ Aksi durumda ise ihtilaf söz konusudur. Hanefî, Mâlikî ve Şâfiî bilginlerin bulunduğu çoğunluğa göre iradî ve gayr-i meşrû yolla sarhoş olanların talâkı muteberdir.¹⁴ Görünen o ki bu hususta kanun koyucu bazı sahabî, tabiîn ile Ahmed b.

¹⁰ Beyine, kanunda (mad. 1) "bir hususun ispatı hukuken kendisiyle mümkün olan her vesile" olarak tanımlanmıştır.

¹¹ Sahnûn, *el-Müdevenetü'l-kübrâ*, 2: 79, 83; Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebîr*, 10: 228-232; Ebu'l-Me'âlî Abdülmelik b. Abdullah Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*, thk. Abdulazîm Mahmud ed-Dîb, (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2007), 14: 156; Mansûr b. Yunus Buhûtî, *Keşşâfu'l-kanâ' 'an metni'l-İknâ'*, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 5: 237; İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, 5: 186.

¹² Bk. Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tabâvî*, thk. İsmetullâh İnâyetullâh Muhammed ve dğr. (Beyrut-Medine: Dâru Beşâiri'l-İslâmiyye-Dâru's-Sirâc, 2010), 5: 5; Ebû Muhammed Osman b. Ali ez-Zeylâî, *Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzî'd-dakâik*, (Bulak: Matba'atü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1313-1315), 2: 194; Muhammed Emin İbn Âbidîn, *Reddî'l-muhtâr 'alâ'd-Dürri'l-muhtâr*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Mu'avvid, (Beyrut: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 4: 438-439. Aile Hukuku Kararnamesine göre (md. 105) ikrah ile vukû bulan talâk muteber değildir.

¹³ Zeydan, *el-Mufasssal*, 7: 368; Abdulhamîd, *el-Abvâlu's-Şabsiyye fî's-Şerîati'l-İslâmiyye*, 248.

¹⁴ Cessâs, *Şerhu muhtasari't-Tabâvî*, 5: 13; Sahnûn, *el-Müdevenetü'l-kübrâ*, 2: 79; Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebîr*, 10: 116 vd.

Hanbel, İbn Teymiyye, İbn Kayyim ve Zâhirîler'in yaklaşımını dikkate almıştır.¹⁵

Öfke anında gerçekleşen talâkın muteberliği de doktrinde tartışma konusu olmuştur. Hz. Peygamber'e nispet edilen “üç şey vardır ki, ciddisi de ciddi, şakası da ciddidir: Nikâh, talâk ve kişinin ric'î talâkla boşadığı hanımına geri dönmesi”¹⁶ mealindeki hadis etrafında dönen bu tartışmada Malikî, Şâfiî ve Hanbelî hukukçular, öfkeli kimseden sadır olan talâkın hukuken geçerli olacağı kanaatindedirler.¹⁷

İbn Teymiyye, İbn Kayyim ve Hanefiler özellikle de İbn Abidin (ö. 1252/1836) ise rıza, ihtiyar ve idraki sakatlayan bu tür halin talâka etkisi olmayacağını iddia etmişlerdir. Ancak bu bilginlere göre hüküm, öfkenin keyfiyeti ve dozuna göre farklı olacaktır. Başlangıç safhasındaki ve akli melekeleri dumura uğratmayan hafif öfke halinde yapılan talâk, geçerli iken yaşadığı infialin etkisiyle ne dediğinin ve yaptığının bilincinde olmayan, tasavvur ve idrak kaybı yaşayan kimsedeki orta düzey ve ileri öfke halinin talâka bir tesiri olmayacaktır.¹⁸ Kanun koyucunun öfke konusunda bu yaklaşımı benimsediği görülmektedir.

Kanun metninde geçen “vb. idrak ve iradeyi sakatlayan” şeklindeki kayıttan sarhoşluk ve öfkenin dışında kalan ve öğretilde talâka etkisi

¹⁵ Bk. Tahâvî, *Muhtasarü ibtilâfî'l-ulemâ*, 2: 430; İbn Hazm, *el-Muballâ*, 9: 471; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 7: 379; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 33: 102; İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, 5: 190; Ayrıca Aile Hukuku Kararnamesine göre de (md. 104) sarhoşun talâkı müteber değildir.

¹⁶ İbn Mâce, “Talâk” 13; Ebû Dâvud, “Talâk” 9; Tirmizî, “Talâk” 9.

¹⁷ Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah İbnü'l-Arabî, *Abkâmu'l-Kur'an*, thk. Muhammad İbrâhim el-Hifnevî-İsmâil Muhammed Şendîdî, (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2011), 4: 204; Muhammed b. Ahmed b. Ahmed İbn Rüşd, *el-Beyân ve'l-tahsîl*, thk. Muhammed Hacı ve dğr. (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), 3: 151; Mâverdi, *el-Hâvî'l-kebir*, 10: 155; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 10: 359-360; Buhûti, *Keşşâfû'l-kemâ'*, 5: 235.

¹⁸ İbn Kayyim, *İğâsetü'l-lehfân fî hükmî talâkî'l-gadbân*, nşr. Muhammed Afifî, (Beyrut-Riyad: el-Mektebetü'l-İslâmî -Mektebetü Ferkad el-Hânî, 1986), 38-39; Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed Kâsânî, *Bedâi'ü's-sana' fî tertibi's-serai'*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986), 3: 95; İbn Âbidîn, *Reddû'l-mubtâr*, 4: 452. Ayrıca bkz. Fatih Çınar-Nasi Aslan, “Öfkeli Şahsın Boşaması ile İlgili Rivayetin İslam Hukuku Bağlamında Değerlendirilmesi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. XXIX, (2017): 253.

tartışılan uyku, uyurgezerlik, bayılma, hipnotik telkin, hata gibi hallerin anlaşılması mümkündür.

Kanuna göre talâk yetkisine sahip olan taraf, bu yetkisini sarîh lafızlarla (ör. seni boşadım, boş ol, evliliğimiz burada bitti) kullanabileceği gibi kinevî (kapalı) lafızlarla da (ör. seni serbest bıraktım, ailenin yanına git, artık kadınım değilsin) kullanabilir; ancak kanun koyucu, kinevî lafızlarda “boşama niyetini” gerekli görmüştür (md. 106-7).¹⁹

Kinâyede, bir söz hem hakikî hem de mecazî manaya gelecek şekilde kullanıldığından ve sarîh lafızdan farklı olarak kinâyede bir husus, doğrudan ve âşikâr olarak değil, dolaylı ve üstü örtük olarak ifade edildiğinden²⁰ kinevî lafızlarda kanun koyucunun boşama niyetini dikkate alması cumhurun yaklaşımına uygun ve isabetli bir tutumdur.²¹

Talâkın kitâbetle de (mektup, mesaj, faks ve internet yoluyla) ika edilmesine imkân tanıyan kanun, nutuk ve kitâbet sorunu olanların işaret-i ma'hûdesini de lisan ile beyan gibi kabul etmiştir (md. 107). Böylelikle doktrinde nerdeyse ittifakla kabul edilen görüşler yasalaştırılmıştır.²²

Kanun koyucu, md. 108'de öğretide talâkla ilgili tartışmalı hususları düzenleme yoluna gitmiştir. Bunlardan ilki, boşama eyleminin gerçekleşmesi muhtemel bir duruma bağlanması şeklinde

¹⁹ Aile Hukuku Kararnamesi'ne göre (md. 109): Talâk, elfâz-ı sarîha ile vâki olur. Müteâref olan elfâz-ı kineviyye dahi sarîh hükmündedir. Amma müteâref olmayan elfâz-ı kineviyye ile talâkın vukûu ancak zevcin niyyetine mütevakkıftır. Zevcin talâka niyyet edip etmediği hakkında tarafeyn ihtilâf etseler zevc yeminiyle tasdik olunur.

²⁰ Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-ülûm: Belâgat*, trc. Zekeriyâ Çelik, (İstanbul: Litera, 2017), 477; Muhammed b. İsmail Emir es-San'anî, *İcâbetü's-sa'il şerhu Bugyeti'l-amil*, thk. Hüseyin b. Ahmed es-Seyyâğî-Hasan Muhammed Makbûlî el-Ehdel, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986), 268.

²¹ Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubi İbn Rüşd, *Bidayetü'l-müctehid ve nihayetü'l-muktesid: (mezheplerarası mukayeseli İslam hukuku)*, red. Vecdi Akyüz, trc. Ahmed Meylani, (İstanbul: Ensar Yayınları), 1: 459 vd.

²² Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletuhu*, (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1985/1405), 7: 378-9; Muhammed Ebû Zehre, *el-Abvâli'ş-şahsiyye*, (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabi, 1957), 296; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, (İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, 1992), 2: 184 vd. İbn Kayyim'in (ö. 751/1350) sarîh lafızlarla yapılan boşamada da niyet aranacağına ilişkin görüşleri için bk. *Zadu'l-meâd fî bedyi hayri'l-ibâd*, thk. Şuayb el-Arnâvud, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1994), 5: 288 vd.

tanımlayabileceğimiz ta'likî şarttır.²³ Falancalarla konuşursan veya sigara içmeyi bırakmazsan ya da ben isteyken çocuklarımın bakım ve beslemesini ihmal edersen benden boş ol, şeklindeki ifadeler buna örnek oluşturur.

Bu şekildeki bir talâk doktrinde geçerli kabul edilmesine karşın kanun, şart gerçekleşse dahi boşanmanın meydana gelmeyeceğini kabul etmiştir. Kanuna göre boşamaya ilişkin irade beyanı, kayıtsız ve şartsız (müneccez) olmalıdır (md. 108). Anlaşılan o ki kanun koyucuya göre, kocanın talâkı şarta bağlamasındaki maksadı boşamak değil, söz konusu fiili teşvik etmek ya da karısını bu eylemlerden vazgeçirmektir.

Kanun koyucunun bu konudaki düzenlemede İbn Hazm (ö. 456/1064) ve İbn Teymiyye'nin görüşlerini esas aldığını söylemek mümkündür. Çünkü onlara göre bir şeyi yaptırmak veya bir şeyden vaz geçirmek ya da bir haberin doğruluğunu tekit etmek için yapılan şartlı talâkta kocanın gerçek niyeti, talâk olmadığından talâk gerçekleşmeyip sadece yemin kefâreti gerekir.²⁴ Bu yönüyle Katar Aile Kanunu, talâkın şarta ta'likini sahih gören 1917 tarihli Osmanlı Aile Hukuku Kararnamesi'nden ayrılır.²⁵

Yine kanuna göre, kocanın duhul vaki olmuş karısını hayızlı iken veya temizlik evresinde cinsel ilişkide bulunarak boşaması ya da iddet beklerken²⁶ boşaması halinde de talâk geçersiz sayılmaktadır (md. 108). Böylece kanun koyucu, sünnete uygun olarak gerçekleşmeyen ve öğretilde bid'î talâk olarak adlandırılan²⁷ bu tür boşamanın herhangi bir hukukî sonuç doğurmayacağını ifade etmiş olmaktadır. Oysa fakihlerin ekserine

²³ Bk. Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye*, 2: 232; Ebû Zehra, *el-Abvâliü's-şahsiyye*, 297; Zuhaylî, *el-Fıkıhü'l-İslâmî ve edilletuhu*, 7: 442.

²⁴ Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkîin an rabbi'l-alemin*, (Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzi, 1423), 3: 49; Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd, *el-Abvâlu's-şahsiyye fi's-Şer'ati'l-İslâmiyye*, (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1984), 265.

²⁵ Aile Hukuku Kararnamesi md. 106-7: Talâkın şarta ta'liki sahihtir. Talâkın zaman-ı müstakbele izafesi sahihtir.

²⁶ Aile Hukuku Kararnamesi'ne göre (md. 103) talâkın mahalli, nikâh-ı sahih ile menkûhe veya mu'tedde olan kadındır.

²⁷ Abdülkerim Zeydan, *el-Mufasssal fî ahkâmi'l-mer'e ve'l-beytü'l-müslim fi's-şer'ati'l-İslâmiyye*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 8: 106-7; Kâsânî, *Bedaiü's-sanai' fî tertibi's-şerai'*, 3: 93; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l-me'âd*, 5: 199-200; Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye*, 1: 176.

göre, olayın dinî ve hukukî boyutu farklılık arz etmektedir. Talâkla ilgili tavsiye ve emirlere uymadığından kocanın dinen günah işlediği kabul edilmekle beraber, bu koşullarda yapılan boşamalar, hukuken muteberdir.²⁸ Zira bid'î talâkla ilgili naslarda²⁹ geçen nehiy ifadeleri, boşamanın mahiyetine değil, mücâvir vasıf denilen boşamanın zamanı ve zeminine yönelik olduğundan butlanı gerektirmez.³⁰

Kanun koyucu burada da İbn Hazm, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim gibi âlimlerin yaklaşımını benimsemiş görünmektedir. Zira bunlara göre, dinen öngörülen şekle uyulmadığı ve bu şeklin hedeflediği amaçları ihlâl ettiği gerekçesiyle bid'î talâk, hukuken de geçerli sayılamaz.³¹

Kanun koyucunun üç talâk konusunda da klasik öğretinin³² dışına çıktığı görülmektedir. Buna göre şifâhen, işaretle ya da kitâbetle yapılmış olması fark etmez, aynı anda birden fazla (seni 3 defa boşuyorum ya da benden boş ol, boş ol, boş ol şeklinde) ika edilen talâk, bir boşama olarak kabul edilmiştir (md. 108). Bu yaklaşımın Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652-

²⁸ Bk. Abdusselâm b. Saîd b. Habîb Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 2: 3; Ebû İshak İbrâhîm b. Ali eş-Şîrâzî, *el-Mühbezzeb fî fikhi'l-İmâmi's-Şâfiî*, nşr. Zekerîyya Umeyrat, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995), 3: 6; Ebû'l-Hasan Burhâneddîn Ali el-Mergînânî, *el-Hidâye şerbu Bidâyeti'l-mübtedâ*, thk. Ahmed Mahmud eş-Şehâde, (Dımaşk: Dâru'l-Farfûr, 2006), 2: 17; Mustafa Adevî, *Abkâmu't-talâk fî şer'ati'l-İslâmiyye*, (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1988), 21.

²⁹ Talâk, 65/1; Buhârî, "Talâk", 1; Tirmizî, "Talâk ve Liân" 1; Dârekutnî, *Sünen*, 5: 57.

³⁰ Abdulhamîd, *el-Abvâlu's-Şahiyye fî's-Şer'ati'l-İslâmiyye*, 279.

³¹ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsar*, thk. Abdulğaffâr Süleyman el-Bendârî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 9: 374; İbn Kayyim, *es-Savâ'iku'l-mürsele 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Mu'attıla*, nşr. Ali b. Muhammed ed-Dahîlullah, (Riyad: Dâru'l-Âsime, 1988), 2: 628; H. İbrahim Acar, *İslâm Hukukunda Evliliğin Sona Ermesi*, (Erzurum: EKEV Yayınları, 2000), 78; Muhammed Şâkir, *Nizâmu't-talâk fî'l-İslâm*, (Mektebetü's-Sünne, y.y. ts.), 19.

³² Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Muhtasarü İbtîlâfi'l-ulemâ*, thk. Abdullah Nezîr Ahmed, (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1995), 2: 411; Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebir*, thk. Ali Muhammed Mu'avvid-Âdil Ahmed Abdulmevcûd, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 10: 118, 132; Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah İbn Abdilber, *Kitâbü'l-Kâfi fî fikhi ehli'l-Medîne*, nşr. Muhammed el-Morîtânî, (Riyad: Mektebetü'r-Riyâzi'l-Hadisiyye, 1978), 2: 572; Kâsânî, *Bedâi'*, 3: 153; Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Muğni*, thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türki-Adulfettâh Muhammed el-Hulû, (Riyad: Dâru alemlî'l-Kütüb, ts.), 10: 330, 334.

53), Ali b. Ebî Tâlib (ö. 40/661), Abdullah b. el-Abbâs (ö. 68/687-88), İkrime b. Abdillâh el-Berberî (ö. 105/723), Tâvûs b. Keysân (ö. 106/725) ve Atâ b. Ebî Rebâh (ö. 114/732) gibi bazı sahabe ve tâbiîn alimleri ile İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'e ait olduğu bilinmektedir.³³

Kanun koyucu, nas ve öğretiyeye uygun olarak talâkı, evliliği sürdürürebilmek için yeni bir akit ve mehre ihtiyaç bulunup bulunmaması açısından “ric’î” ve “bâin” olmak üzere iki kısımda ele almıştır. Buna göre ric’î talâk ile nikâh akdi, iddetin bitmesiyle nihayete ermektedir. Bâinde ise nikâh akdi, talâk ika edildiği anda nihayete ermekte ve bu da suğrâ ve kübrâ olmak üzere iki kısımda ele alınmaktadır.

Talâk sayısının bir ya da iki olması durumunda buna kanun öğretiyeye uygun olarak küçük ayrılık (el-beynûnetü’s-suğrâ) adını vermekte, taraflar iddetin sona ermesi halinde yeni bir nikâh akdi ve mehir tesmiyesi ile tekrar bir araya gelebilmektedir. Talâk sayısının üçe ulaşması durumunda vuku bulan ayrılığa büyük ayrılık (el-beynûnetü’l-kübrâ) denmektedir. Tekrar bir araya gelmek için yeni bir akit yetmemekte, kadının başka bir erkekle fiilen evlilik hayatı yaşaması, boşanması ve iddetini tamamlaması da icap etmektedir (md. 111).³⁴

Kanun koyucu md. 112’de ric’î talâkın ne olduğunu ve dönüşün keyfiyetine ilişkin hususları biraz daha net ifadelerle ortaya koyar. Buna göre üçüncü talâk, duhul öncesi talâk ve ilgili kanunun bâin talâk ya da fesih saydığı durumlar hariç olmak üzere diğer talâk türleri ric’î talâk sayılacaktır. Böylece Hanefîler’in kinevî lafızlarla yapılan talâkın bâin olduğu şeklindeki yaklaşımı³⁵ terk edilmiş olmaktadır.

³³ Takıyyüddîn Ahmed b. Abdulhalîm İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l-fetâvâ*, nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım en-Necdî, (Medine: Mecma’u’l-Meliki Fehd, 2004), 33: 8; İbn Kayyim, *İ’lâmü’l-muvakkîîn an rabbi’l-alemin*, 3: 31; Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, (İstanbul: İz yayıncılık, 2014), 1: 368 vd.

³⁴ Doktrinde örtüşen görüşler için bk. Ebû Zehra, *el-Abvâlu’ş-şahsiyye*, 312 vd.; Zeydan, *el-Mufasssal*, 8: 8-14.

³⁵ Bk. M. Fatih Turan, “Hanefîlerin Kinâyeli Sözlerle Yapılan Boşamaları Bâin Talâk Sayması Üzerine Bir Analiz”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 27, (2016): 421-442.

Ric'î talâkta eşe dönmek fiilî ve kavli olabileceği gibi kitâbetle ya da bunlara muktedir olunamaması halinde işaretle de mümkün kılınmıştır.³⁶ Ayrıca bu dönüşün resmi makamlarca tevsik edilmesi ve karısının bu durumdan haberdar edilmesi zorunlu görülmüştür (md. 117).

Boşanmış kadınların iddet sürelerinin sonuna geldiklerinde, kocaların eşlerine dönmek istemeleri halinde iki adil kişiyi şahit tutmaları hususu, "iddet sürelerinin sonuna ulaştıklarında onları ya uygun biçimde tutun yahut onlardan uygun biçimde ayırın; içinizden adaletli iki kişiyi şahit tutun ve şahitliği Allah için özenle yerine getirin." mealindeki ayette³⁷ dile getirilmiş ancak bunun bağlayıcılığı hususunda ihtilaf edilmiştir. Kanun koyucu, burada müstehap/mendup yaklaşımını benimseyen Hanefiler'in³⁸ aksine cumhurun kanaatini (vâcip)³⁹ yasalastırma yoluna gitmiş ve bu dönüşün ilgili makamlarca kayıt altına alınmasını ve eşe bildirimini gerekli görmüştür.

Talâk sonrasında ilgililerin talebi doğrultusunda hâkim, kadının iddet nafakası, çocukların nafakası, hidâne hakkı gibi hususları ivedilikle karara bağlayacaktır (md. 63; 70; 114). Kanun koyucu, iddet nafakasına ilave olarak boşanmış her kadının ayrıca üç yılı geçmeyecek şekilde mut'a nafakası hakkı bulunduğunu ifade etmiş; ancak kocanın nafakayı temin edememesinden mütevellit bir boşanma söz konusu ise bu durumda karı mut'a nafakası isteyemeyecektir. Kanun koyucu mut'anın miktarı hususunda kesin bir rakam telaffuz etmek yerine bunu, karının haline ve kocanın ekonomik refahına mütenasip olmak şartıyla hâkimin takdirine bırakmıştır (md. 115).⁴⁰

³⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 6: 19; Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye*, 2: 220-223; Ebû Zehra, *el-Abvâlu'ş-şabsiyye*, 312-313; Kâsânî, *Bedâ'î*, 2: 275. Aile Hukuku Kararnamesine göre de (md. 112) talâk-ı ric'î fi'l-hal zevciyeti izale etmez. İddet içinde zevcin zevcesine kavlen veya fi'len hakk-ı rucûu vardır.

³⁷ Talâk, 65/2.

³⁸ Tahâvî, *Muhtasarü İhtilâfî'l-'ulemâ*, 2: 327; Serahsî, *el-Mebsût*, 6: 19.

³⁹ İbnü'l-Arabî, *Abkâmu'l-Kur'ân*, 4: 307; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr Kurtubî, *el-Câmi' li-abkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdunî-İbrahim Etfîş, (Kahire: Dârü'l-kütübî'l-Mısriyye, 1964), 18: 57.

⁴⁰ Kadınlardan gelen abartılı nafaka, mesken, hidâne taleplerini hakimlerin geri çevirmediği iddiası için bk. <https://www.raya.com/mob/writers/2014/9/17/-قطريات-> (04.09.2019).
#ملاحظات-على-بعض-مواد-قانون-الأسرة

İlgili Kanun, mut'a hususunu, Şâfiî (ö. 204/820), İbn Hazm ve bir kısım fakihin yaklaşımı doğrultusunda düzenlemiştir. Buna göre Bakara 2/241'in⁴¹ âmir hükmü gereği, mehir alsın ya da almasın boşanmış bütün kadınlar için -erkeğin kusurlu olması halinde- mut'a tahakkuk etmektedir.⁴² Oysa Hanefiler'e göre mut'a nafakası, mehri tesmiye edilmeden nikâh akdi gerçekleşmiş fakat duhul gerçekleşmeden kocası tarafından boşanmış kadınların gönlünü almak ve hüznünü gidermek için zorunlu olmakta; ancak mehr-i müsemânın tamamını veya yarısını ya da mehr-i misil alan ve kocası tarafından boşanan kadınlar için ise zorunlu olmayıp sadece tavsiye edilmektedir.⁴³

Birçok Arap İslam ülkesi Şâfiîler'in bu yaklaşımını benimsemek suretiyle 6 aydan 24 aya ve nihayet Katar da 36 aya kadar varan mut'a nafakası ödeme zorunluluğu getirmiştir.⁴⁴

Görünen o ki kanun koyucu mut'ayı pozitif hukukun mer'î olduğu ülkelerdeki yoksulluk nafakasına benzetmekte, hatta mut'ayı yoksulluk nafakası için meşruiyet zemini olarak kullanmaktadır. Öğretiye bakıldığında mut'a, gönül almak için bir defaya mahsus verilen eşarp, ayakkabı, fistan vb. eşyalardır. Fakat ayette mut'anın miktarı örfe (bi'l-ma'rûf) bırakıldığından, miktarı artırmanın ve bunu üç yıllığına taksitlere bölmenin önünde şer'î bir engel de bulunmadığından olsa gerek kanun koyucu böyle bir düzenleme yapmıştır.

41 Bakara 2/241: Boşanmış kadınlara faydalanacakları uygun bir şeyler verilmesi (mut'a), Allah'ın rızasını gözetenlerin borcudur.

42 Zeydan, *el-Mufasssal*, 7: 135 vd; Abdulhamîd, *el-Abvâlu's-Şahsiyye*, 158.

43 Mergînânî, *el-Hidâye*, 1: 199; Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevslî, *el-İhtiyâr li-ta'âli'l-Muhtâr*, (İstanbul: Çağrı Yay., 1996), 3: 102; Şemsuddîn Muhammed b. el-Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1997), 3: 318; Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ en-Nevevî, *el-Mecmu' şerhu'l-Mübezzeh li's-Şîrâzî*, thk. Muhammed Necib el-Mutiî, (Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, t.y.), 18: 72. Aile Hukuku Kararnamesine göre (md. 84) akd-i sahihde mehir tesmiye edilmediği veya edilip de ehad-ı tarafeynin vefâtı veya ictimâ-i sahihden sonra talâk vukûu ile mehr-i misil lâzım olur. Amma ictimâ-i sahihden evvel talâk vukû bulursa mut'a lâzım gelir. Mut'a mehr-i mislin nisfını tecavüz etmemek üzere örf ve âdete göre tayin edilir.

44 Bk. Mustafa Hayta, "İslam Boşanma Hukukunda Müt'atü't-Talâk", *INOCTE International New Tendencies Congress in Ottoman Researches* (October 7–9, 2016 Sarajevo) s. 405-424.

II. Muhâlea

Kanun, eşler arasında meydana gelen ayrılık şekillerinden ikinci olarak kısaca “anlaşmalı boşanma” diyebileceğimiz hul’ veya muhâleayı düzenlemiştir. Muhâleayı, karının ödeyeceği bir bedel karşılığında hul’ ve benzeri lafızlarla karşılıklı anlaşarak tarafların evlilik bağıını sonlandırması olarak tanımlamıştır (md. 118).⁴⁵

Muhâlea, meşruiyetini nastan⁴⁶ alan, öğretilerde fesih mi talâk mı olduğu tartışılan ve alınan bedelin üst limiti hakkında ihtilaf bulunan bir ayrılık çeşididir.

Kanun koyucu “karının ödeyeceği bir bedel karşılığında” demek suretiyle herhangi bir limit belirlememiş, bunu karı-kocanın anlaşmasına bırakmıştır. Ancak Hanefî ve Hanbelî hukukçular, mehirden fazlasını almanın mekruh olduğunu ifade etmişlerdir.⁴⁷

Kanun koyucu muhâleanın fesih sayılacağını, haliyle tuhur evresinde olmasının da şart olmadığını belirtmiştir (md. 118). Böylece

⁴⁵ Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ali eş-Şerîf Cürcânî, *et-Ta'rifât*, thk. Âdil Enver Hızır, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2007), 96; Abdulhamîd, *el-Abvâlu's-Şabsiyye fi's-Şerâti'l-İslâmiyye*, 313; Fahrettin Atar, "Muhâlea", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: 2005) XXX: 399-402.

⁴⁶ Bakara, 2/229: Boşama iki keredir. Her ikisinden sonra ya iyilikle evlilik içinde tutmak veya güzellikle serbest bırakmak gerekir. Allah'ın koyduğu kurallara uymamalarından korkmadığınız sürece onlara verdiğiniz mehirden hiçbir miktarı geri almanız sizin için helâl olmaz. Eğer Allah'ın kurallarına uymamalarından korkarsanız, kadının evlilikten kurtulmak için verdiği meblâğda taraflara bir vebal yoktur. Bunlar Allah'ın koyduğu kurallardır, bu sebeple onları çiğnemeyin. Her kim Allah'ın koyduğu kuralları çiğnerse işte onlar zalimlerin ta kendileridir. Ayrıca bk. Buhârî, “Talâk” 12; İbn Mâce, “Talâk” 22.

⁴⁷ Cessâs, *Abkâmu'l-Kur'an*, thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî, (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî-Müessesetü't-Târîhi'l-'Arabî, 1992), 2: 91; Buhûtî, *er-Ravzü'l-mürbi'serhu Zâdi'l-müstakni'* (Beyrut: Dâru'l-kitabi'l-'Arabî, 1990), 426.

muhâleayı, bir bâin talâk kabul eden cumhurdan⁴⁸ ayrılarak Hanbelîler'in yaklaşımı⁴⁹ benimsenmiştir.

Muhâleanın sahih olabilmesi için karının malî tasarruftan men edilmemiş olması; kocanın ise talâk ehliyetine haiz olması gerektiği de ifade edilmiştir (md. 119) Hatırlanacağı üzere talâk ehliyetiyle kanun koyucu doktrine uygun olarak “akıl ve ihtiyar sahibi olmayı” kastetmektedir. Buna göre akıl hastalığı ve zayıflığına müptela olanın; ikrah, sarhoşluk ve kızgınlık gibi hallerle idrak kaybı yaşayanların muhâlea ehliyetine sahip olmayacakları açıktır.

Kanun koyucu, Hanefî öğretiyeye⁵⁰ uygun olarak karının çocuklarla ilgili hidâne veya herhangi bir haktan feragat etmesi üzerine yapılacak muhâleayı hukuka uygun görmemiştir. Ayrıca bedel fâsid olsa bile muhâlea hukuken geçerli olacak; ancak bu durumda hâkim, uygun bir bedel takdirinde bulunacaktır (md. 120-121).

Taraflar muhâlea yoluyla boşanma hususunda uzlaşamazlarsa burada mahkemeye düşen görev, karı kocanın arasını bulmak ve uzlaştırmaktır. Mahkeme bu ıslah görevi için en fazla 6 aylık bir süreliğine iki hakem tayin edebilir.⁵¹ Bu süre sonunda hakemler sulhta başarılı olmazlarsa⁵² ve karı da bütün yasal malî haklarından vazgeçme ve aldığı mehri iade etme karşılığında muhâleada hala ısrarcı ise mahkeme ayrılığa karar verecektir (md. 122). Ancak hâkim muhâlea hakkındaki kesin kararını

⁴⁸ Tahâvî, *Muhtasarü İbtılâfî'l-'ulemâ*, 2: 465; Serahsî, *el-Mebsût*, 6: 171; Merginânî, *el-Hidâye*, 1: 103; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*, 13: 292; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletuhu*, 7: 504 vd. Aile Hukuku Kararnamesine göre (md. 117) bir kimse nikâh-ı sahih ile menkuhesini bir ivaza mukarın olarak tatlik ederse talâk-ı bâin vaki olur.

⁴⁹ Bk. İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 32: 289 vd.; İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, 5: 180.

⁵⁰ Serahsî, *el-Mebsut*, 6: 169.

⁵¹ Katar'da boşanma sebepleri, kadınların yasal hakları ve hakem tayini için bk. <https://www.alarab.qa/story/392302/> - الامتيازات - التشريعية - الممنوحة - للمطلقات - تدفع - زوجات - للتبعث - في - طلب - الانفصال https://archive.aawsat.com/details.asp?issueno=8070&article=27131#.XW_wZy3BLut (04.09.2019).

⁵² Hakemlerin başarısız oldukları iddiası için bk. <https://www.raya.com/locals/2012/5/20/الامر-ظلم-الرجل> (04.09.2019).

vermeden önce bedelin kocanın nam ve hesabına ödenmesini gerekli görmüştür (md. 104).

III. Tefrik

Doktrinde boşama yetkisi genel anlamda evin reisi kocaya verilmiş, yukarıda da geçtiği üzere koca bu hakkını ister mahkeme huzurunda isterse de mahkeme dışında kullanabilir; ancak mahkeme dışında talâkın gerçekleşmesi halinde bu durumdan mahkemeyi ve karısını haberdar etmek zorundadır. Karısının ayrılık isteğine koca rıza göstermez ve muhâleaya yanaşmazsa kadın anlaşmazlık nedenlerini ileri sürmek suretiyle aile mahkemelerine dilekçe vererek boşanma talebinde bulunabilecektir.

Kanun koyucu, tefriki nikâh akdini nihayete erdiren bir yol olarak düzenlemiş ve bu başlık altında çekişmeli boşanmadan ve aşağıda geleceği üzere kabul gören hukukî sebeplerinden söz etmiştir.⁵³ Genelde tefrik, - kocanın talâk hakkı bulunduğu- sadece karının hakkı ve onun başvurabileceği bir ayrılık yolu olarak akla gelir ancak kanun koyucu, cumhurun yaklaşımı doğrultusunda bu hakkı, kocaya da tanımıştır.⁵⁴

Kanunda hâkim kararıyla gerçekleşen her ayrılığın fesih sayılacağına dikkat çekilmiş (md. 101; 105), fesih ise “evliliğin teşekkülüne ilişkin bir bozukluktan ya da bekasına engel teşkil eden ve sonradan meydana gelen bir arızadan mütevellit evlilik akdinin bozulması” olarak tanımlanmıştır.⁵⁵ Ayrıca fesih, ric‘at hakkının bulunmadığı bâin bir ayrılık olarak tavsif edilmiş; ancak bu durumun talâk sayısını azaltmayacağı ifade edilmiştir (md. 105).

⁵³ Çekişmeli boşanmaların Katar’da kadın aleyhine oluşturduğu olumsuzluklar için bk. <https://www.raya.com/locals/2012/3/3/المحاكم-في-المطلقات-عذاب-04.09.2019>

⁵⁴ Hanefilere göre talâk yetkisi bulunduğu koca, bazı durumlarda mesela karısının bedenî kusur ve hastalığı nedeniyle tefrik yoluna başvuramaz. Bk. Zeydan, *el-Mufassal*, 9: 27 vd.

⁵⁵ Mesela kanun koyucuya göre, veli izni gereken yerlerde yakın veli varken uzak velinin nikah akdine izin vermesi fesih sebebi oluşturur (md. 27). Keza, kefâet/denklik lüzum şartı olarak görülmüş ve denklik hususunda zevcin zevceyi aldatması halinde gebeliğe veya bir yıla kadar zevce veya velisine fesih hakkı tanınmıştır (md. 34-5). Yine nikahın aslına veya muktezasına tezat teşkil etmeyen ya da haram olmayan bir şartın ileri sürülmesi tarafları bağlar. Tarafın bu şart/ları ihlal etmesi halinde şart/ları ileri süren taraf için fesih hakkı gündeme gelecektir (md. 53.)

Gerek muhâlea gerekse tefrikin fesih mi yoksa talâk mı olduğu şeklindeki tartışmanın pratik sonucu talâk sayısı, ric'at, iddet ve miras gibi hususlarda tezahür etmektedir. Muhâlea ve tefrikin talâk olduğu iddia edilirse bu durumda talâk sayısı azalmakta, iddet süresi içinde mehir ve yeni nikâh akdi olmadan eşe dönülebilmektedir. Ayrıca iddet sürecinde taraflardan birinin ölmesi halinde mirasçılık cereyan etmektedir. Tefrikin fesih sayılması halinde ise talâk sayısında azalma olmadığı gibi tarafların yeniden bir araya gelmek istemeleri durumunda mehir ve nikâh akdine lüzum bulunmaktadır. Fesih sonrası ölüm olması halinde taraflar arasında mirasçılık da cereyan etmemektedir.⁵⁶

Fesihden sonra kadının başkası ile evlenmek istemesi halinde iddet beklemesi gerekir. Bu süre, mezheplere göre talâk sonrası iddet süresi ile aynı olup bu da kadınların hal ve konumlarına göre değişiklik arz eder (bk. md. 156-164).⁵⁷

Tefrik davasına bakarken zaruri görmesi halinde hâkim; eş ve çocukların tedbir nafakası, buna ilaveten çocukların bakımı, gözetimi, terbiyesi (hidâne) ve yakınları tarafından ziyaret edilebilmelerine dönük geçici kararlar alabilecektir (md. 102). Ayrıca md. 103'te mahremiyet, irtidat, karının ihtida etmesi ve akdin rükünlerinden birinin ihlali sebeplerine dayanan tefrik davalarında kesin karar çıkıncaya kadar kanun koyucu, hâkime, karı-kocaya fiilen ayrı yaşamalarını emretme zorunluluğu getirmiştir.

3.1. Bedenî Kusur ve Hastalık

Kanun koyucu ilk tefrik sebebi olarak bedenî kusur ve hastalıkları düzenlemiştir. Buna göre *taraflardan her biri*, evlilik hayatının devamına engel teşkil eden ve iyileşmesi umulmayan veya iyileşmesi bir yıldan ziyade zaman alacak olan bedenî kusur (ayıb) ve kronik hastalık nedeniyle tefrik talebinde bulunabilecektir. Bu hastalıkların aklî veya uzvî olması ya da akit öncesi veya sonrasında meydana gelmiş olması da fark etmemektedir (md. 123). Şu kadar var ki taraflar bu hastalık veya kusurun varlığına akit

⁵⁶ Bk. Abdulhamîd, *el-Abvâlu's-Şahsiyye fi's-Şer'ati'l-İslâmiyye*, 231 vd.

⁵⁷ Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye*, 2: 371 vd. Muhâleayı fesih kabul eden İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'e göre kadına istibrâ için mutad iddet değil bir hayız süresi bekletilir. Bk. İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 32: 344; İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, 5: 179.

öncesinde muttali olmuş veya akit sonrasında buna sarahaten rıza göstermişlerse tefrik hakları sakıt olacaktır (md. 124).

Görünen o ki kanun koyucu, doktrinde kusur ve hastalığı bazı durum ve örneklerle sınırlandıran cumhurun yaklaşımını⁵⁸ reddetmiş, kusur ve hastalık lafzını mutlak olarak kullanmak ve “evlilik hayatının devamına engel teşkil eden (...)” demek suretiyle bu çerçevenin geniş tutulabileceğini öngörmüştür. Benimsenen bu yaklaşımın İmam Muhammed, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim’in düşünceleriyle örtüştüğünü söyleyebiliriz.⁵⁹ Öyle ki İbn Kayyim, tefrike ilişkin kusur ve ayıp muhayyerliğini alış-veriş muhayyerliğine kıyas ederek evlilik muhayyerliğinin alış-veriş muhayyerliğinden daha önemli olduğunu ifade eder ve bunun bazı örneklerle sınırlandırılmayacağını belirtir.⁶⁰

Kanun koyucu, cinsel muhtevaya sahip hastalıkları Şâfî hukukçuların yaklaşımına⁶¹ uygun olarak md. 124’ten istisna etmiştir. Buna göre kadın, iktidarsızlık ve hadımlık gibi kocanın gerek ârizî gerekse aslî olsun bedenî kusurları sebebiyle tefrik talebinde bulunabilecek, akit sonrasında sarahaten rıza gösterse bile karının tefrik hakkı sakıt olmayacaktır (md. 125).

Karı, bu iddiayı dile getirdiğinde mahkeme peşinen karar veremeyecektir. Konu iktidarsızlık gibi hem hassasiyet hem de mahremiyet içerdiğinden kanun koyucu, bu iddianın bir tefrik sebebi oluşturması için 1917 tarihli Hukuk-ı Aile Kararnamesi’ndekine (md. 120-121) benzer bir sürecin takip edilmesini zorunlu görmüştür. Bu süreç, aynı zamanda üzerinde sahabe icmâi olduğu iddiasıyla⁶² mezheplerin kabulüne dayanmaktadır.⁶³

⁵⁸ Ebû İshak İbrâhim b. Ali eş-Şirâzî, *et-Tenbîh fî fıkbî'l-İmâmi's-Şâfîi*, thk. Ali Mu'avvaz-Âdil Abdulmevcûd, (Beirut: Dâru'l-Erkam, 1997), 426-427; Zeyla'î, *Tebyînu'l-hakâik*, 2: 128; Hallâf, *Abkâmu'l-avnâli's-şahsiyye*, 28-29; Zuhaylî, *el-Fıkbu'l-İslâmî ve edilletübu*, 7: 87.

⁵⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 5: 97; İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-fetâvâ*, 32: 171 vd.

⁶⁰ *Zâdu'l-me'âd*, 5: 166.

⁶¹ Şirbînî, *Muğni'l-mubtâc*, 4: 341.

⁶² Zeydan, *el-Mufassal*, 9: 15.

⁶³ Zeydan, *el-Mufassal*, 9: 58 vd.

Buna göre, uzmanlardan teşekkül eden bilirkişilerce yapılacak tıbbî muayene sonucu iktidarsızlığın geçmeyeceği veya iyileşmesi bir yıldan ziyade zaman alacağı anlaşılırsa hâkim, davayı ertelemeden karının talebiyle nikâh akdine son verebilir. Buna mukabil, iyileşmesi bir yıldan az zaman alacaksa hâkim davayı bir sene sonraya erteleyebilir. Tecil müddeti geçtikten sonra kocanın şifa bulduğu anlaşılırsa dava reddedilecek; aksi halde hâkim tarafları ayıracaktır (md. 126-7).

3.2. Muaccel Mehrin İfâ Edilmemesi

Kanun koyucu, nikâh akdini gerçekleştirmiş ancak henüz duhul vâki olmamış bir kadına, hem duhulden kaçınma (md. 40) hem de kocasının muaccel mehrini ifa etmemesi nedeniyle cumhurun yaklaşımına⁶⁴ uygun olarak tefrik talebinde bulunma hakkı tanımıştır. Ancak tefrik talebini şu hallerin varlığıyla sınırlandırmıştır. Buna göre ı) mehir ödemesine yetecek kadar kocanın mal-i zâhiri yoksa ıı) ya da koca zahiren ödeme yoksunu ise veya ödeme yoksunu olup olmadığı bilenemiyorsa ııı) mehrin ödenmesi için hâkimin kocaya tanıdığı süre nihayete ermişse ve koca ödeme yapmamışsa karısı doğrudan tefrik talebinde bulunabilir. Diğer taraftan nikâhtan sonra duhul gerçekleşmişse muaccel mehrin alamamak bir tefrik sebebi sayılamayacaktır. Mehir, artık kocanın zimmetinde varlığını borç olarak sürdürmeye devam edecektir (md. 40; 128).

3.3. Fena Muamele ve Şiddetli Geçimsizlik

Kanun koyucu, hüsn-ü muâşeret ve tarafların gerek birbirlerine gerekse de yakın akrabalarına karşı saygı ve sevgi göstermeyi tarafların müşterek hakları olarak nitelendirmiştir (md. 56). Diğer taraftan mehir ve nafaka, yakın akrabayı ziyaret veya onları misafir etme, çok eşli olunması durumunda eşler arasında adalet ve maddî/manevî zarar vermemeyi

⁶⁴ Ebü'l-Kasım Muhammed b. Ahmed İbn Cüzey, *el-Kavaninu'l-Fıkhiyye*, thk. Abdullah el-Menşavi, (Kahire: Daru'l-Hadis, 2005), 165, 177; Şirâzî, *el-Mübezzeh*, 2: 471 vd; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 10: 172; Ebü'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed el-Kelvezânî, *el-Hidâye alâ mezhebi'l-İmâm Ebî Abdillab Ahmed b. Muhammed b. Hanbel*, thk. Abdüllatif Hamîm-Mâhir Yâsîn el-Fahl, (Kuveyt: Müessesetü Garâs, 2004), 409. Hanefiler'e göre mehr-i muaccelin ödenmemesi durumunda, kadının akdi feshettirme hakkı yoktur. Buna mukabil, kadının ilişkiyi ve kocasıyla yolculuğa çıkmayı reddetme hakkı vardır. Bk. Heyet, *el-Fetâva'l-Hindîyye*, thk. Abdullatif Hasan Abdurrahman, (Beirut: Daru'l-Ku'tu'bi'l-İlmiyye, 2000), 1: 348-9.

karının koca üzerindeki hakları olarak belirtmiştir (md. 57; 75; 76; 83). Buna mukabil kocaya karşı özenli olmak, maruf çerçevesinde itaat etmek, evin düzen ve bakımı, çocukların öz bakımı ve emzirilmesi⁶⁵ de kocanın karısı üzerindeki hakları olarak düzenlenmiştir (md. 58).

Hüsn-ü muâşeretin devamına mâni olan zarar verme ve şiddetli geçimsizlik de kanunda bir tefrik sebebi olarak tespit edilmiştir. Bunun duhul öncesi veya sonrasında vaki olması fark etmez. Hâkim nihâî kararını vermeden evvel tarafların arasını ıslah için çaba sarf etmelidir. Sulh mümkün olmaz, karı-koca arasındaki zarar da varlığını sürdürürse artık hâkim tefrike karar verebilir. Mahkeme bu konuda beyyineyi dikkate alabileceği gibi yaygın duyuma dayalı şahitliği de (şehadet-i tesâmu') bir ispat vasıtası kabul etmiştir. (md. 129).

Şiddetli geçimsizliğin ve zararın tespit ve tayini, tarafların buna katkıları ve tarafların kusurlarının belirlenmesi esasında zor bir husustur. Bir hususu gören veya duyan kimsenin şahitliği yargılama hukukunda kabul gören bir durumdur. Şehadet-i tesâmu'da ise bir hususu gören veya duyan kimselerin naklettiklerine binaen şahitlik yapılmaktadır. Bu nedenle bu tür şahitlik, hakların zail olmaması için doktrinde ölüm, nikâh, nesebin ispatı, mehir ve vakıf gibi bazı hususlarda kıyasa aykırı olarak istihsânen kabul görmüştür. Esen'in ifadesine göre bu konuda çerçeveyi en geniş tutan mezhep de Malikilikdir.⁶⁶ Kanun koyucunun aile gibi mahremiyet barındıran bir kurumda aile içi şiddetle mücadele etmek ve iddianın ispatını kadın lehine kolaylaştırma adına yaygın duyuma dayalı şahitliği ispat vasıtası olarak kabul etmesi bu nedenle haklı ve yerinde bir karardır.

Zarar tespit edilemez ve şiddetli geçimsizlik de devam eder ve hâkim karı-koca arasını ıslah edemezse tahkim müessesesini işler. Hâkim, karı-kocanın akrabalarından oluşan ve kanaat önderi niteliğine sahip iki kişilik bir hakem heyetini ıslah için görevlendirir. Hâkim, bu meziyette

65 Mezheplere göre annenin çocuğunu emzirmesinin hukukî değil, ahlâkî bir görev olduğu konusunda bk. Mehmet Aziz Yaşar, "Şâfî Hukuk Düşüncesinde Annenin Süt Emzirme Yükümlülüğü ve Sütannelik Uygulaması", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19/9 (Ocak 2018), 169-200.

66 Bk. Esen, Bilal, "İslam Muhâkeme Hukukunda Yaygın Duyuma Dayalı Şahitliğin (eş-Şehâde bi't-Tesâmu) Kabulü", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, 15/2 (2015), 257-281.

akraba bulamazsa hakem heyetini aile dışından da atayabilir.⁶⁷ Hâkim, hakem heyetine çalışması için belirli bir süre tayin eder (md. 130). Hakemler, şiddetli geçimsizliğin sebeplerini araştırır, tarafların arasını ıslah için çaba sarf eder. Daha sonra hakemler soruna ilişkin görüşlerini içeren bir rapor takdim eder. Hâkim de belirtilen esaslara muvafık olması durumunda bu raporu dikkate alır. Aksi halde yeniden iki kişilik bir hakem heyeti atayacak veya önceki heyete 3. kişiyi ilhak edebilir (md. 131-2).

Hakemlerin raporlarına göre sulh imkânı kalmamış ve şiddetli geçimsizlik sürekli bir hal almışsa hâkim tefrik kararı verebilir. Hakemler rapor sunmaz ve karı-koca arasındaki ihtilaf da müstahkem hale gelmişse hâkim yine tefrik kararı alabilir (md. 133).

Rapora göre zararın tamamı veya çoğu karıdan kaynaklanıyorsa bir nevi muhâlea gibi kocaya verilmek üzere miktarını hâkimin takdir edeceği bir malî bedel karşılığında hâkim ayrılığa hükmedebilecektir. Zararın tamamı veya çoğu, kocadan kaynaklanıyor veya zarara ikisinin de katkısı varsa ya da zararın kaynağı tespit edilemiyorsa bu durumda hâkim malî bir bedel takdir etmeden ayrılığa karar verebilecektir (md. 134)⁶⁸.

Kanun koyucu, yukarıdaki maddelerde de görüleceği üzere taraflar arasında meydana gelen niza ve şikâk hallerinde nistan⁶⁹ ilham alarak 1917 tarihli Hukuk-ı Aile Kararnamesindeki benzer bir sürecin takip edilmesini gerekli görmüştür.⁷⁰ Şu kadar var ki HAK'a göre [h]akemlerin verecekleri hüküm, kat'î ve nâ-kâbil-i itirazdır. Bu kanuna göre ise hakemlerin usule uygun tutulmuş raporu hâkimi bağlayıcı olsa da yine ayrılık kararını hakemler değil hâkim verecektir. Keza HAK'a göre (...) tefriğe dair sadır olan hüküm, talâk-ı bâin sayılırken bu kanuna göre mahkeme kararı, fesih kabul edilmektedir. Böylece kanun koyucu, öğretide hakemlerin hâkim değil, arabulucu/vekil oldukları, bu nedenle

⁶⁷ Katar'da hakem vazifesi de gören aile istişare merkezleri için bk. <https://www.alarab.qa/story/1306985/-الاستشارات-العائلية-ودور-مركز-الاستشارات-العائلية-يهدد-المجتمع-ودور-مركز-الاستشارات-العائلية-يهدد-المجتمع-ودور-مركز-الاستشارات-العائلية-يهدد-المجتمع> (04.09.2019).

⁶⁸ Kararın Mâlikî hukukçuların yaklaşımına uygunluğu için bk. Muhammed b. Ahmed b. Arafе ed-Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî ala şerhi'l-kebrî*, Dârü'l-Fikr, (t.y.), 2: 347.

⁶⁹ Nisa, 4/35: Eğer karı-kocanın aralarının açılmasından korkarsanız, erkeğin ailesinden bir hakem ve kadının ailesinden bir hakem gönderin. Düzeltmek isterlerse Allah aralarını bulur; şüphesiz Allah her şeyi bilen, her şeyden haberdar olandır.

⁷⁰ Bk. md. 130-1.

boşamaya tek başlarına salahiyeti bulunmadıkları şeklindeki Hanefî, Şâfî ve Hanbelî hukukçuların yaklaşımını tercih etmiş görünmektedir.⁷¹

3.4. Nafaka Sorumluluğundan Kaçınma

Kanun koyucu, ilgili nasların âmir hükmü⁷² gereği nafakayı karının koca üzerindeki hakkı olarak belirlemiş ve bu nedenle kocanın nafakayı temin etmemesini tefrik sebepleri arasında sayarak bu konuyla alakalı gâiplik müessesesini de içeren 8 madde (137-144) tanzim etmiştir. Buna göre kocası nafakayı temin etmediği için karısı tefrik davası açar ve boşanma talep ederse;

1. Koca gâib değilse ve görünürde malı yoksa nafakayı teminden kaçınıyor ve fakirlik iddiasında bulunmadığı halde nafakayı vermemekte ısrar ediyorsa hâkim derhal tefrik kararı verir.

2. Kocanın fakirlik iddiası varsa ve bunu da ispat etmişse bu durumda hâkim, kocaya üç ayı aşmayacak şekilde bir süre taniyacaktır. Bu süre sonunda nafakayı temin edemiyorsa hâkim tefrik kararı verir.

3. Kocanın fakirlik iddiası varsa ve bunu da ispat edemiyorsa bu durumda hâkim, kocaya bir ayı aşmayacak şekilde bir süre taniyacaktır. Bu süre sonunda nafakayı temin edemiyorsa hâkim ayrılık kararı verir.

4. Koca gâib ise ancak yaşadığı mekân biliniyorsa ve görünürde malı yoksa ve karısına nafaka da bırakmamışsa bu durumda hâkim nafakayı temin için ona dört ay süre tanır, süre sonunda nafaka sorumluluğu ifa edilmiyorsa hâkim tefrik kararı verir.

5. Koca gâib ise ve nerede ikamet ettiği bilinmiyorsa hâkim durumu tetkik eder. Kocanın görünürde malı yoksa ve karısının

⁷¹ Cessâs, *Abkâmu'l-Kur'ân*, 3: 151; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, 4: 429; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 7: 320; Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, nşr. Sâlim Muhammed Atâ-Muhammed Ali Mu'avvaz, (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 6: 184.

⁷² Talâk, 65/6-7: O kadınları, durumunuza uygun olarak kendi oturduğunuz yerde oturtun ve onların imkânlarını daraltmak yoluyla kendilerine zarar vermeye kalkışmayın. Eğer hamile iseler, doğum yapıncaya kadar nafakalarını karşılayın. (...)Varlıklı olan varlığından harcasın, rızkı daralmış bulunan da Allah'ın kendisine verdiği kadarından harcasın. Allah kimseyi kendi verdiğinden fazlasıyla yükümlü tutmaz. Allah bir güçlüğü ardından bir kolaylık sağlayacaktır. Benzer naslar için bk. Bakara, 2/233; Nisa, 4/34; Ebû Dâvud, "Nikâh" 40.

harcayacağı nafaka da bırakmamışsa -sâbık maddeden farklı olarak- hâkim derhal tefrik kararı verir. Zira ikamet mahalli bilinmediği için hâkimin durumdan onu haberdar etme ve nafaka sorumluluğunu ihtar etme imkânı da kalmamıştır.

6. Gâib koca eşinden bir yıl veya daha fazla süredir ayrı yaşıyorsa ve *nerede yaşadığı veya ikamet mahalli de biliniyorsa* eşinin nafakasını alabileceği mal-mülk bırakmış olsa bile bu durumda hâkim, ona iki ay süre tanır ve ona karısını yanına götürmesini veya karısının yanına gelmesini ya da onu boşaması hususunda uyarıda bulunur. Aksi halde hâkim tarafları ayırır.

7. Koca gâib veya mefkud ise *nerede yaşadığı veya ikamet mahalli de bilinmiyorsa* ayrıca bir yıldan az olmamak üzere karısından ayrı yaşıyorsa eşinin nafakasını temin edebileceği mal-mülk bırakmış olsa bile hâkim derhal ayrılık kararı verebilecektir.

Doktrine göre karı-koca arasında olağan rejiminin “mal ayrılığı rejimi” olduğu, nafaka teminiyle erkeğin sorumlu bulunduğu (bk. md. 61), bu mesuliyetinin temelini kitap ve sünnete dayandığı bilinen bir husustur.⁷³ Nafaka, beslenmeden meskene, giysiden tedavi masraflarına⁷⁴ kadar birçok temel ihtiyaçları kapsayan bir kavramdır (bk. mad. 61). Miktarı ise karı-kocanın ekonomik durumuna, iktisadî örf, bölgenin geçim şartlarına ve nihayet hâkimin takdirine bağlı olarak değişkenlik arz edebileceği gibi (bk. md. 62), nafaka tespitinden sonra ekonomik koşulların değiştiğini iddia etmek suretiyle taraflar tenkis veya tezyit davası da açabilecektir (bk. md. 60).

Kanun koyucu, kocaya ait olduğu nasla sabit kılınan nafakanın temin edilmemesini bir kusur olarak kabul etmiş ve karıya ayrılık talebi hakkı tanımıştır. Bu hususta Hanefîler’in aksine cumhurun yaklaşımı benimsenmiştir. Zira Hanefîlere göre kasıt veya ihmal ile olması fark etmeksizin kocanın nafakadan acze düşmesi halinde karı tefrik talebinde

⁷³ Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletühu*, 7: 788; Zeydan, *el-Mufasssal*, 7: 154-155.

⁷⁴ Öğretide tedavi masraflarının koca tarafından karşılanıp karşılanmayacağı tartışmalıdır. Dönemin örfünden etkilenen ve nikâh akdini kira sözleşmesine benzeten Sünnî mezheplere göre, tedavi masrafları nafaka kapsamında değerlendirilemez. Bu nedenle koca, sadece îâşe ve ibâte gibi temel bakım ve giderleri karşılamakla mükelleftir. Bk. Zeydan, *el-Mufasssal*, 7: 185; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletühu*, 7: 794.

bulunamaz.⁷⁵ Aile Hukuku Kararnamesi de meseleyi Hanefî mezhebine göre karara bağlamış, kadına tefrik hakkı vermek yerine onun lede'l-hâce zevc nâm ve hesabına istidâne etmesine (borçlanma) izin vermiştir.⁷⁶

Buna mukabil her iki kanuna göre de gaiplik ve mefkudluk tefrik sebebi sayılmıştır. Şu kadar var ki HAK'a göre mefkûdun nerede olduğuna ve hayat ve mematına dair haber alınmamasından yeis hasıl olur ise yeis tarihinden itibaren hâkim -Mâlikî hukukçuların yaklaşımı⁷⁷ dikkate alınarak- dört sene tefrik talebini te'cîl edebiliyordu (bk. md. 127) ancak ilgili kanuna göre bu süre bir yıl olarak belirlenmiştir: “Koca gâib veya mefkûd ise nerede yaşadığı veya ikamet mahalli de bilinmiyorsa ayrıca *bir yıldan az* olmamak üzere karısından ayrı yaşıyorsa eşinin nafakasını temin edebileceği mal-mülk bırakmış olsa bile hâkim derhal ayrılık kararı verebilir (md. 144).”

Mezheplerin ayrılık kararı için beklenilmesi gereken sürenin ne olacağı konusundaki yaklaşımları içtihadı dayandığından kanun koyucu burada farklı gereksinimleri dikkate almış olacak ki “bir yıl süre” şeklinde farklı ve makul bir içtihadı dayanmıştır.

Mefkûd meselesiyle ilgili bir başka husus da gaybubet halinde kanunda belirtilen sürenin dolması ve karısının başka biriyle evlilik yapması halinde sâbık koca çıkıp gelirse nikâhın hukukî durumunun ne olacağıdır. Kanun koyucu Şâfî, Mâlikî ve Hanbelîler'in⁷⁸ yaklaşımını benimsemek suretiyle ikinci nikâhta zıfâf durumunu dikkate almıştır. Buna göre, ikinci koca ile duhul vaki olmuş ve ikinci koca sâbık kocanın yaşadığını bilmeden evlilik yapmış ise ikinci evlilik hukuken devam edecektir. Aksi halde kanun koyucu kadının ilk kocayla nikâhının hukuken geçerliliğini koruduğuna hükmetmiştir (md. 144).

HAK ise duhul durumunu değil, ayrılıkta hâkim kararını aramıştır. Buna göre, “mefkûdun hayat ve mematına dair ye's tarihinden itibaren dört sene ya da eğer zevc muharebede gaybubet etmiş ise üseranın yerlerine avdetinden itibaren bir sene mürur eyledikten sonra hâkim zevcenin

⁷⁵ Cessâs, *Abkâmu'l-Kur'ân*, 5: 361; Kâsânî, *Bedâi*, 4: 24-25; Ebû Zehre, *el-Abvâlî'ş-şabsîyye*, 348.

⁷⁶ Bk. md. 96 vd.

⁷⁷ Bk. Sahnûn, *el-Müdevenetü'l-kübrâ*, 2: 30; İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, 6: 133.

⁷⁸ Zeydan, *el-Mufassal*, 8: 458.

tefrikine hükmetmiş ve kadın bunun üzerine ahar şahıs ile tezevvüc etmiş ise zevc-i evvelin zuhuru nikâh-ı ahirin infisahını gerekli kılmayacaktır ancak mahkeme kararıyla tefrik olmadan tezevvüc ederse ve sonra zevc-i evvelin hayatı tahakkuk ederse nikâh-ı sâni münfesihi olacaktır.⁷⁹

3.5. Hapis

Nikâh akdi, sözleşmenin her iki tarafına da bazı sorumluluklar yüklemektedir. Bu sorumluluğun ifa edilmesi, aile birliğinin temini açısından önem arz etmektedir. Hapis cezası alan koca, evlilik birliğine ilişkin görevlerini yerine getiremeyeceği için kanun koyucu Hanbelî ve Mâlikî öğretiyeye⁸⁰ uygun olarak karıya, tefrik talep ve dava hakkı vermiştir. Buna göre hakkında 2 yıldan az olmamak üzere kesinleşmiş hapis cezası bulunan kocanın karısı, tefrik talebinde bulunabilecektir. Ancak hâkim tefrike kocanın hapse girmesi üzerinden bir yıl geçince hükmedebilir (md. 145).⁸¹ Kanun koyucu hapsin nedenine ilişkin bir açıklama yapmadığı gibi hapsin yüz kızartıcı bir nedenle olup olmadığı yönünde bir ayrıma da gitmemiştir.

Öğretide hapsin tefrik sebebi olup olmayacağı tartışmalıdır. Malikî ve Hanbelî hukukçular, kocanın hapis cezası almasını tefrik sebebi sayarlar, fakat hapsin süresi konusunda çeşitli içtihadlar ileri sürülmüştür. Malikîler'e göre nafaka bırakılmış ve karının zinaya düşme tehlikesi yoksa kocanın ortalama bir insan ömrü kadar (yetmiş veya seksen yıl) beklenmesi icap eder. Ancak karının zinaya düşme tehlikesi varsa nafaka bırakılmış olsa bile karı, hapis cezasının infazının üzerinden bir yıl geçince tefrik talebinde bulunabilecektir. Buradaki bir yıllık sürenin aranması, esirin gâibe kıyas edilmesine⁸² ve af ihtimaline dayanmaktadır.

⁷⁹ Md. 127-9.

⁸⁰ Alâuddin Ebû'l-Hüseyn Ali b. Süleyman el-Merdâvî, *el-İnsaf*, thk. Muhammed Hamid el-Fikkî (y.y. 1956), 8: 358; Zeydan, *el-Mufasssal*, 8: 467; Ebû Zehre, *el-Abvâlu's-Şahsiyye*, 368.

⁸¹ Krş. Abdulhamîd, *el-Abvâlu's-Şahsiyye fî Şer'ati'l-İslâmiyye*, 308-9.

⁸² Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî ala Şerhi'l-kebir*, 2: 482; Zeydan, *el-Mufasssal*, 8: 466; Nihat Dalgın, *İslam hukukunda boşama yetkisi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2001), 188.

İbn Teymiyye ise esiri, mefkûda kıyas etmek suretiyle tefrik talebinde bulunabilmek için hapis cezasının infazının üzerinden dört yıl geçmesi gerektiğini belirtir.⁸³

Kanun koyucunun burada Mâlikî öğretiyi dikkate aldığı görülmektedir. Hapsi bir tefrik sebebi olarak ileri sürerken temelde nafaka sorumluluğu ve karı-koca hayatına dönük görevlerin ifa edilememesinden hareket etmektedir. Nitekim hapiste olan gâip sayılır, kocası bir yıl gâip olan karının da yukarıda ifade edildiği üzere tefrik hakkı söz konusudur.

Ayrıca kocanın işlediği suçun ahlakî redâet ve kötü karakter ürünü bir eylem olup küçük düşürücü nitelikte olabileceği dikkate alındığında kocanın bu davranışının tahliye sonrası birlikte yaşamayı da çekilmez hale getireceği gözden ırak tutulmamalıdır. Nitekim 1923 tarihli ahkâm-ı şahsiyye komisyonu bir süre zikretmese de komisyon tarafından tespit edilen 80. maddeye göre *[t]arafeyden biri muğayir-i âr ve haya ve mahall-i nâmus ve şeref bir cürm ile mahkûm olur ise taraf-ı diğêr hâkime müracaatla tefrik davası ikame edebilir.*⁸⁴

Yüz kızartıcı olmayan veya makul bir borç ya da haklı bir nedenle hapis cezası alınmış olabileceğinden bahisle 2 yıllık sürenin az olduğu bunun için karıya tefrik hakkı vermenin doğru olmayacağı ve bu sürenin en az mefkud örneğinde olduğu üzere dört yıla çıkarılması gerektiği şeklinde bir kanaat ileri sürülebilir.

Konun koyucu, “haklı bir neden”le hapis yatan insanların karılarının bu duruma sabredeceği ve tefrik talebinde bulunmayacağını ön görmüş olabileceği gibi; küçük düşürücü nitelikte suç işleyen birinin karısına tefrik hakkını dört yıl sonra vermenin onu ziyadesiyle mağdur edeceğini de varsaymış olabilir. Dolayısıyla burada erkeğin maslahatından ziyade karının zarar ve mağduriyetinin öncelendiğini söyleyebiliriz. Kaldı i tefrik talebi bir zorunluluk değil bir haktır ve kanun koyucu bu durumu (câze li zevcetihî en tatlube't-tefrik) şeklinde ifade etmiştir.

Hapis nedeniyle boşanmaların önüne geçmek ve aileyi bir arada tutmak, çocukların da varlığı dikkate alındığında önemli bir konudur.

⁸³ İbn Teymiyye, *el-Fetava'l-kübra*, (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1987), 5: 482.

⁸⁴ Ahmed Akgündüz, *İslam ve Osmanlı Hukuku Külliyyatı*, (İstanbul: Osmanlı Araştırmalar Vakfı, 2012), 2: 1761

Nafaka yanında cinsellik gibi başka gereksinimlerin varlığı düşüldüğünde ülkemizde de uygulamaya konulan pembe oda/mahrem görüşme hakkının hapis nedeniyle boşanmaların önünde çözüm olabileceği hatırdâ tutulmalıdır.⁸⁵

3.6. İlâ

Kanun koyucu ilâyı “kocanın karısıyla hiçbir zaman veya dört ay ya da daha fazla bir süre cinsel ilişkiye girmeyeceğine yemin etmesi” şeklinde tanımlamış⁸⁶ ve dört aylık sürenin sonunda kocanın yemininden dönmemesi halinde karısına tefrik talep ve dava hakkı tanımıştır. Hâkim, süre sonunda ve yargılama esnasında kocaya karısına dönüp evlilik yaşamına devam etmesi veya onu boşamasını emreder. Koca yeminine sadakatte ısrarcı olursa hâkim tefrike hükmedebilir (md. 146-7).

Meşruiyetini naslardan⁸⁷ alan ilâ uygulaması Hz. Peygamber tarafından da bir aylığına uygulanmıştır.⁸⁸ Dört aylık sürenin dolması halinde ayrılığın doğrudan gerçekleşip gerçekleşmeyeceği doktrinde tartışmalıdır. Hanefiler’e göre dört aylık sürenin dolmasıyla ayrılık doğrudan gerçekleşir ve bu bir bâin talâk sayılır.⁸⁹

Cumhura göre ise dört aylık sürenin dolmasına rağmen koca eşine dönmemiş ve karısının dönmesi yönünde talebi varsa koca mahkemeye celp edilir, hâkim tarafından ona eşine dönmesi veya onu boşaması yönünde iki teklif sunulur. Koca eşini boşarsa bu bir ric’î talâk olacaktır. Boşamaya yanaşmazsa hâkim aralarını tefrik edebilecekler.⁹⁰ Görünen o

⁸⁵ Bk. Ebû Hamide, Abdülhâfız Yusuf Ulyân, “Hükümlünün ‘Mahrem Görüşme’ Hakkı -İslam Hukuku ve Ürdün Kanunu Arasında Mukayeseli Bir İnceleme”, trc. Mustafa Hayta-Ömer Korkmaz, *Necmettin Erbakan Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi [Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]*, sayı: 37, (2014): 207-232.

⁸⁶ Benzer tanımlar için bk. Necmeddin Ebû Hafs Ömer b. Muhammed en-Nesefî, *Tilbetü't-talebe fî'l-istulâhâtî'l-fıkhiyye*, nşr. Hâlid Abdurrahman el-Ak, (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1995), 156; Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 43; Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye*, 2: 290.

⁸⁷ Bakara, 2/ 226-227.

⁸⁸ İbn Mâce, “Talâk” 28; Tirmizî, “Talâk ve Liân” 21.

⁸⁹ Serahsî, *el-Mebsut*, 7: 21; İbn Âbidîn, *Reddî'l-muhtâr*, 5: 65.

⁹⁰ Mâverdi, *el-İnsâf*, 10: 357; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 11: 30; 49; Buhûtî, *Keşşâfu'l-kemâ' an metni'l-İknâ'* 4: 319; İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, VI, 37; Ebû Abdullah Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *es-Seylül-cerrari'l-mütedaffik ala hadaiki'l-ezhar*, thk. Mahmûd İbrâhim Zayed, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 2: 426.

ki kanun koyucu “hâkim kocaya karısına dönüp evlilik yaşamına devam etmesi veya onu boşamasını emreder” demek suretiyle burada cumhurun yaklaşımını tercih etmiştir.⁹¹ Ancak hâkimin boşaması halinde bu, kanununun 105. maddesi gereği ric’î talâk değil fesih sayılacaktır.

3.7. Zihâr

Kanun koyucu, zihârı “kocanın karısını veya karısının bir uzvunu kendisiyle evlenmesi müebbet haram olan bir kadına veya onun bir uzvuna benzetmesi” şeklinde tanımlamış⁹² ve zihârın ilke olarak sarîh lafızlarla (ör. sen bana annemin sırtı gibisin) vaki olacağını belirtmiştir. Kişinin zihâra niyet etmesi veya zihâra delalet eden bir karînenin bulunması halinde kinevî lafızlarla (sen bana annem gibisin) da zihâr meydana gelebilecektir (md. 148-9).

İlgili kanunda yer verilmiş olması dikkate alındığında ülkemiz örfünde pek aşına olunmayan îlâ ve zihâr uygulamasının Araplar arasında hala varlığını koruduğu söylenebilir. Kocanın karısına “Sen bana artık anam gibisin!” demek suretiyle onu kendisine haram kılmış ve ayetin ifadesiyle çirkin ve asılsız bir söz söylemiş olmaktadır.⁹³ Bu ifadeden sonra kocanın önünde, “eşine dönmek veya onu boşamak” şeklinde iki seçenek bulunmaktadır. Eşine dönmek isterse bu durumda helali haram kılmanın bedeli ve cezası olarak karısıyla ilişkiye girmeden önce bir köle azat etmeli, bunu yapamıyorsa peş peşe iki ay oruç tutmalı, buna da güç yetiremiyorsa altmış fakiri doyurmalıdır.⁹⁴ Pişmanlık duymayıp eşine dönmek istemeyenler için ise ikinci yol karısını boşamaktır. Kanun koyucu hem kefarete ödememek hem de onu boşamamak suretiyle işi sürüncemede bırakanlar için dört ay azami süre sınırı koymuştur. Bu sürenin sonunda tercihte bulunmaktan kaçınırsa, hâkim tefrik kararı verecektir (md. 150).

⁹¹ Dalgın, *İslam Hukukunda Boşama Yetkisi*, 171.

⁹² Benzer tanımlar için bk. Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ İbn Fâris, *Mu‘cemu mekâyisi’l-lüğa*, thk. Abdusselam Muhammed Hârun, (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1979), 3: 471; Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd Cevherî, *es-Sihâh tâcu’l-lüğa ve sihâhu’l-‘Arabîyye*, thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr, (Beyrut: Dâru’l-İlm lî’l-Melâyîn, 1987), 2: 732.

⁹³ Mücâdele, 58/2.

⁹⁴ Mücâdele, 58/3-4; Serahsî, *el-Mebsût*, 6: 225; Semerkandî, *Tuhfetü’l-fukahâ*, 2: 214; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu’l-me‘âd*, 5: 300.

Zihârın sadece anne veya başka mahremler üzerinden gerçekleşip gerçekleşmeyeceği öğretide tartışmalıdır. Kanun koyucu, burada anne gibi diğer müebbet mahremler üzerinden gerçekleşeceğini düzenleyerek cumhurun kanaatini benimsemiştir.⁹⁵ Burada “herhangi bir uzvunu” demek suretiyle de Hanefiler’in yaklaşımı terk edilmiştir. Zira Hanefiler’e göre el, ayak, parmak, baş vs. kendisine bakılması haram olmayan uzuvlar üzerinden zihâr yapılmaz. Sırt, karın, uyluk, tenasül uzvu gibi bakılması yasak olan uzuvlar üzerinden yapılırsa zihâr vaki olur.⁹⁶

Zihârın ancak dört aylık azami süre devam edeceği, bu süre sonunda kocanın bir tercihte bulunması gerektiği şeklinde bir süre sınırlaması öğretide mevcut değildir. Kanun koyucunun bu süreyi îlâya kıyas etmek suretiyle belirlemiş olması muhtemeldir. Zira îlâ ve zihâr, her ikisi de cinsel ilişkiye mâni bir yemin olması ve bu engelin ancak kefaretle kalkması yönünden benzerlik taşımaktadır.

3.8. Liân

Karısının zina ettiğini veya doğan/doğacak çocuğun zina ürünü olduğunu iddia eden kocanın hâkim huzurunda bunu yeminle teyit etmesi, kadının da kocasının yalan söylediğine ve kendisinin masum olduğuna aynı tarzda yemin etmesi şeklinde tanımlanan⁹⁷ liân, kanun koyucu tarafından öğretiye uygun olarak bir tefrik sebebi sayılmıştır. Liân prosedürü, ayetten hareketle şöyle icrâ edilecektir. Suçlamada bulunan koca doğru söylediğine dair dört defa yemin edecek, beşincide ise, “Eğer yalan söylüyorsam Allah’ın laneti üzerime olsun!” diyecektir. Sonra sıra kadına gelecek o da kocasının yalan söyleyip iftira ettiğine dair dört defa yemin edecek ve

⁹⁵ Tahâvî, *Mubtasaru İhtilâfî'l-ulemâ*, 2: 484; Kurtubî, *el-Câmi'u li-ahkâm*, 17: 273; Ebû Abdullah Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Neylül-entâr şerhu Münteka'l-abbâr min ahâdîsi seyyidi'l-ehyâr*, nşr. İsmüddin es-Sabâbitî, (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1993), 6: 308.

⁹⁶ Zeynüddin b. İbrâhim İbn Nüceym, *el-Babru'r-râük şerhu Kenzî'd-dakâik*, (Dâru'l-Kütübî'l-İslâmî, ts). 4: 4.

⁹⁷ Nesefî, *Tilbetü't-talebe*, 158; Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye*, 2: 325; Zeydan, *el-Mıfassal*, 8: 320-321; Mehmet Âkif Aydın, "Liân", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (Ankara: TDV Yay. 2003), 27: 1723.

beşincide “Eğer kocam doğru söylüyorsa Allah’ın gazabına uğrayayım.” diyecektir (mad. 151).⁹⁸

Belirlenen prosedürü böylece yerine getiren koca, zina iftirası (kazf) suçunu işlemiş sayılmayacak ve bu cezadan kurtulmuş olacak; kadın ise zina isnadını dört yeminle reddetmek suretiyle zina eden kimse için öngörülmuş olan cezadan kurtulmuş olacaktır. Liân prosedürü ile gerçekleşen tefrik ile taraflar arasında müebbet ayrılığın gerçekleştiği, tarafların bir daha evlenemeyecekleri karara bağlanmıştır (mad. 24; 152). Kanun koyucu böylece liânı bâin talâk olarak niteleyen ve kocanın iddiasından ve iftirasından vazgeçmesi halinde karısına tekrar dönmeyi mümkün gören Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed’in⁹⁹ aksine bunu fesih kabul eden cumhurun yaklaşımını¹⁰⁰ tercih etmiştir.

3.9. İrtidat ve İhtida

Kanun koyucu, son olarak karı-koca arasındaki din farkının nikâha etkisini ve tefrik sebebi oluşturmasını düzenlemiştir. Buna göre duhul öncesi taraflardan birinin veya her ikisinin irtidat etmesi halinde ayrılık kendiliğinden gerçekleşecektir. Buna mukabil duhul sonrası taraflardan birinin veya her ikisinin irtidat etmesi halinde ise hâkim İslam’a dönmesi/leri için ihtarda bulunur, iddet müddeti sona ermiş ve irtidatta ısrar söz konusu ise hâkim, karı-koca arasını tefrik edecektir (md. 153-4).

⁹⁸ Nur, 24/6-9: Eşlerine zina suçlamasında bulunup da kendilerinden başka tanıkları olmayanların her birinin tanıklığı, dört kere, doğru söylediğine Allah’ı tanık göstermesi; beşinci olarak da, "eğer yalan söyleyenlerden ise Allah’ın lânetine uğramasını" söylemesidir. İftiraya uğrayan kadının dört kere, kocasının yalan söyleyenlerden olduğuna Allah’ı tanık göstermesi kendisini ceza görmekten kurtarır. Kadının beşinci tanıklık ifadesi, "eğer kocası doğru söyleyenlerden ise kendisinin Allah’ın gazabına uğramayı dilemesi" olacaktır.

⁹⁹ Bk. Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Şerhu müşkili’l-âsâr*, thk. Şu‘ayb el-Arnaût, (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1994), 13: 307-308; Alaeddîn Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî, *Tuhfetü’l-fukahâ*, (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1984), 2: 222; Merginânî, *el-Hidâye*, 2: 127; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2: 200.

¹⁰⁰ Kurtubî, *el-Câmi’ li-abkâmi’l-Kur’ân*, 6: 489; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 11: 147; Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, 3: 498.

Kanun koyucu, Hanefilerin aksine hem duhul öncesi ve sonrası ayrımına gitmiş hem de ayrılığın derhal değil cumhurun kanaati doğrultusunda ancak iddet bitince vâki olacağını karara bağlamıştır.¹⁰¹

Diğer taraftan duhul öncesi veya sonrası gayr-i müslim bir koca ile evli olan kadın ihtida etse, kadının iddeti bitene kadar hâkim kocaya İslam'a girmesi hususunda ihtarda bulunacaktır. Süre sonunda kocanın ihtidası mümkün olmamışsa hâkim tarafları tefrik edecektir.

Kanun koyucunun burada mezheplerin yaklaşımını benimsediği ve kodifiye ettiği görülmektedir.¹⁰² Şu kadar var ki Ebû Hanîfe, dâru'l-harpten dâru'l-İslama hicret eden kadının hamile olması hariç iddet beklemeyeceği, haliyle önceki evliliğinin son bulacağı şeklinde bir kanaate sahiptir.¹⁰³

Buna mukabil karı-koca beraber Müslüman olmuş veya koca Müslüman olmuş karısı ehl-i kitap olmaya devam etmişse aralarında da nikâha engel teşkil başka sebepler yoksa nikâhları hukuken geçerli olmaya devam edecektir (md. 155).

SONUÇ

Katar Anayasası'nda yasama çalışmalarında ana kaynağın "İslam şeriatı" olduğu belirtilmiş ve gerek Medeni Kanun gerekse de Aile Kanunu, bu kaynak dikkate alınarak hazırlanmıştır. Ayrıca Medeni Kanun'da ilgili meseleye uygulanacak bir kanun maddesi bulunmaması halinde hâkimin sırasıyla İslam şeriatını, Katar toplumunun örfünü ve adalet kaidesini dikkate alacağı açıkça ifade edilmiştir. Keza Aile kanunu'nda meseleye tatbik edilecek bir madde yoksa hâkimin göre amel edeceği belirtilmiştir. Ancak kanun koyucu, esnek davranmış ve gerekçeli kararında sebeplerini açıklamak şartıyla hâkimin râcih olmayan başka bir görüşü de benimseyebileceğine izin vermiştir. Hanbelî mezhebi içinde râcih veya mercûh bir görüşe muttali olunamaması durumunda kanun koyucu,

¹⁰¹ Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas eş-Şafî, *Kitâbü'l-Üm*, (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1990), 6: 84; Ebü'l-Meâlî Rüküddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf Cüveynî, *Nihayetü'l-matlab fi dirayeti'l-mezheb*, thk. Abdülazim Mahmud ed-Dib, (Beyrut: Darü'l-Minhac, 2007), 12: 371 vd; Fatih Orhan, *Fıkıh ve Özgürlükler Bağlamında İrtidat*, (Ankara: Gece Kitaplığı, 2018), 216-221; Ömer Korkmaz, *Osmanlı Aile Hukuku (18. yy. Örneği)*, (Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2018), 142 vd.

¹⁰² Şafî, *Kitâbü'l-Üm*, 6: 122; İbn Abdilber, *et-Tembîd*, 12: 23 vd; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10: 6.

¹⁰³ Serahsî, *el-Mebsut*, 5: 56.

hâkime tercih yetkisi tanımış ve diğer dört mezhepten istifadenin yolunu açmıştır. Bu da mümkün olmazsa hâkim, genel fikhî kâideleri tatbik edebilecektir.

Anayasa ve kanunlarda geçen ve hâkimi bağlayan yöntem ve ilkeler, dikkate alındığında denilebilir ki Katar Aile Kanunu, batılı kanunlardan iktibas yoluyla değil İslam şeriatından ve hukukundan hareketle tedvin edilmiştir. Meseleye uygulanacak bir kanun maddesinin bulunmaması halinde Hanbelî mezhebindeki râcih kavle göre amel edilmesini öngören kanun koyucu, böylece Körfez ülkelerindeki nüfusun çoğunluğunun bu mezhebe tabi olduğu gerçeğini dikkate almıştır.

Kanunda Hanbelî mezhebi esas alınmış olsa da bazı durumlarda (üç talâk, hayız halinde talâk, bir şarta talik olunan talâk, mükreh ve sarhoşun talâkı) dört mezhebin de dışına çıkılarak İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in görüşleri benimsenmiştir.

Kanunun birçok maddesinde ailenin saygınlığı ve evlilik kurumunun muhafazası öncelenmiş hatta kadınların konumu daha fazla gözetilmiştir. Söz gelimi koca muhâleaya razı ancak bedel üzerinde bir anlaşmazlık söz konusu ise hâkim tarafından uygun bir bedel takdir edilmek suretiyle koca muhâleaya zorlanmaktadır. İslam hukukuna uygun olarak süresiz nafakaya izin verilmemiş, boşanmış kadının maddî imkânı yoksa veya nafakasını temin etmekle yükümlü başka bir kimsesi yoksa bu sorumluluk babaya verilmiş ancak her boşanmış kadına takdir edilen mut'a nafakasının süresi -36 aya kadar çıkarılmak suretiyle- hiçbir Arap ülkesinde olmadığı kadar uzun tutulmuştur. Kanun koyucu, isabetli olarak karının çocuklarla ilgili hidâne, nafaka gibi herhangi bir haktan feragat etmesi üzerine yapılacak muhâleayı reddetmiştir. Boşanma sürecinde gerek vekâlet kurumuna izin verilmiş olması gerekse de hâkime veya hakemlere tevdi edilen tarafların arasını ıslah etme görevi, yine kadın ve ailenin mahremiyetiyle yakından ilgilidir.

Bir konuda mezheplerin veya tarihe mal olmuş şahsiyetlerin görüşlerinden çağın ihtiyaç ve gereklerine, maslahata uygun olanları seçerek iktibas etmek ve telif yapmak suretiyle kanun tedvin etmek, meşruiyeti tartışılan bir husus olmakla beraber Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi ile başlayan bu yöntem ve süreç hala devam etmektedir.

KAYNAKÇA

- Abdulhamîd, Muhammed Muhyiddin. *el-Abvâlu's-Şabsiyye fî's-Şer'ati'l-İslâmiyye*. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1984.
- Acar, H. İbrahim. *İslâm Hukukunda Evliliğin Sona Ermesi*. Erzurum: EKEV Yayınları, 2000.
- Adevî, Mustafa. *Abkâmu't-talâk fî şer'ati'l-İslâmiyye*. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1988.
- Akgündüz, Ahmed. *İslam ve Osmanlı Hukuku Külliyatı*. İstanbul: Osmanlı Araştırmalar Vakfı, 2012.
- Atar, Fahrettin. "Muhâlea". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 30: 399-402. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Avcı, Mustafa. *Türk Hukuk Tarihi*. Konya: Mimoza Yayınları 2015.
- Aydın, M. Akif. *Osmanlı Aile Hukuku*. İstanbul: Klasik Yay., 2017.
- Aydın, M. Âkif. "Liân", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 27: 1723. Ankara: TDV Yay., 2003.
- Aydın, M. Âkif. "Türk Hukukunun Laikleşme Sürecinde Lozan'ın Oynadığı Rol". *İslâmî Araştırmalar*, 8/3-4, (1995), 166-172.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuk-ı İslamiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, 1992.
- Buhûtî, Mansûr b. Yunus. *Keşşâfu'l-kınâ' 'an metni'l-İknâ'*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî. *Abkâmu'l-Kur'ân*. thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî. Beyrut: Dâru İhyâ't-türâsi'l-'Arabî-Müessesetü't-Târîhi'l-'Arabî, 1992.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî. *Şerhu Muhtasari't-Tabâvî*. thk. İsmetullâh İnâyetullâh Muhammed ve dğr. Beyrut-Medine: Dâru Beşâiri'l-İslâmiyye-Dâru's-Sirâc, 2010.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *es-Sıbâh tâcu'l-luga ve sıbâhu'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ali Şerîf. *et-Ta'rîfât*. thk. Âdil Enver Hızır. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2007.

- Cüveynî, Ebu'l-Me'âlî Abdülmelik b. Abdullah. *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*. thk. Abdulazîm Mahmud ed-Dîb. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2007.
- Çınar, Fatih vd. “Öfkeli Şahsın Boşaması ile İlgili Rivayetin İslam Hukuku Bağlamında Değerlendirilmesi”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, XXIX, (2017), 243-260.
- Dalgın, Nihat. *İslam Hukukunda Boşama Yetkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2001.
- Desûkî, Muhammed b. Ahmed b. Arafe. *Hâşiyetü'd-Desûkî ala şerhi'l-kebîr, Dârü'l-Fikr*. (t.y.),
- Ebû Hamide, Abdülhâfız Yusuf Ulyân. “Hükümlünün ‘Mahrem Görüşme’ Hakkı -İslam Hukuku ve Ürdün Kanunu Arasında Mukayeseli Bir İnceleme”, trc. Mustafa Hayta-Ömer Korkmaz, *Necmettin Erbakan Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi [Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]*, 37, (2014), 207-232.
- Ebû Zehre, Muhammed. *el-Abvâli's-şahsiyye*. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabi, 1957.
- Esen, Bilal, “İslam Muhâkeme Hukukunda Yaygın Duyuma Dayalı Şahitliğin (eş-Şehâde bi't-Tesâmu) Kabulü”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, XV/2, (2015), 257-281.
- Gayretli, Mehmet. *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kanunlaştırma Çalışmaları*. İstanbul: Nizamiye Akademi, 2015.
- Hallâf, Abdulvehhâb. *Ahkâmü'l-abvâli's-şahsiyye fî's-şer'i'ati'l-İslâmiyye*. Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1990.
- Hassenein, Ahmed Samir. “İslam Ceza Hukuku'nun Katar Ceza Kanunu Üzerindeki Etkisi = The Impact of Islamic Criminal Law on the Qatari Penal Code = Eseru Ahkami's-Şeriatî'l-İslamiyye ala Kanuni'l-Ukubati'l-Katar”. çev. Soner Duman, *İslam Ceza Hukuku = Islamic Criminal Law = El-Kânûnü'l-Cinâiyyü'l-İslâmî*, ed. Abdurrahman Eren vd., (İstanbul: Lale Yayıncılık 2017), II/50-77.
- Hayta, Mustafa. “İslam Boşanma Hukukunda Müt'atü't-Talâk”. *INOCTE 2016 International New Tendencies Congress in Ottoman Researches*, 405-424, Sarajevo, October 7 – 9, 2016.

- Heyet. *el-Fetava'l-Hindiyye*. thk. Abdullatif Hasan Abdurrahman, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah. *el-İstizkâr*. nşr. Sâlim Muhammed Atâ-Muhammed Ali Mu'avvaz, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah. *Kitâbü'l-Kâfî fî fıkhi ebli'l-Medîne*. nşr. Muhammed el-Morîtânî, Riyad: Mektebetü'r-Riyâzi'l-Hadîsiyye, 1978.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin. *Reddü'l-mubtâr alâ'd-Dürri'l-mubtâr*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Mu'avvid, Beyrut: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- İbn Cüzey, Ebü'l-Kasım Muhammed b. Ahmed. *el-Kavaninu'l-Fıkhiyye*. thk. Abdullah el-Menşavi, Kahire: Daru'l-Hadis, 2005.
- İbn Fâris, Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ. *Mu'cemu mekâyisi'l-lüga*. thk. Abdusselam Muhammed Hârûn, Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1979.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. *el-Muhallâ bi'l-âsar*. thk. Abdulğaffâr Süleyman el-Bendârî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed. *es-Savâ'ıku'l-mürsele 'ale'l-Celmiyye ve'l-Mu'attıla*. nşr. Ali b. Muhammed ed-Dahîlullah. Riyad: Dâru'l-Âsime, 1988.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed. *İ'lâmü'l-muvakkîn an rabbi'l-alemin*. Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzi, 1423.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed. *İğâsetü'l-lehfân fî hükmi talâki'l-gadbân*. nşr. Muhammed Afîfî, Beyrut-Riyad: el-Mektebetü'l-İslâmî -Mektebetü Ferkad el-Hânî, 1986.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed. *Zadu'l-meâd fî hedyi hayri'l-ibâd*. thk. Şuayb el-Arnâvud, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1994.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed. *el-Muğnî*. thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin Türkî-Adulfettâh Muhammed el-Hulû. Riyad: Dâru alemlî'l-Kütüb, ts.

- İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrâhim. *el-Babru'r-râik şerbu Kenzi'd-dakâik*. 2. bs. Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, ts.
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed b. Ahmed. *el-Beyân ve't-tabsîl*. thk. Muhammed Hacî ve dğr. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdulhalîm. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım en-Necdî. Medine: Mecma'u'l-Meliki Fehd, 2004.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdulhalîm. *el-Fetava'l-kübra*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah. *Abkâmu'l-Kur'an*. thk. Muhammad İbrâhim el-Hifnevî-İsmâil Muhammed Şendîdî. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2011.
- İnce, Serhat. *Katar ve Türkiye'nin Ekonomik İlişkileri 1981-2010 Arası*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Karaman, Hayreddin. *Mukayeseli İslam Hukuku*. İstanbul: İz yayıncılık, 2014.
- Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed. *Bedaiü's-sanai' fî tertibi's-şerai'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Kelvezânî, Ebü'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed. *el-Hidâye alâ mezhebi'l-İmâm Ebî Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel*. thk. Abdüllatîf Hamîm-Mâhir Yâsîn el-Fahl. Kuveyt: Müessesetü Garâs, 2004.
- Korkmaz, Ömer. *Osmanlı Aile Hukuku (18. yy. Örneği)*. Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2018.
- Kurşun, Zekeriya. "Katar", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 25: 29-31. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Ahmed el-Berdunî-İbrahim Etfîş. Kahire: Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye, 1964.
- Mâverdî, Ali b. Muhammed b. Habîb. *el-Hâvi'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Mu'avvid-Âdil Ahmed Abdulmevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.

- Merdâvî, Alâuddin Ebü'l-Hüseyn Ali b. Süleyman. *el-İnsaf*. thk. Muhammed Hamid el-Fıkkî, y.y. 1956.
- Mergînânî, Ebü'l-Hasan Burhâneddin Ali. *el-Hidâye şerbu Bidâyeti'l-mübtedî*. thk. Ahmed Mahmud eş-Şehâde. Dımaşk: Dâru'l-Farfûr, 2006.
- Mevsîlî, Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li-ta'îlî'l-Muhtâr*. İstanbul: Çağrı Yay., 1996.
- Nesefî, Necmeddin Ebû Hafs Ömer b. Muhammed. *Tilbetü't-talebe fî'l-ıstulâbâtî'l-fıkahîyye*. nşr. Hâlid Abdurrahman el-Ak. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1995.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ. *el-Mecmu' şerbu'l-Mübezzeb li's-Şîrâzî*. thk. Muhammed Necib el-Mutîi, Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, ts.
- Orhan, Fatih. *Fıkah ve Özgürlükler Bağlamında İrtidat*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2018.
- Sahnûn, Abdusselâm b. Saîd b. Habîb. *el-Müdevenetü'l-kübrâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- San'anî, Muhammed b. İsmail Emir. *İcabetü's-sa'il şerbu Bugyeti'l-amil*. thk. Hüseyin b. Ahmed es-Seyyâğî-Hasan Muhammed Makbûlî el-Ehdel. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb. *Miftâhu'l-ulûm: Belâgat*. trc. Zekeriya Çelik, İstanbul: Litera, 2017.
- Semerkandî, Alaeddîn Muhammed b. Ahmed. *Tuhfetü'l-fukahâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984.
- Şafîi, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas. *Kitâbü'l-Üm*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1990.
- Şâkir, Muhammed. *Nizâmu't-talâk fî'l-İslâm*. Mektebetü's-Sünne, y.y. ts.
- Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali. *Neylü'l-evtâr şerbu Münteka'l-abbâr min abâdîsi seyyidi'l-ehyâr*. nşr. İsmâüddin es-Sabâbî, Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1993.
- Şeybânî, Muhammed b. el-Hasan. *el-Asl*, thk. Muhammed Boynukalın, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.

- Şîrâzî, Ebû İshak İbrâhîm b. Ali. *el-Mübezzeb fî fıkhi'l-İmâmi's-Şâfîi*. nşr. Zekerîyya Umeyrat. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.
- Şîrâzî, Ebû İshak İbrâhîm b. Ali. *et-Tenbîh fî fıkhi'l-İmâmi's-Şâfîi*. thk. Ali Mu'avvaz-Âdil Abdulmevcûd, Beyrut: Dâru'l-Erkam, 1997.
- Şîrbînî, Şemsuddîn Muhammed b. el-Hatîb. *Muğni'l-Muhtâc*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1997.
- Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed. *Muhtasarü İbtîlâfî'l-'ulemâ*. thk. Abdullah Nezîr Ahmed, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1995.
- Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu müşkili'l-âsâr*. thk. Şu'ayb el-Arnaût, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994.
- Turan, M. Fatih. "Hanefilerin Kinâyeli Sözlerle Yapılan Boşamaları Bâin Talâk Sayması Üzerine Bir Analiz", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*. 27(2016), 421-442.
- Yaşar, Mehmet Aziz "Şâfî Hukuk Düşüncesinde Annenin Süt Emzirme Yükümlülüğü ve Sütannelik Uygulaması", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19/9 (Ocak 2018), 169-200.
- Zeydan, Abdülkerim. *el-Mufasssal fî ahkâmi'l-mer'e ve'l-beytü'l-müslim fî's-şer'i'ati'l-İslâmiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- Zeyla'î, Ebû Muhammed Osman b. Ali. *Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dakâik*. Bulak: Matba'atü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1313-1315.
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Fıkhi'l-İslâmî ve edilletuhu*. Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, 1985/1405.

DEUİFD LI / 2020, ss. 175-190.

SÜNNÎ-Şİİ TEFSİR GELENEĞİNDE HZ. PEYGAMBER'İN ÜMMİLİĞİ ÜZERİNE

Sabuhi SHAHAVATOV*

ÖZ

Hız. Peygamber'in Kur'an'da "ümmî peygamber" olarak nitelendirilmesi tefsir geleneğinde farklı şekillerde tefsir edilmiş, bu çerçevede Kur'an'da diğer bağlamlarda kullanılan "ümmî" kavramı da değişik yorumlara konu olmuştur. Bu yazı söz konusu kavramın Şii tefsir edebiyatı içerisinde nasıl anlaşılması olduğunu izlemenin yanı sıra bu geleneğin Sünnî gelenekten ayrıştığı noktalara dikkatli bir şekilde işaret edebilmek için bazı değerlendirmeler yapmayı hedeflemektedir. Ümmî kavramının genel portresini çizmenin de bu bağlamda yerinde olacağı açıktır. Şia'nın "ümmî" kavramı üzerinden giriştiği tartışmalar bu kavramın etimolojik ve terminolojik çerçevede ima ettiği/ilişkili olduğu anlam alanı (semantik küme) ile doğal olarak irtibatlıdır. Ayrıca bu kavrama yüklenen anlamın Şii literatürde nasıl bir değişim geçirdiğini ortaya koymak için sadece tefsir külliyatı ile yetinmeyip farklı alanlarda telif edilen (özellikle de kelim ve fıkıh alanında) eserlere de başvurmak gerekecektir. Aynı durum diğer teolojik ya da fikhî mezhepler/eğilimler için de söz konusu olmakla beraber, bu yazı ilgili konuyu sadece Şia çerçevesinde betimlemeyi hedeflemektedir. Bu bağlamda bu yazı, daha kapsamlı çalışmalar için bir tür giriş/başlangıç noktası oluşturmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Şia, Ümmî, Mekkelî, Vahiy.

THE ISSUE OF THE ILLITERACY OF PROPHET IN THE SUNNI-SHIITE TAFSIR TRADITION

ABSTRACT

The mention of the Prophet Muhammad as "ummî/illiterate" in the Qur'an has been interpreted in different ways in the Islamic exegetical tradition. In the same framework, some words and concepts derived from the same root and used in other contexts in the Qur'an were interpreted in different ways. In this study, I will examine how the concept in question is handled in the Shiite exegetical tradition, compare their views with those of Sunni colleagues, and also address contemporary studies on the subject. In this context, it is clear that it would be

* Dr., e-mail: sabuhi1985@gmail.com, ORCID ID : <https://orcid.org/0000-0002-9739-7096>.

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 15/03/2020

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 24/04/2020

appropriate to draw the general portrait of the concept of “illiteracy.” The discussions of Shia on the concept of “ummi” are naturally related to the meaning field (semantic cluster) that this concept implies/relates within the etymological and terminological framework. Besides, to reveal how the meaning attributed to this concept has changed in the Shiite literature over the centuries, it is necessary to apply to the works belonging to other fields, especially fiqh and theology in addition to tafsir literature/works. Although this is valid for the other theological or fiqh sects, this article aims to describe the issue within the framework of Shia. In this context, it aims to become a kind of entry/starting point for the more extensive studies.

Keywords: Tafsir/Exegesis, Shia, Ummī/Illiterate, Meccan, Revelation.

Giriş

Kur’an’ın Hz. Peygamber’i “ümmî” olarak niteleyen ifadesi (*ennebiyyü'l-ümmiyyü*) ve bu kökten türeyen benzer bazı ifadeler tefsir literatüründe farklı yorumlara kapı açmıştır. Bu yorumların en azından bir kısmı metnin (Kur’an’ın) konuyla ilgili olarak atıf yaptığı kelime ve kavramların dilbilimsel analizi ile sınırlı olmayıp daha derin yapı ve bağlantıları da ima etmektedir. Bu yazı söz konusu yorum ve bağlantıların özellikle Şii tefsir geleneğindeki izini sürmeyi amaçlamaktadır. Bunu yapabilmek için, diğer deyişle Şii tefsir geleneğinde ilgili kavramsal çerçevenin yorumu konusunda nasıl bir yol izlendiğini değerlendirmek için, öncelikle “ümmî” kelimesinin kavramsal ve teorik çerçevesinin çizilmesi gerekmektedir. Çünkü teorik ve kavramsal çerçevenin çizilmesi salt belirli bir düşünce yapısının ortak görüşlerini anlamak için değil, aynı zamanda bu düşünce yapısı içerisindeki temel doktrinleri/inanç esaslarını anlamak ve sağlıklı değerlendirmeler yapmak için de önemlidir. Diğer bir ifadeyle, Şia’nın “ümmî” kavramı üzerinden giriştiği tartışmalar bu kavramın etimolojik ve terminolojik çerçevede ima ettiği/ilişkili olduğu anlam alanı (semantik küme) ile doğal olarak irtibatlıdır. Aynı durum diğer teolojik ya da fikhî mezhepler/eğilimler için de söz konusu olmakla beraber, bu yazı ilgili konuyu sadece Şia çerçevesinde betimlemeyi hedeflemektedir.

1. İştikâk ve Istılah Açısından “Ümmî” Kavramı

“Okuma yazma bilmeyen, tahsil görmemiş; az konuşan, konuşurken hata yapan kimse”¹ vb. şeklinde izah edilen ümmî kelimesinin etimolojisi ile ilgili olarak üç farklı ihtimalden söz edilmektedir. Birincisine göre bu kelime “kastetmek” anlamındaki “emm” kökünden türemiştir. Ezherî'nin (öl. 370/980) kaydına göre elif ve mîm harflerinden türeyen, aslı elif ve mim maddelerinden teşekkül eden bütün kelimelerde *kat etmek, yönelmek* anlamı bulunmaktadır.² İbn Fâris (öl. 395/1004) elif ve mîm maddelerinin oluşturduğu kökün dört ana anlam grubuna işaret ettiğini; bunların *asıl, merci, cemaat* ve *din* olduğunu, bunun ardından aynı maddelerden ikincil olarak boy-bos (endam/el-kâme), vakit (el-hîyn) ve yönelme (el-kasd) anlamlarına geldiğini kaydeder.³ İkincisine göre bu kelime “anne” anlamına gelen “ümm” kökünden türemiştir. Bu durumda kelime, “annesinden doğduğu gibi, tabiatı bozulmamış, sonradan okuma yazma öğrenmemiş” anlamına gelmektedir.⁴ Üçüncü görüşe göre “topluluk, millet” gibi anlamları kendi muhtevasında barındıran “ümme” kelimesinden türemiştir.⁵ Bu durumda “ümmî”, bağlı bulunduğu topluluğa mensup, onların özelliklerini taşıyan, bilgi ve becerilerini bu çerçevede kazanmış kimse anlamına gelir. Zeccâc (öl. 311/923) kelimenin “Arap milletinin özelliklerini taşıyan kimse” anlamına geldiğini kaydeder.⁶ Dilcilere göre kelimenin bu anlamının gerisinde nüzul dönemi Arap toplumunun genelde okuma yazma bilmeyenlerden teşekkül etmiş olması yer alır.

¹ Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, “Umm”, *Tebzîbu'l-luğa*, thk. İbrahim el-Ebyarî, 17 cilt (Kâhire: ed-Daru'l-Mısriyye, 1384/1964), 15: 636-637; Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mukerrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzur, “Umm”, *Lisânu'l-'arab*, thk. Muhammed Abdulvehhab, 18 cilt (Beyrut: Daru'l-ihyai't-turâsi'l-arabî, 1417/1997), 1: 214-221

² Ezherî, “Ümm”, 15: 635

³ Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Faris b. Zekeriyâ, “Umm” *Mu'cemu Mekâyisü'l-luğa*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, 6 cilt (Beyrût, ts.), 1: 21.

⁴ Ezherî, “Umm”, 15: 635-637

⁵ Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Rağib el-İsfahanî, “Umm”, *Müfredat fî Ğaribi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Halil, (Beyrût, 1426/2005), 33.

⁶ Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an ve i'râbuhu*, thk. 'Abdulcelil 'Abduh Şelebî (Beyrût: 'Âlemu'l-Kutub, 1408/1988), 1: 159.

Ümmî kelimesi bir kavram olarak Kur'an'da el-A'raf 7/157-158. âyetlerinde tekil ve Hz. Peygamber'in sıfatı olarak, el-Bakara 2/78. âyetinde "Yahudiler" anlamında, Âl-i İmrân 3/20, el-Cum'a 62/2 âyetlerinde ise "Araplar" anlamında kullanılır. Hadislerde "yazı yazmayı bilmeyen, tahsil görmemiş kimse"⁷ anlamında geçer. Bunlardan birinde Hz. Peygamber, "Biz ümmî bir topluluğuz, yazı yazmayız ve hesap yapmayız." demiştir.⁸

2. Sünnî Müfessirlere Göre Ümmî Kavramının Yorumu

Sünnî müfessirler Hz. Peygamber'in okuma yazma bilmediği konusunda neredeyse hemfikirdirler. Bu yüzden en-nebiyyü'l-ümmî ifadesini ağırlıklı olarak "okuma-yazma bilmeyen peygamber" şeklinde anlamışlardır. el-A'raf 7/157-158'de "ümmî peygamber" (*en-nebiyyü'l-ümmî*) ifadeleri ağırlıklı olarak benimsenen ilk yorum çerçevesinde tefsir edilmiştir. Ebu Ubeyde (öl. 210/825) el-A'raf 7/157-158'deki "ümmî peygamber" ifadesini "okuma-yazma bilmeyen peygamber" şeklinde izah ederken⁹ Mâturîdî bu yorumu el-Ankebût 29/48 ayeti ile destekler. Ona göre bu son ayetteki "*Sen bundan önce ne kitap okurdun ne de elinle yazardın.*" ifadesi Hz. Peygamber'in okuma-yazma bilmediğini gösterir.¹⁰ Fahreddin er-Râzî (öl. 604/1207) Zeccâc'a referansla, Hz. Peygamber'in okuma-yazma bilmemesinin bir mucize olduğunu söyler.¹¹ Aynı görüşü savunan Taberî (öl. 310/922) ümmî kelimesinin Ehl-i kitap olmayanlar anlamına geldiğini ifade eden bir İbn Abbas rivayeti nakletmekte ve bu rivayette verilen anlamın Arap dilindeki yaygın kullanıma tekabül etmediğini savunmaktadır. Ona göre kelimenin kökünde yer alan "ümm" kelimesi "ana" manasına gelir ve kadınlar erkeklere oranla daha az okur-yazar

⁷ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail Buhârî, *Camîu's-sabih*, thk. Takıyyüddin en-Nedvî (Beyrût. Daru'l-Beşairi'l-İslamiyye, 1432/2011), *Savm*, 13; Ebu'l-Hüseyin el-Kuşeyri en-Nisaburi Müslim b. el-Haccac Muslim, *Sabih-i Muslim*, (Vaduz, Thesaurus Islamicus Foundation, 1421/2000), *Savm*, 15.

⁸ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1981), 11: 98.

⁹ Ma'mer b. el-Müsennâ Ebu Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, thk. Fuad Sezgin, (Kâhire, ts), 1: 90.

¹⁰ Mâturîdî, *Te'vilât*, 6: 80.

¹¹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 15: 25-26.

oldukları için okuma-yazma bilmeyen kimseye “anasından doğduğu gibi” anlamında “ümmî” denildiğini zikreder.¹²

Ancak doğrudan Hz. Peygamber'in ümmiliği ile ilgili olmasa da, ümmî (ya da ümm) kökünden türeyen farklı formlardaki kelimelerin Kur'an'da çeşitli bağlamlarda geçtiği de malumdur ve bu gibi durumlarda sünnî müfessirlerin yorumları çeşitlenebilmektedir. Kelimenin “okuma-yazma bilmeyen kimse” anlamındaki ana yorumu dışında, yukarıda zikrettiğimiz ayetler bağlamında bazen -ilk dönem müfessirlerinden itibaren gelişen tefsir literatürü içerisinde- değişik türden yorumlara da rastlamak mümkündür. Nitekim Taberî Âl-i İmran 3/75 âyetinde yer alan “ümmî” kelimesinin “müşrik Araplar” manasına geldiğini söylemektedir¹³ ki böylelikle el-Bakara 2/78'de İbn Abbâs'a atfettiği rivayete karşı çıkan müfessir bu ayette yaptığı yorum ile bir bakıma kendisiyle çelişiyor görünmektedir.¹⁴ Bu noktada soru, ümmî kelimesinin bu iki anlamı arasındaki söz konusu nüansın nereden kaynaklanıyor olduğudur. Âl-i İmran 3/75 âyetinde bu kelimeye “okuma-yazma bilmeyen kimse” anlamı vermek neredeyse imkânsız görünmektedir. Dolayısıyla bu farkın, bu âyetin yorumu çerçevesinde ortaya çıktığını düşünmek mümkündür. Mâturîdî (öl. 333/944) el-Bakara 2/78'de geçen “*ümmiyyûn*” ifadesinin yazmayı ya da yazılmış bir metni okumayı bilmeyen kimse anlamına geldiğini ve ayette bu kelime ile “Yahudiler içinde kitabı okuyamayanlar”ın kast edildiğini zikrederken,¹⁵ Âl-i İmrân 3/75'de geçen “*ümmiyyûn*” ifadesini Yahudilerin kullandıklarını ve Arapların kutsal kitap sahibi olmayışlarını kast ettiklerini, fakat Müslümanları kast etmelerinin de mümkün olduğunu zikreder.¹⁶ el-Cum'a 62/2 âyetinin tefsirinde ise o,

¹² Muhammed İbn Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli'l-Kur'ân*, thk. A. Turkî (Kâhire, 2001), 2: 152-154

¹³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 5: 510-513

¹⁴ *Tenvîru'l-mikbâs*'ta el-Bakara 2/78 âyetindeki ümmî kelimesini “okuma-yazması iyi olmayan kimse” anlamına geldiği ifade edilir. Oysa söz konusu eserde Âl-i İmran 3/20 ve el-Cum'a 62/2 âyetinde yer alan “ümmî” kelimesi “Araplar” şeklinde tefsir edilmiş, el-A'raf 7/157'deki “ümmî peygamber” kelimesindeki “ümmî” nitelemesi konusunda ise hiçbir rivayet veya yorum mevcut değildir. bkz: Muhammed b. Ya'kûb Fîrûzâbâdî, *Tenvîru'l-mikbâs min tefsiri İbn Abbâs*, (Beyrut, 1992), 14, 58, 65, 181, 595.

¹⁵ Ebu Mansur Muhammed b. Mahmud el-Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu-Bekir Topaloğlu ve diğ. (İstanbul, 2005-2011), 1: 164.

¹⁶ Mâturîdî, *Te'vîlât*, 2: 342-343.

ümmî kelimesinin okuma-yazma bilmeyen manasında kullanıldığını ve Hz. Peygamber'in ümmiliğinin onun peygamberliğine delil olduğunu zikretmiştir.¹⁷ Dolayısıyla onun Âl-i İmrân 3/20 âyetinde söylediği “ehl-i kitaptan maksat Yahudi ve Hıristiyanlar, ümmîlerden maksat ise Araplardır” yorumu ile çelişki içinde olduğunu söylemek mümkündür.¹⁸ Zemahşerî (öl. 538/1143) ise, el-Bakara 2/78 âyetinde geçen ümmî kelimesinin “yazmayı çok iyi bilmeyen, bu yüzden de Tevrat'ı inceleme ve onda yer alan bilgileri tahkik etme imkânına sahip olmayanlar” anlamına geldiğini ifade ederken, Âl-i İmrân 3/20 âyetinde aynı kelimenin “kitapları olmayan müşrik Araplar” anlamına geldiğini zikretmiştir.¹⁹ Fahreddin er-Râzî (öl. 604/1207) el-Bakara 2/78 âyetini yorumlarken, “ümmî” lafzının manası hakkında iki farklı görüş bulunduğunu söylemektedir. Bu görüşlerden birincisine göre ümmî ifadesinin anlamı “hiçbir semavî kitaba ve resule inanmayan”dır. İkinci görüşe göre ise kelime “okuma-yazma bilmeyen kimse” manasına gelir. Râzî'ye göre ayette Yahudiler kast edildiği için, *ümmiyyun* ifadesinin “okuma-yazma bilmeyenler” anlamına gelmesi daha muhtemeldir, çünkü Yahudilerin “Ehl-i kitap olmayanlar” diye nitelendirilmesi çelişkili olacaktır.²⁰ Ayrıca müfessir, Mekke'nin Ümmü'l-Kurâ olması ve kelimenin de Mekkeli anlamına geldiği görüşünü de zikretmiştir.²¹

Yukarıda zikri geçen ayetler ve onlara ilişkin müfessirlerin görüşlerinden yola çıkarak *ümmî* kavramının Sünnî tefsir literatüründe ağırlıklı olarak “okuma-yazma bilmeyen kimse” anlamında yorumlanmış olduğunu görmek mümkündür. Özellikle Mâturîdî ve Râzî gibi müfessirlerin kavramı bu biçimde yorumladığı göz önüne alındığında, ümmilik ile kast edilen şeyin “okuma-yazma bilmemek” olduğu açıktır. Batılı düşünörlere göre ise söz konusu kelimeyi bu anlama hamleden Müslöman ilim adamlarının amaçları “İslam vahyinin otantikliği” düşöncesini temellendirmektir. Onların bu konudaki görüşlerinin ele

¹⁷ Mâturîdî, *Te'vîlât*, 15: 150-151.

¹⁸ Mâturîdî, *Te'vîlât*, 2: 271.

¹⁹ Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmüd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidî't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekavîl fî vucûhi't-te'vîl*, (Beyrut: Dâru'l-ma'rîfe, 1426/2005), 84.

²⁰ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 3: 148-149.

²¹ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 8: 113.

alınıp kısaca incelenmesi meselenin boyutlarının anlaşılması açısından yararlı olacaktır.

3. Batılı Araştırmacıların Yorumları

Batılı araştırmacılar ümmî kavramının ilk kez Medine döneminde kullanıldığını ve İbrânîce'deki ümmet kelimesi ile aynı anlamı taşıdığını²² ve buradan hareketle “ilahi kaynaklı/vahyedilmiş kutsal bir kitabı olmayan, putperest kimse” gibi anlamlara hamledilmesi gerektiğini söylemişlerdir. Onlardan bazılarına göre Hz. Peygamber iyi düzeyde bazılarına göre ise orta düzeyde “okuma-yazma” biliyordu. Onlara göre kelimenin “okuma-yazma bilmeme” anlam odağı çevresinde yorumlanmasının ardında İslam vahyinin otantikliği²³ düşüncesi yer alır. Diğer deyişle ümmî kavramını “okumaz-yazmaz” şeklinde yorumlamakla müslüman düşünürler Hz. Peygamber'in vahyi alırken daha önceki kutsal metinlerden ya da onları bilen kimselerden her hangi bir şekilde etkilenmemiş, vahyi doğrudan Allah'tan alarak insanlara ulaştırmış olduğunu kanıtlamak istemektedir. L. Caetani'ye göre Hz. Peygamber okuma-yazma bilmesine rağmen Kur'an'ı Allah'tan aldığı görüşüne insanları inandırmak için bunu onlardan saklamıştır.²⁴ Kasimirski ve Nallino da L. Caetani ile aynı görüşü paylaşmaktadır. Ayrıca Nallino ümmî kelimesinin Arap ümmetine işaret ettiğini ve bir milliyetçilik vurgusu içerdiğini ileri sürer.²⁵ Hz. Peygamber'in okuma-yazma bildiğini iddia eden bir diğer isim olan Frantz Buhl'a göre ümmî kelimesi “okuma-yazma bilmeyen” anlamının yanı sıra “dini literatürü bilmeyen” (önceki semavi kitapları bilmeyen) anlamına da gelir ve Hz. Peygamber'in Kur'an'ı diğer kutsal kitaplardan nakletmediğini ifade eder.²⁶

Isaiah Goldfeld ve Horovitz Cum'a Sûresindeki “*ümmiyyûn*” ifadesini “paganlardan kendileri için gönderilen peygamber”²⁷ diye açıklar.

²² Isaiah Goldfeld, “The Illiterate Prophet (Nabî Ummî) An Inquiry into the Development of a Dogma in Islamic tradition” *Der İslam*, 57 (1980), 60.

²³ Sebastian Günther, Muhammed, “The Illiterate Prophet: An Islamic Creed in the Qur'ân and Qur'anic Exegesis”, *Journal of Qur'anic Studies*, 4/1 (2002), 1-26.

²⁴ L. Caetani, *İslam Tarihi*, çev. Hüseyin Cahid Yalçın, (İstanbul, 1926), 9: 158-166.

²⁵ Akt. Abdurrahman Bedevî, *Difâ'un 'ani'l-Kur'an zıdde müntequdübi*, Arapçası: Kemal Cádullah, (ys, ts), 17.

²⁶ Bedevî, *Difâ'un*, 17.

²⁷ Goldfeld, “The Illiterate Prophet”, 60.

Böylece Horovitz, Yahudi olmayanları vasıflandırmak için kullanılan “dünya milletleri” ifadesine dikkat çekerek Hz. Muhammed’in kendisini Yahudilere “Yahudi olmayanlara gönderilmiş peygamber” şeklinde tanıttığını iddia eder. Watt, ümmî kelimesinin yer aldığı ayetlerde anlamın “ehl-i kitap olmayan toplumlar” olduğunu yani “ümmî peygamber” demekle kast olunanın “Yahudi olmayan peygamber” olduğunu söylemektedir.²⁸ A. Sprenger, A. J. Wensinck gibi şarkiyatçılar da *ümmî* ifadesinin “yabancı” (*gentilis*) manasına geldiği görüşünü savunur.²⁹ Sprenger ümmî kelimesinin “okuma bilen, fakat yazma bilmeyen kimse” anlamına geldiği şeklinde bir görüşü ayrıca Ca’fer-i Sadık’a atfeder.

Sebastian Günther *ümmiyyûn* kelimesinin Kur’an’daki kullanımlarının tek bir anlama hamledilmesinden daha ziyade kullanıldıkları farklı bağlamlara göre ele alınması gerektiğini iddia etmiştir. Buna göre kelimenin farklı bağlamlar içerisinde üç anlamı öne çıkmaktadır: a) pagan bir topluma (Araplar) ait olan, b) bir kutsal kitaba sahip olmayan- içinde yazılanları okuyamayan ve kitabı okuyamayan kimse- c) başkaları tarafından eğitim verilmemiş ve kendisine kitap öğretilmemiş. Bu üç anlam alanının Kur’an’da yer alan ilgili ayetlerde nasıl yorumlanacağı onun bağlamından yola çıkılarak semantik boyutlar içerisinde ele alınmalıdır. Yine Günther’e göre Kur’an’da yer alan ümmî, ummiyyûn ve ümmet kelimelerinin filolojik-tarihsel incelemeleri “ümmî” kelimesinin modern ve ağırlıklı olarak kabul gören “okuma yazma bilmeyen” yorumunu desteklememektedir. Genellikle ortaçağ Müslüman özellikle de bazı Hristiyan Arap kaynaklarında mevcut olan bu yorum 2/8 asırdan itibaren gelişmeye başladı ve özellikle apolojist teologlar tarafından daha ileri boyutlarda şekillendirildi. Kelimenin bu bağlamda anlaşılması Günther’e göre etnik kökene ve İslam Peygamberi’nin orijinalliğine/özgünlüğüne vurgu yapması sebebiyle İslam tarihinin anlaşılmasına³⁰ da katkı sağlayacaktır.

²⁸ Montgomery Watt, *Intodction to the Qur’an*, (Edinburg, 1970), 34.

²⁹ Akt. Mehdy Shaddel, “Qur’anic ummi: genealogy, ethnicity, and the foundation of a new community”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 43 (2016), 5.

³⁰ Günther, “Muhammed, The Illiterate Prophet”, 15-16.

4. Şîî Müfessirlerin Yorumları

Sünnî müfessirler arasındaki yaygın algıya göre Hz. Peygamber risalet görevini deruhte ettikten uzun yıllar sonra, bir miktar öğrenmiş olmakla birlikte, hiçbir zaman okur-yazar denilecek düzeyde okuma-yazma bilmemektedir. Böylece Hz. Peygamber'in Arap edebiyatının en üstün eserlerini geride bırakan Kur'ân gibi bir kelâmı ortaya koyması muhal olmaktadır. Dolayısıyla bu tür bir şaheserin okuma yazması olmayan biri tarafından ortaya konulmuş olmasının imkânsızlığı, söz konusu kelâmın ilahî kaynaklı olduğuna delalet etmektedir. Nitekim Sünnî müfessirler Hz. Peygamber'in ümmiliğinin gerçekte onun nübüvvetinin ispatı mahiyetinde bir argüman olarak kullanmışlardır. Fakat ümmilik kavramı ilk dönem Şîî tefsir literatüründe farklı şekillerde algılanmış ve Şîî müfessirler tarafından söz konusu kavrama farklı anlamlar yüklenmiştir.

İlk dönem Şîî tefsir geleneğinde ahbarîler olarak isimlendirilen ekolün önde gelen müfessirlerinden Ayyâşî (öl. 320/932) ümmî kavramının yer aldığı el-A'raf 7/157 ayetini yorumlarken, kelimenin "Mekke'ye mensup olan" yani Mekkeli anlamını ifade ettiğini söylemiştir. Nitekim Kur'ân'da yer alan *Ümmü'l-Kurâ* kelimesinin Mekke anlamına gelmesi hasebiyle Hz. Peygamber de mezkûr ayette bu vasıfla³¹ nitelendirilmiştir. Fakat Ayyâşî'nin tefsiri tam olarak günümüze ulaşmadığı için diğer ayetlerde yer alan ümmî kelimesi hakkındaki yorumlarına maalesef rastlayamadık. Buna rağmen onun, Hz. Peygamber'in ümmiliği ile kast edilenin "Mekkelilik" olduğunu vurgulaması açıktır. Aynı ekolün başka bir mümessili olarak kabul edilen Kummî'ye (öl. 329/941) göre ise *ümmiyyûn* kelimesi ile "kendilerine herhangi semavî kitap inzâl edilmeyenler" kastedilmiştir. Ayrıca *ümmiyyûn* kelimesi ile kastedilenlerin yazmayı bildiklerini, fakat kendilerine peygamber gelmediğinden dolayı "*ümmiyyûn*" vasfıyla nitelendirildiklerini ifade etmiştir.³² Müfessir, Âl-i İmran 3/75 âyetindeki "ümmî" kavramının da "kendilerine herhangi bir semavî kitap inzâl edilmeyenler" anlamına geldiğini söylemiştir.³³ Ahbarî ekolün ılımlı mümessili Şeyh Sadûk (öl. 381/991) da söz konusu kavramın "Ummu'l-l-

³¹ Ebu'n-Nadr Muhammed b. Mesud Ayyâşî, *Tefsiru'l-Ayyâşî*, thk. Hâşim Resuli Muhallatî, (Beyrût, 1991), 2: 34.

³² Ali b. İbrahim Kummî, *Tefsiru'l-Kummî*, thk. Tayyib el-Musevî el-Cezâirî, (y.y., ts.), 2: 348.

³³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 5: 510-513.

Kurâ” anlamına geldiğini ve ümmî kavramı ile Ehl-i Mekte’nin kast edilmiş olduğunu ihtiva eden rivayet nakleder. Bunun yanı sıra Şeyh Sadûk’a göre Hz. Peygamber iyi düzeyde okuma-yazma biliyordu.³⁴

Rivayet yönteminin hâkim olduğu erken dönem Şîî tefsir literatüründe “ümmî” kavramı “Mekkelî” anlamında kullanılmaktadır. Yine bu dönemde Şîî müfessirler Hz. Peygamber’in çok iyi düzeyde okuma-yazma bildiğini savunmuşlardır. Ancak ilerleyen dönemlerde özellikle de usulî tefsir geleneğinin önemli simalarından Ebû Cafer et-Tûsî ile birlikte bu görüşlerde bir değişim yaşanmış, Sünnî müfessirlerinin yorumlarına benzer yorumlar ağırlık kazanmaya başlamıştır. Örneğin Tûsî (öl. 460/1039) el-Bakara 2/78 âyetinin tefsirinde, ümmî kelimesinin “*iyi düzeyde okuma-yazma bilmeyen*” anlamına geldiğini ifade etmiştir. Ayrıca bu görüşe göre *ümme* kavramından istikak eden *ümmiyyûn* kelimesi yazı ve hesap bilmeyen bir toplum için kullanılmaktadır. Müfessir “*okuma-yazma bilmeyen kimsenin annesinden doğduğu gibi kalmış olduğu için, anne anlamına gelen ümm kelimesine nispet edildiği ve ümmî kelimesi ile de bu vasfın ifade edildiği*” şeklindeki görüşe de yer vermiştir. Diğer taraftan Tûsî, ümmî kelimesinin ümmet kavramından türediği ve anlamının “kendilerine kitap inzâl edilmemiş kimseler” olduğu şeklindeki diğer görüşü de Ebû Ubeyde’nin görüşü olarak zikretmiş, aynı çerçevede İbn Abbas’tan aktardığı bir rivayet üzerinden bu kelimeyi “Allah’ın kendilerine gönderdiği peygamberi ve ona inzâl ettiği semavî kitabı tasdik etmeyen toplum” şeklinde açıklamıştır. Buna karşılık kendisi âyetin bağlamına daha uygun olan görüşün ilk görüş olduğunu söylemiş, yani ümmî kelimesinin “okuma-yazma bilmeyen” anlamına geldiği görüşü savunmuştur.³⁵ Müfessir Al-i İmrân 3/20 âyetinde yer alan “*ümmiyyûn*” kelimesinin, kendilerine ilahi bir kitap inzâl edilmeyenler olduğunu İbn Abbas’ın rivayeti olarak nakletmiş, bunların ise ehl-i teville göre müşrik Araplar olduğunu söylemiştir. Ayrıca ümmî peygamber kavramının ise *yazma*’sı olmayan olduğunu söylemiştir.³⁶ Tûsî, el-A‘raf 7/157 âyetinde; Hz. Peygamber’in ümmî olarak nitelendirilmesi hakkında birkaç görüş olduğunu, bunlardan birine göre, ümmî ümmete mensup olduğu için, diğeri Hz. Peygamber okuma-yazma bilmediği için

³⁴ Ebu Cafer İbn Babeveyh el-Kummî Şeyh Sadûk, *İlelu’ş-şerâi*, (Necef, 1966), 124-125.

³⁵ Ebû Ca‘fer Muhammed b. Hasen b. Alî et-Tûsî, *et-Tibyân fi tefsiri’l-Kur‘ân*, (Beyrut: y.y., ts.), 1: 317-318.

³⁶ Tûsî, *Tibyân*, 2: 421.

ona ümmî denildiğini, diğerine göre ise onun böyle nitelenmesinin sebebinin Mekkeli, yani “Ümmü'l-Kurâ”lı olması olduğunu belirtmiştir. Başka bir görüşe göre ise Araplara nispet edildiği ve Arapların da yazma bilmediği için bu sıfatla nitelendirildiğini söylemiştir.³⁷ Tûsî bu ayetlerle ilgili farklı rivayet ve yorumlara yer vermekle birlikte yine tercihinin Sünnî müfessirlerin ağırlıklı olarak benimsedikleri “okuma-yazma bilmeyen kimse”den yana kullanmıştır. Fakat el-Cum'a 62/2 âyetinde de, Mücahid ve Katade'ye göre *ümmiyyûn* kavramıyla kastedilenlerin Araplar olduğu Tûsî'ye göre açık ve nettir. Başka bir görüşe göre ise *ümmiyyûn* Mekke ehlidir. Ayrıca ona göre gönderilen peygamberlerin Araplardan olması ehl-i kitab'ın karşı çıkmalarındaki ciddi etkenlerden biridir. Onların Ümmü'l-Kurâ'lı yani Mekkeli olmalarından dolayı bu vasıfla nitelendirilmişlerdir ve bu da onların iyi düzeyde yazar olmadıklarından kaynaklanmaktadır.³⁸ Ayrıca Tûsî dikkat çekecek bir şekilde kelimenin ilk dönemde her ne kadar “Mekkeli” anlamında anlaşılan rivayetleri nakletmiş veya bu yorumlara yer vermiş olsa da sonuç itibarıyla konunun bağlantı noktası olarak “okuma yazma bilmeme” ya da en azından “yazma bilmeyen kimse” olarak anlaşıldığını açık bir şekilde ifade etmiştir. Usulî ekolün diğer mümessili olan Tabersî de (öl. 548/1153) selefi Tûsî'nin izini sürdürerek, el-Bakara 2/78 ayetindeki “*ümmiyyûn*”un “*iyi yazı yazamayanlar*” olduğunu ifade etmiştir.³⁹ Müfessir el-Cum'a 62/2 ayetinde yer alan “*ümmiyyûn*” kavramının ise *Araplar* anlamına geldiğini savunur. Nitekim Mücahid ve Katade'ye göre kelimenin bu anlamının arkasında okuma yazma bilmeyen ve kendilerine peygamber gönderilmemiş olan “Arap toplumu” kastedilmiştir. Bunların Ehl-i Mekke olduğunu ve bunun nedenin de Mekke'nin Kur'ân'da “ümmü'l-kurâ” olarak isimlendirildiğine bağlayan rivayeti de nakletmiştir.⁴⁰

Bu yorumların veya ahbarî rivayetlerin daha sonraki dönemlerde ilgi çekici şekilde değişimi söz konusudur. İlk dönem ahbarî/usulülîlik geleneğinden farklı olarak ikinci ahbarî dönemin müfessirleri her iki geleneğin/ekolün görüşlerini cem etme girişiminde bulunmuşlardır.

³⁷ Tûsî, *Tibyan*, 4: 559.

³⁸ Tûsî, *Tibyan*, 10: 4-5.

³⁹ Ebû Ali Emînüddin Fazl b. Hasen b. Fazl et-Tabersî, *Mecme'u'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Hâşim Resuli Muhallatî (Beyrut: Muessesetu'l-tarihi'l-arabî, 1429/2008), 2: 142.

⁴⁰ Tabersî, *Mecmen'l-beyân*, 10: 5.

Örneğin Kâşânî (öl. 1091/1680) *ümmiyyûn* ifadeleri ile kast edilenlerin kitabı okumayı ve yazmayı bilmeyenler olduğunu, kelimenin “ana” anlamındaki “umm” kavramından iştikak ettiğini ve dolayısıyla annesinden doğduğu gibi okuma ve yazma bilmeyenler anlamında kullanıldığını ifade etmiştir.⁴¹ Al-i İmran suresinde yer alan ve “*ümmiyyûn*” olarak nitelendirilenlerin ise Arap müşrikleri gibi kendilerine ait semavi kitaba sahip olmayanlar olduğunu söylemiştir.⁴² Fakat Kaşânî de selefleri gibi özellikle Küleynî ve Ayyaşî'nin eserlerinde de yer alan görüşü, yani ümmî kelimesinin Mekke'li anlamına geldiği görüşünü benimser.⁴³ Bahrânî'nin (öl. 1109/1698) “*ümmiyyûn*” ile kastedilenlerin okuma ve yazma bilmeyenler olduğunu ve kelimenin ana anlamındaki “umm” kökünden türediğini söylemiştir.⁴⁴ Fakat müfessir el-A'raf 7/157 ayetinde Hz. Peygamber'in ümmiliğine vurgu yapan ifadenin genellikle ahbârî müfessirlerin yaptığı “Mekkeli” yorumuna ilişkin rivayeti tercih etmiştir. Nitekim el-Cum'a 62/2 ayeti konusunda da Bahrânî de Hz. Peygamber'in okuma-yazma bildiğini, fakat ümmilikle kast olunan anlamın Mekke ehline mensup olması olarak anlaşıldığını savunmuştur.⁴⁵ Nerdeyse Ahbârî tefsirlerin tamamında el-A'raf 7/157 ayetinde yer alan ümmî kavramı konusunda Ayyaşî'den nakledilen söz konusu rivayet ağırlık kazanmıştır.⁴⁶ Bu iki farklı dönemin aynı ekolü içerisinde yer alan ikinci dönem müfessirleri seleflerinin Hz. Peygamber'in *okuma-yazma bildiği* konusundaki görüşlerine itibar etmemişlerdir. Son dönem Şîî tefsir geleneğinin önemli simalarından olan Tabatabâî (öl. 1980) ümmî kelimesinin okur-yazar olmayan anlamında yorumlamıştır.⁴⁷ Yine el-A'raf 7/157-158 ayetlerinde yer alan *ümmî* kelimeleri de okur-yazar olmayan anlamında kullanılmıştır.⁴⁸

⁴¹ Molla Muhsin Muhammed b. Murtaza b. Mahmûd Feyz-i Kâşânî, *Tefsiru's-Sâfi*, tsh. Hüseyin A'lemî, (Beyrût, 1982), 1: 146.

⁴² Kaşani, *Sâfi*, 1: 323.

⁴³ Kaşani, *Sâfi*, 2: 242.

⁴⁴ Seyyid Haşim Bahrânî, *el-Burhan fi tefsiri'l-Kur'an*, (Beyrût: Muessesetu'l-'Alemlî li'l-Matbuat, 1427/2006), 1: 257.

⁴⁵ Bahrânî, *Burbân*, 8: 6.

⁴⁶ Bahrânî, *Burbân*, 3: 223.

⁴⁷ Muhammed Hüseyin Tabatabâî, *el-Mîzân fi tefsiri'l-Kur'an*, (Beyrut: y.y., 1973), 1: 215 vd.

⁴⁸ Tabatabâî, *Mîzân*, 8: 278.

Sonuç

İlk dönem rivayet tefsir geleneğinin hâkim olduğu Şîi muhitte “ümmî” kavramı “Mekke’li” olarak anlaşılır. Bu dönemde kimi Şii bilginler Hz. Peygamber’in çok iyi düzeyde okuma-yazma bildiğini de savunmuşlardır. Fakat ilerleyen dönemlerde özellikle de usulî tefsir geleneğinin önemli simalarından Ebû Cafer et-Tûsî ile birlikte bu görüşlerde bir değişim yaşanmış, sünni yoruma benzer yorumlar ağırlık kazanmaya başlamıştır. Tûsî el-Bakara 2/78 âyetinde geçen ümmî kelimesini açıklarken, bu kelimenin “*iyi düzeyde okuma-yazma bilmeyen*” anlamına geldiğini ifade etmiştir. Sonradan ahbarî dönem müfessirleri bu iki görüşü uzlaştırma yoluna gidecek; Hz. Peygamber’in okuma-yazma bilmediğini kabul etmekle birlikte yukarıda incelenen ayetlerde ümmî kelimesinin “Mekkelî” anlamına geldiğini savunacaklardır. Tabatabâî tamamen Sünnî yorumu tercih etmekle kalmamış tefsirinde bunu ayrıntılı şekilde savunmuştur. İki ekol arasındaki temel fark –hatta aynı ekol içerisindeki yani birinci dönem ahbarî ekol ile ikinci dönem ahbarî ekol arasındaki temel fark- ilk dönem ahbarî ekole mensup müfessirlerin Hz. Peygamber’in okuma/yazma bildiğini savunmuş olmalarıdır. Bunun arkasında yatan nedenlerin başında ilk dönem ahbarî ekole mensup müfessirlerin Kur’an konusundaki görüşleri yer almış olmaktadır. Bu dönemde Şîi tefsir geleneği içerisinde Kur’an metninin tahrif edilmiş olduğu düşüncesi ağırlık kazanmıştır. Daha sonra Şeyh Sadûk’la birlikte başlayan ılımlaşma dönemi ile birlikte –Şeyh Sadûk her ne kadar Hz. Peygamber’in okuma-yazma bildiğini söylese de Kur’an metninin tahrif edildiğini savunan ya da ima eden görüşleri sert bir dille eleştirmiştir- Hz. Peygamber’in “yazma-okuma” bildiği yönündeki görüşte belirli bir dönüşüm yaşanmıştır.

İlk dönem müfessirlerinin Hz. Peygamber’in okuma yazma bildiği konusundaki görüşlerinin nedenlerini verilere dayalı olarak tespit etme imkânı bulunmasa da, bu kapsamda Hz. Peygamber’in ve imamların masumiyeti konusundaki Şii düşüncenin etkili olduğunu düşünmek mümkün görünmektedir. Şia keliminde ağırlıklı görüşe göre sadece Hz. Peygamber değil aynı zamanda on iki imam da bütün bilgileri Allah’tan vahiy yoluyla aldıkları için okuma-yazmayı da bu şekilde almış olabilirler. Diğer taraftan okuma-yazma bilmemenin yetkinsizlik (kemalden yoksunluk) olarak düşünülmüş ve ismet inancıyla bağdaştırılmamış olması

da muhtemeldir. Daha ileri ve spesifik çalışmalar bu ihtimalleri aydınlatma ya da eleme konusunda yardımcı olacak veriler sağlayabilir.

KAYNAKÇA

- Ayyâşî, Ebu'n-Nadr Muhammed b. Mes'ud. *Tefsiru'l-Ayyâşî*. Thk. Hâşim Resuli Muhallatî, 2 cilt. Beyrut: y.y., 1991.
- Bahrânî, Seyyid Haşim. *el-Burban fî tefsiri'l-Kur'an*. 10 cilt. Beyrût: Muessesetu'l-A'lemi li'l-Matbuat, 1427/2006.
- Bedevî, Abdurrahman. *Difâ'un 'ani'l-Kur'an zıdde müntequdübi*. Arapçası, Kemal Câdullah, y.y., ts.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Camiu's-sabih*. Thk. Takıyyüddin en-Nedvî, 15 cilt. Beyrut: Daru'l-Beşairi'l-İslamiyye, 1432/2011.
- Ebu Ubeyde, Ma'mer b. el-Müsennâ. *Mecâzu'l-Kur'an*. Thk. Fuad Sezgin, 2 cilt. Kahire: y.y., ts.
- Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî. *Tehzîbu'l-luġa*. Thk. İbrahim el-Abyarî. 15: 630-641. 17 cilt. Kahire: ed-Daru'l-Mısıriyye, 1384/1964.
- Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Ya'küb. *Tenvîru'l-mikbâs min tefsiri İbn Abbâs*. Beyrut: y.y., 1992.
- Goldfeld, İsaiah. "The İlliterate Prophet (Nabî Ummî): An Inquiry into the development of a dogma in İslamic tradition" *Der İslam*, 57 (1980), 58-67.
- Günther, Sebastian. Muhammed, "The İlliterate Prophet: An İslamic Creed in the Qur'an and Qur'anic Exegesis", *Journal of Qur'anic Studies*, 4/1 (2002), 1-26.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Faris b. Zekerıyyâ. *Mu'cemu Mekâyisü'l-luġa*. Thk. Abdusselam Muhammed Harun. 1: 21-31. 6 cilt. Beyrut: y.y., ts.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mukerrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânu'l-'arab*. Thk. Muhammed Abdulvehhab. 1: 214-221. 18 cilt. Kahire: y.y., ts.
- İsfahânî, Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Raġib. *Müfredat fî Ğaribi'l-Kur'an*. 32-34. Beyrut: y.y., 2005.
- Kâşânî, Molla Muhsin Muhammed b. Murtaza b. Mahmûd Feyz-i Kâşânî. *Tefsiru's-Sâfi*. Tsh. Hüseyin A'lemî. 5 cilt. Beyrut: y.y., 1982.

- Kummî, Ali b. İbrahim. *Tefsiru'l-Kummî*. Thk. Tayyib el-Musevî el-Cezâirî. 2 cilt. y.y., ts.
- L. Caetani. *İslam Taribi*. Çev. Hüseyin Cahid Yalçın. İstanbul: y.y., 1926.
- Mâturîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Mahmud. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. Thk. Ahmet Vanlıoğlu-Bekir Topaloğlu ve diğ. 18 cilt. İstanbul: Mizan Yay., 2005-2011.
- Montgomery, Watt. *Intodocxon To The Quran*. Edinburg: y.y., 1970.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin el-Kuşeyri en-Nisaburi Müslim b. el-Haccac. *Sahib-i Muslim*. Vaduz: Thesaurus Islamicus Foundation, 2 cilt. y.y., 1421/2000.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtîhu'l-gayb*. 32 cilt. Beyrut: y.y., 1981.
- Shaddel, Mehdy. "Qur'anic ummî: genealogy, ethnicity, and the foundation of a new community", *Jerusalem Studies in Arabic and İslam*, 43 (2016), 1-60.
- Şeyh Sadûk, Ebu Cafer İbn Babeveyh el-Kummî. *İlelu'ş-şerâi*. Necef: y.y., 1966.
- Tabatabâî, Muhammed Hüseyin. *el-Mîzân fî tefsîri'l-Kur'ân*. 22 cilt. Beyrut: y.y., 1973.
- Taberî, Muhammed İbn Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli'l-Kur'ân*. Thk. A. Turki. 25 cilt. Kahire: y.y., 2001.
- Tabersî, Ebû Ali Eminüddin Fazl b. Hasen b. Fazl. *Mecme'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. Thk. Hâşim Resuli Muhallatî. 10 cilt. Beyrut: y.y., 2008.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. 'Alî. *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. 10 cilt. Beyrut: y.y., ts.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl. *Me'âni'l-Kur'an ve i'râbuhu*. Thk 'Abdulcelîl 'Abduh Şelebî. 5 cilt. Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1408/1988.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. 'Umar. *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmdî't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl*. Beyrut: y.y., 1995.

DEUİFD LI / 2020, ss. 191-213.

**CUMA HUTBELERİNİN ARDINDAN OKUNAN NAHL
SÛRESİNİN 90. ÂYETİNE VERİLEN TÜRKÇE ANLAMIN
TEFSİRLERLE UYUMU MESELESİ**

Zeynel Abidin AYDIN*

ÖZ

Cuma hutbelerinin ardından Kur'ân-ı Kerîm'den belli bir bölüm okuma geleneği Hz. Peygamber tarafından Kâf sûresinin okunması şeklinde başlatılmış, râşid halifeler döneminde farklı sûre ve âyetlerle devam ettirilmiştir. Emevî halifelerinden Ömer b. Abdülazîz dönemine gelindiğinde ise Nahl sûresinin 90. âyeti okunmaya başlanmıştır. Ülkemizde bu gelenek, Nahl sûresinin 90. âyetinin önce Arapçasının ardından da Türkçesinin (çevirisinin) sunulması şeklinde sürdürülmektedir. Lâkin ilk dönem rivâyet ağırlıklı tefsirler incelendiğinde söz konusu âyete verilen Türkçe anlamın, âyetin Arapçası ile birebir uyumlu olmadığı görülmektedir. Bunda, âyet içerisindeki kelimelere dirâyet ağırlıklı tefsirlerde yüklenen anakronik/art zamanlı anlamların etkili olduğu anlaşılmaktadır. Çalışmamız, Nahl sûresinin 90. âyetinin doğru anlamının ortaya çıkarılmasına katkı sağlamak suretiyle sağlıklı bir Kur'an tasavvuruna sahip olunmasını hedeflemektedir. Âyetin doğru anlamının tespit edilebilmesi amacıyla, en kadim olanlarından başlamak üzere tefsir külliyatı ana hatlarıyla gözden geçirilmiş ve cümle içerisindeki kelimelere erken dönem rivâyet ağırlıklı tefsirlerde dile getirilen nüzûl zamanı anlamlarının verilmesi gerektiği -ki Vucûhu'l-Kur'an ilmi de bunu gerektirmektedir- sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Nahl Sûresi, Türkçe Çeviri, Rivâyet Tefsiri, Dirâyet Tefsiri, Cuma Hutbesi.

THE PROBLEM OF THE COMPATIBILITY OF TURKISH
TRANSLATION OF THE VERSE 90 OF SÛRAH AN-NAHL WHICH IS
READ AFTER FRIDAY SERMONS WITH TAFSIRS

ABSTRACT

The tradition of reading a certain chapter from the Quran after the Friday sermons was initiated by the Prophet with the Sûrah Qâf and was continued with

* Dr. Öğr. Üyesi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Assist. Prof., Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology, Department of Tafsir, Bolu, Turkey, zeynelaydin@ibu.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7354-1671>

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 15/03/2020

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 22/04/2020

different surahs and verses during the caliphs period. By the time of Omar b. Abdulazeez, one of the Umayyad caliphs, the 90th verse of sûrah an-Nahl started to be read. In our country, this tradition is continued by presenting the 90th verse of sûrah an-Nahl first in Arabic and then in Turkish. However, considering the information included in the narrations, the content of the verse presented in our country is not compatible with the Arabic language. In this it is understood that the anachronic meanings attributed to the words in the verse are effective. In our study, it is aimed to have a healthy Qur'anic image by contributing to the correct meaning of the 90th verse of sûrah an-Nahl. In order to determine the true meaning of the verse, the commentary of the exegesis was revised, starting with the most ancient ones, and it was concluded that the words in the sentence should be given the meanings equivalent to the revelation time of the verse.

Keywords: Tafsir, Qur'ân, Sûrah an-Nahl, Turkish Translation, Riwayah Exegesis, Dirayah Exegesis, Friday Sermon.

Giriş

Nahl sûresinin 90. âyeti ülkemizde Cuma hutbelerinden sonra Arapça olarak okunmakta ve ardından da Türkçe meâli paylaşılmaktadır. Bu paylaşım esnasında “*ûâ-i zî'l-kurbâ*” terkibine genellikle, “*Allah akrabaya vermenizi/yardım etmenizi emreder.*” şeklinde bir anlam verilmektedir. Ancak bu çeviri uzun yıllardır zihnimize takılmakta ve cemaatin sadece varlıklı olanlarına sesleniyor gibi bir intiba uyandırmaktadır. İşin doğrusu Kur'ân-ı Kerîm dikkatlice analiz edildiğinde Allah'ın, akrabaya değil, muhtaç olanlara yardım edilmesini emrettiği, ancak yardıma da yakınlardan başlanılmasını telkin ettiği müşahede edilmektedir. Bu verilerden hareketle Nahl sûresinin 90. âyetini incelemeye ve Allah'ın “*ûâ-i zî'l-kurbâ*” terkihiyle neyi kastetmiş olabileceğini netleştirmeye niyetlendik. Doğru bilgiye ulaşmak için müracaat edeceğimiz kaynaklar arasında ilk sırayı elbette rivâyet ağırlıklı tefsirler alacaktı. Mukâtil b. Süleyman (öl. 150/767), Muhammed b. Cerîr et-Taberî (öl. 310/923) ve İbn Ebî Hâtim (öl. 327/938) gibi günümüze ulaşan en kadim rivâyet ağırlıklı tefsirlere baktığımızda sadece söz konusu terkihin değil, âyet içerisindeki pek çok kelimenin de Türkçeye aktarıldan farklı manalar ile ifade edildiğine tanık olduk. Rivâyet ağırlıklı tefsirlerden edindiğimiz bu bilgiler, bizi âyetin Türkçe'ye doğru çevrilmediği sonucuna götürünce bu çalışmayı yapmaya karar verdik.

Nahl sûresinin 90. âyetiyle ilgili ülkemizde daha önce yapılan çalışmalara bakıldığında toplamda üç makalenin yazıldığı görülmüştür.

Bunlar, 2005 yılında Yener Öztürk tarafından çalışılan “**Hayır ve Şerri Özetleyici Muhtevasıyla Nahl 90. Âyetin Düşündürdükleri**”,¹ son dönem Osmanlı ulemasından Debrelî Vildan Faik tarafından Medresetü'l-Vâizîn öğrencileri için kaleme alınan, 2006 yılında da Mustafa Özel tarafından yayına hazırlanan “**Nahl/16 Sûresinin 90. Âyetinin Tefsiri**”² ve 1942-1962 yılları arasında Amasya müftüsü olarak görev yapan Mehmed Sabri Yetkin'in Cuma kürsüsünde yaptığı bir va'zın genişletilmesiyle oluşan *Risâle-i Mev'ize*'nin, 2018 yılında Raşit Çavuşoğlu tarafından transkribe edilip özetlendiği “**Amasya Müftüsü Mehmed Sabri Yetkin'in Nahl Sûresi 90. Âyeti Bağlamındaki Risale-i Mev'izesi**”³ başlıklı makalelerdir. Üç makalenin de âyet içerisinde dile getirilen emirlerin ve nehiylerin ehemmiyetine yoğunlaştığı, bizim tespit ettiğimiz hususlara pek temas etmediği mülahaza edilmiştir. Sadece Debrelî Vildan Fâik'in, tefsirde rivâyetin öncelenmesi gerektiği ve Nahl sûresinin 90. âyetindeki ‘*adl*, “*ütâ-i zî'l-kurbâ*” gibi kelime ve terkiplerin rivâyetlerde farklı anlamlandırıldığı türünden bazı detaylara işaret ettiği müşahede edilmiştir.

Çalışmamızda âyetin doğru anlamının tespit edilebilmesi için erken döneme ait tefsir, İslam tarihi gibi kaynaklara müracaat edilmiştir. En kadim olanlarından başlamak suretiyle öncelikle rivâyet ağırlıklı tefsirlerde yer alan bilgiler, ardından İslam tarihi kaynaklarından İbn İshak'ın (öl. 151/768) Sîret'inde söz konusu âyetle ilgili paylaşımlar, daha sonra da dirâyet ağırlıklı tefsirlerdeki malumat gözden geçirilmiştir. Ebû Mansûr Mâturîdî'nin (öl. 333/944) Te'vilât'ından itibaren dirâyet ağırlıklı tefsirlerin âyeti ve âyet içerisindeki kelimeleri, nâzil olduğu dönemdeki anlamların ötesine taşımak suretiyle yorumladıklarına tanık olunmuştur. Âyete günümüz Türkiye'sinde verilen, “*Şüphesiz ki Allah adaleti, iyilik yapmayı, yakınlara yardım etmeyi/vermeyi emreder; hayasızlığı, fenalık ve azgınlığı da yasaklar. O, düşünüp tutasınız diye size öğüt verir.*” şeklindeki yaygın anlamın, âyetteki pekçok kelimenin nâzil olduğu dönemdeki manasını değil, çok sonraki

¹ Yener Öztürk, “Hayır ve Şerri Özetleyici Muhtevasıyla Nahl 90. Âyetin Düşündürdükleri”, *EKEV Akademi Dergisi-Sosyal Bilimler IX/22* (2005): 87-102.

² Debrelî Vildân Fâik, “Nahl/16 Sûresinin 90. Âyetinin Tefsiri”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, trc. Mustafa Özel 10/2 (2006): 135-147.

³ Raşit Çavuşoğlu, “Amasya Müftüsü Mehmed Sabri Yetkin'in Nahl Sûresi 90. Âyeti Bağlamındaki Risale-i Mev'izesi”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi = The Journal of International Social Research XI/60* (2018): 1231-1242.

anlamını yansıttığı; bu durumun da Yüce Allah'ın, Nahl sûresinin 90. âyeti ile vermek istediği ana mesajı gölgelediği ve Kur'an'ın genelinden çıkartılan bir muhtevanın âyetin meâliymiş gibi algılanmasına sebep olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

1. Tefsirlerde Nahl Sûresinin 90. Âyeti

Mekkî olduğu rivâyet edilen Nahl sûresi, 128 âyetten oluşmaktadır. Câbir b. Zeyd (öl. 93/711) ve Katâde b. Diâme'den (öl. 117/735) nakledilen rivâyetlerde kırk âyetinin Mekkî, geriye kalanlarının Medenî olduğu bilgisi yer alır. Başka bir rivâyette sûrenin tamamının Mekke'de nâzil olduğu, sadece Allah'a verilen sözün tutulması ve Allah'ın adı kullanılarak yapılan yeminlerin aldatma aracı olarak kullanılmaması hususunun işlendiği 95-97. âyetlerin Medine'de nâzil olduğuna dair değerlendirmeler bulunmaktadır.⁴ Abdullah b. Abbas'a (öl. 68/687) isnad edilen bir rivâyette hicretten bahseden 41. ve 110. âyetler ile son üç âyetinin Medine'de nâzil olduğu ifade edilmiştir.⁵ Ancak âyetlerde mevzubahis edilen hicretin Medine'ye değil de Habeşistan'a yapıldığını söyleyenler bu görüşün zayıflığına işaret etmiştir. Sadece son üç âyetinin Medine'de nâzil olduğu şeklindeki bilgi ise pek çok kaynakta tekrarlanmaktadır. Hz. Hamza'nın ve bazı Müslümanların Uhud'da şehit edilmesinin ardından Hz. Muhammed ve arkadaşlarının “*Otuş kişi ile misillemede bulunacağız!*” veya “*Daha önce görülmemiş bir misillemede bulunacağız!*” tarzındaki tepkileri üzerine son üç âyetin nâzil olduğu ve Müslümanlara sadece misliyle mukabele izni verdiği ya da sabrı telkin ettiği aktarılmıştır.⁶ Konumuz olan 90. âyetin ise Hz. Peygamber'in amcası Ebû Tâlib (öl. 619) ile ilgili tefsirlerde anlatılan şu rivâyet dikkate alındığında Mekke'de nâzil olduğu anlaşılmaktadır: “*Bu âyet Mekke'de nâzil olduğunda Ebû Tâlib kabile mensuplarına şöyle demiştir: Ey Gâlipoğulları! Muhammed'e tabi olun ki doğru yola ve kurtuluşa eresiniz. Vallahi, yeğenim güzel ablaktan başka bir şeyi öğütlememektedir. Muhammed ister yalancının biri olsun isterse doğruyu söyleyen biri olsun, sizi iyilikten ve hayırdan başka bir şeye*

⁴ Ebü'l-Fadl Şihâbüddin Mahmûd el-Âlûsî, *Râbu'l-meâni fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-seb'î'l-mesânî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.), 14: 89-90.

⁵ Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. İbrâhim es-Semerkindî, *Babru'l-ulûm* (Mektebetü Mişkâti'l-İslâmiyye, t.y.), 2: 134.

⁶ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil en-Nahhâs, *Me'âni'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Mektebetü Mişkâti'l-İslâmiyye, t.y.), 4: 9-10.

da'vet etmemektedir."⁷ Âyetin nüzûlünden sonra Ebû Tâlib'in Kureyşlilere yönelik bu değerlendirmeleri; devamındaki âyette dile getirilen "*ahidlere sadık kalma*" emrinin Hz. Muhammed'e biat edenlerle ilgili olması⁸ ve nüzûl sıralamasında 70. sıraya konulması gibi hususlar dikkate alındığında sûrenin Mekke döneminin sonlarına doğru nâzil olduğu anlaşılmaktadır.

Sûre, ismini 68. âyette geçen ve "*bal arası*" anlamına gelen '*nabl*' kelimesinden almıştır. Ayrıca Allah'ın insanoğluna lutfettiği ve edeceği nimetlerden geniş olarak bahsettiği için "*N'âm sûresi*" diye de isimlendirilmiştir. Sûrede öncelikle uluhiyet, dirilme ve hesap verme gibi dinin temel konuları ele alınmış; ardından Allah'ın kudretinin delillerine işaret edilip nimetlerini görüp takdir etmenin önemi ve sonuçları hatırlatılmış; adl, ihsan, itâ, faşşâ, münker, bağy, sözünde durma, yemin, haram-helal, tövbe gibi dinî-ahlâkî konulara temas edilmiş; son olarak da Allah yoluna davette izlenecek yöneme dikkat çekilerek sabırlı olunması emredilmiştir.⁹

Tefsirlerdeki değerlendirmelere bakıldığında sûrenin yirmi küsur bölüm şeklinde nâzil olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda konumuz olan 90. âyetin, bölüm başlangıcı olduğu ve devamındaki altı (90-96)¹⁰ veya on âyetle birlikte (90-100) bir bütün oluşturduğu görülmektedir.¹¹ Bu bütün içerisinde, Allah'ın tek ilah/tanrı olarak benimsenmesi, Allah ile yapılan iman sözleşmesine riâyet edilmesi, akraba ile olan ilişkilerin koparılmaması, kötü ve çirkin davranışlardan uzak durulması, hakkı ve hakikati yaşatmak için mü'minlerin vermiş olduğu sözleri tutması, yapmış olduğu antlaşmalara riâyet etmesi, yeminlerini aldatma aracı olarak kullanmaması gibi sahip olunması gereken dinî-ahlâkî ilkelere dikkat çekilmekte; bunlara aykırı davranmanın doğuracağı kötü sonuçlara işaret edilmektedir.

⁷ Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman* (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1979), 2: 483-484.

⁸ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'an* (Beirut: Dâru'l-Fikir, 1984), 7: 636.

⁹ Hayrettin Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003), 3: 375.

¹⁰ Abdurrahmân b. Muhammed İbn Ebî Hâtim, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm* (Mekke: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1417), 3: 506.

¹¹ Örnek olarak bk. Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 3: 375-455.

İbn Abbas'tan nakledilen bir rivâyette 90. âyetin nüzûlü şöyle anlatılmaktadır: Bir gün Hz. Peygamber'in evinin bahçesinde oturuyorduk, Osman b. Maz'un uğradı ve Rasûlüllâh'ın yanına oturdu. Ardından Rasûlüllâh bir müddet semaya baktı ve akabinde, “*Bana Cebrâîl geldi diyerek 'إن الله يأمر بالعدل والإحسان' âyetini okudu.*” Âyeti dinleyen Osman b. Maz'un, “*Daba önce Muhammed'den haya ettiğim için Müslüman olduğumu söylemiştim, İslam kalbime tam yerleşmemişti; ancak bu âyeti duyduğumda kalbimde gerçek iman oluştu ve Muhammed'i sevdim.*” dedi.¹²

Bu âyet, ele aldığı emir ve nehiylerin önemine binaen ilk dönemlerden itibaren üzerinde sürekli durulan vahiy kesitlerinden biri olmuştur. Hemen hemen bütün tefsirlerde bu cümlenin, “*iyilik ve kötülük konusunda Kur'an'ın en kapsamlı âyeti* / *إن أجمع آية في القرآن لخير أو لشر آية في سورة النحل* ... *إن الله يأمر...*” olduğu ifade edilmiştir.¹³ Bazı müfessirler, Kur'an'dan başka bir bölüm bulunmasa bile sadece bu âyetin insanlık için yeterli olabileceğine dair görüşler serdetmiştir.¹⁴ Bundan dolayıdır ki âyet, Emevî halifelerinden Ömer b. Abdülazîz (öl. 101/720) döneminden itibaren cuma hutbelerinin ardından okunmaya başlanmış¹⁵ ve bu gelenek günümüze kadar devam ettirilmiştir.¹⁶ Katâde'den nakledilen bir rivâyette ise şu bilgi yer almıştır: “*Güzel ahlaka uygun cabiliyye dönemi davranışları*

¹² İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 3: 506; Fahrüddîn Muhammed er-Râzî, *Meââtıhu'l-gayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 20: 102.

¹³ Taberî, *Câmiu'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*, 7: 635.

¹⁴ Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr* (Kahire: Merkez l'l-Bühûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 2003), 9: 104; Muhammed Ebüssuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Riyad: Mektebetu'r-Riyâd el-Hadîse, t.y.), 3: 395.

¹⁵ Fâik, “Nahl/16 Sûresinin 90. Âyetinin Tefsiri”, 146.

¹⁶ Cuma hutbelerinden sonra Kur'an'dan belli bir bölüm okuma uygulaması Hz. Peygamber tarafından başlatılmıştır. Hz. Muhammed'in Cuma hutbelerinden sonra Kâf sûresini okuduğu rivâyet edilmiştir. Daha sonra Hz. Ömer'in, içinde kız çocuklarının diri diri toprağa gömülmelelerinin hesabının sorulacağı uyarılarının da yer aldığı Tekvîr sûresinin ilk on dört âyetini, Hz. Osman'ın Nisâ sûresinin sonundaki Kelâle âyetini, Hz. Ali'nin de Kâfirûn ve İhlâs sûrelerini okuduğu rivâyet edilmiştir. İsmail Hakkı Bursevî, *Rûbu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân* (el-Mektebetü's-Şâmile, t.y.), 2445. İlk Emevî halifesi Muaviye ise Hz. Ali'ye yönelik lanet cümleleri okumuştur. Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşâf an hakâiki gavâmi'zi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vücutıhi'te'vîl* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.), 2: 396.

Kur'an'da da Yüce Allah tarafından emredilmiş, çirkin olanlar nehyedilmiştir. Binaenaleyh, Allah ablaka mugayir olan fiilleri yasaklamıştır.” Bundan dolayı bir hadiste “إن الله يحب معالي الأخلاق ويكره سفاسفها / Allah, güzel davranışlardan boşnut olur, çirkin olanlardan boşlanmaz.” buyrulmuştur.¹⁷ Zaten Kur'an'ın en temel öğretilerinden biri olan “emr-i bi'l-ma'rûf, nehy-i ani'l-münker” de bu durumu ifade etmektedir.

Böylesine önemli addedilen bu âyetin muhtevası içerisinde Allah'tan insanlığa öğüt olarak üç emrin, üç de nehyin/yasağın hatırlatıldığı görülmektedir. Emirler “*adl, ihsan, itâ*”; nehiyeler ise “*fahşâ, münker ve bağ*”dır. Âyetin, ülkemizdeki meâllere yansıyan ve cuma hutbelerinden sonra sunulan yaygın anlamlarından birkaç tanesi şu şekildedir:

“Şüphesiz ki Allah adaleti, iyilik yapmayı, yakınlarla yardım etmeyi emreder; baysızlığı, fenalık ve azgınlığı da yasaklar. O, düşünüp tutasınız diye size öğüt verir.”¹⁸

“Mubakkak ki Allah adaleti, ihsanı, akrabaya karşı cömert olmayı emreder; baysızlığı, kötülüğü ve zorbalığı da yasaklar. İşte Allah aklınızı başınıza almanız diye size böyle öğüt veriyor.”¹⁹

“Hiç şüphesiz ki Allah, (indirdiği bu kitapta) insanlara adaletli davranmayı, onları affedip iyilik yapmayı, akrabaya yardım etmeyi emreder. Haysızlığı, cimriliği, her türlü kötülüğü, azgınlık ve taşkınlığı ise yasaklar. Düşünüp tutasınız diye size böylece öğüt verir.”²⁰

Ülkemizdeki meâllere yansıyan bu anlamlar, acaba âyetin gerçek manasıyla uyumlu mudur? Bu emir ve nehiyelerle özelde Kur'an'ın direkt muhatabı olan ilk nesle, genelde ise dolaylı muhatabı olan sonraki nesillere hangi mesajlar verilmek istenmiştir? Bu soruların net olarak cevaplanabilmesi için, ağırlıklı olarak rivâyete dayanan ve vahyin anlaşılmasına katkı sağlayan erken dönem İslam tarihi, hadis, tefsir gibi

¹⁷ Ebü'l-Fidâ İsmâil İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm* (Kahire: Müessesetü Kurtuba, 2000), 8: 344.

¹⁸ *Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007), 276.

¹⁹ *Kur'an Yolu Meâli*, çev. Hayrettin Karaman v.dğr., (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2016), 276.

²⁰ *Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli*, çev. Abdülkadir Şener v.dğr., (İzmir: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014), 276.

kaynaklara müracaat edilmesinin en isabetli yol olacağı kanaatindeyiz. Söz konusu kaynaklarındaki rivâyetlere bakıldığında ise âyetin insanlığa vermek istediği mesajın günümüz Türkçesine (çevirilere/meâllere) doğru yansıtılmadığı müşahede edilmektedir. Bunda mevzubahis kelimelerin, âyetin nâzil olduğu dönemdeki anlamlarıyla değil de nüzul süreci sonunda kazandıkları anlamlarıyla Türkçeye çevrilmesinin rol oynadığı anlaşılmaktadır. Burada dirâyet ağırlıklı tefsirlerin, özellikle de Mâturîdî'nin Te'vîlâtü Ehli's-sünne isimli eserinin etkili olduğu görülmektedir.

Halbuki Kur'an'ın genel bütünlüğü içerisinde her biri başlı başına birer kavram olan bu kelimelerin hem söz konusu âyet hem de diğer sûrelerdeki âyetler içerisinde kullanıldıkları anlamların tespiti, sağlıklı bir Kur'an tasavvuru adına oldukça önemlidir. Zaten tefsir ilminin öncelikli hedefi de Kur'an'daki âyetlerinin ilk Müslüman nesle ne söylediğini ortaya çıkarmaktır.

Günümüze ulaşan en kadim tefsirlerden Mukâtil b. Süleyman'ın eserine bakıldığında, “*adlin*, tevhid; *ibsanın*, insanları affetme; *ûtâ-i zî'l-kurbânın*, yakınlık sebebiyle akrabaya hakkını verme; *fahşânın*, büyük günahlar; *münkerin*, şirk; *bağyin* de zulüm” olarak açıklandığı görülmektedir.²¹

Taberî'nin tefsirinde “*adl, kelime-i tevhîd*”; *ibsan*, -adl kelimesiyle birlikte kullanılması hasebiyle- Allah'ın emir ve yasaklarına uyma konusunda, rahat zamanlarda da zor dönemlerde de sabırlı/istikrarlı olma; *ûtâ-i zî'l-kurbâ*, yakınlık sebebiyle Allah'ın akraba için ön gördüğü haklarını kendisine verme; *fahşâ*, zina; *münker*, (kelimeyle ilgili bu âyette değerlendirmede bulunulmamıştır); *bağy* de kibir ve zulüm şeklinde tefsir edilmiştir. Taberî, âyetteki ‘*adl*’in ‘*insâf*’ manasına geldiğini, insâfın da “*Bizce nimetleriyle lütufta bulunan varlığı onaylama/tasdik etme; lütuflarına karşılık ona teşekkür etme ve hamdi layık olana yönlendirme*” gibi zengin bir muhtevaya sahip olduğunu belirtmiştir. Buradan bakıldığında putların; nimet veremedikleri ve fayda sağlayamadıkları için hamde ve ibadete layık olamayacaklarını dile getirmiştir.²²

İbn Ebî Hâtim'in tefsirinde *adl*, kelime-i tevhîd; *ibsan*, farzların yerine getirilmesi; *ûtâ-i zî'l-kurbâ*, yakınlık sebebiyle Allah'ın akraba için ön

²¹ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*, 2: 483.

²² Taberî, *Câmiu'l-beyân fî te'vîli-l-Kur'ân*, 7: 634.

gördüğü haklarının kendisine verilmesi; *fahşâ*, zina; *münker*, şirk; *bağy* da kibir ve zulüm olarak ifade edilmiştir.²³

Dirâyet ağırlıklı bir tefsir olan Mâturîdî'nin Te'vîlât'ına bakıldığında ise âyetteki emir ve nehiylerle ilgili yorumların farklılaşmaya başladığı görülür. Mâturîdî, tefsir tarzı gereği önce dirâyetini ortaya koymuş yani âyetteki ifadelerin gelebileceği anlamları vermiş, daha sonra ise rivâyetlere yer verip söz konusu merviyât üzerinden değerlendirmelerde bulunmuştur. Binaenaleyh, âyet içerisindeki ilk iki emri (adl-ihsan) yorumlarken bunların Allah-insan arası durumu mu yoksa insan-insan arası durumu mu ifade ettiği noktasında farklı yaklaşımlar sergilemiştir. İlk olarak insanlar arası durumu ifade edebileceğini söyleyip yönetici pozisyonunda olanların adil ve muhsin olmakla emrolunduklarını (hem kendilerinin ihsan şuuruyla hareket etmesi hem de emri altındakilere bu şuurla davranmaları) belirtmiştir. Daha sonra bu emirlerden *adlin*, insan-Allah arasındaki durumu; *ihsanın* da insan-insan arasındaki durumu ifade etmesinin mümkün olabileceğine dikkat çekmiştir. İnsanın Allah'a karşı adil olmasını ise Rabbinin doğru takdir etmesi, onu tek ilah olarak benimsemesi şeklinde beyan etmiştir. *Îtâ-i zî'l-kurbâyı*, kişinin akrabasına - farz olan zekât dışında- sadaka vermesi; *fahşâ*, *münker* ve *bağy* kelimelerini ise hep birlikte büyük günahlar olarak yorumlamıştır. Mâturîdî bu izahlardan sonra İbn Abbâs, Katâde ve Mukâtil gibi sahâbe, tâbiîn ve sonraki nesillerden gelen haberleri aktarmış, akabinde de adalet ve ihsan kelimelerinin rivâyetlerdeki tefsirleri üzerinde durmuştur. Şöyle ki adlin, "Her şeyi yerli yerine koyma" şeklindeki meşhur tarifinden hareketle rivâyetlerde 'tevbîd' olarak tefsir edilmesini, ilahlık ve rablığın Allah'a aidiyeti tarzında te'vîl etmiştir. İhsanı da Cibrîl hadisindeki "Allah'a, O'nu görüyormuşçasına ibadet etmendir, her ne kadar sen O'nu göremesen de O seni görmektedir." tanımından hareketle ele almış ve ihsandan maksadın insan-Allah, insan-insan ve insan-nefsi arasındaki şuur hallerinden biri olabileceğini belirtmiştir.²⁴

Âyeti yine dirâyetiyle değerlendiren işârî tefsir sahibi Kuşeyrî (öl. 465/1072), *adlin* kişi ile nefsi, kişi ile Rabbi ve kişi ile mahlukat arasında olmak üzere üç farklı boyutunun olduğunu söylemiştir. Kişi ile nefsi

²³ İbn Ebî Hâtîm, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 3: 507.

²⁴ Ebû Mansûr Muhammed el-Mâturîdî, *Te'vîlâtü Ebli's-sünne* (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle Nâşirûn, 2004), 3: 113-115.

arasında olan adli, وَهَيَّ النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ âyetinde ifade buyrulduğu üzere nefsinin helake götüren şeylerden engelleme; Rabbi ile arasında olan adli, Allah'ın hakkını nefsinin hazlarına tercih etme, Rabbinin rızasını her şeye öncelikle, yasakladıklarının tamamından kaçınma ve bütün emirlere yapışma; mahlukat ile arasında olan adli ise hainliği terk edip samimiyete sarılma, insanlı olma, hiç kimse hakkında söz veya fiille kasıtlı ya da kasıtsız kötü bir şey söylememe ve yapmama şeklinde tefsir etmiştir. İhsan kavramını uzun uzun yorumladıktan sonra itâ kelimesini değerlendirmiş ardından da yasaklara dair dirâyetini ortaya koymuştur.²⁵

Tefsirde dirâyet konusunda eşsiz kabul edilen Zemahşerî (öl. 538/1144) ise Nahl sûresinin 90. âyetini yorumlarken sahâbe ve tâbiîn neslinden aktarılan rivâyetlere hiç değinmemiş, kelimeleri genel anlamlarıyla ifade etme yoluna gitmiştir. Mesela fahşâyı, hududullaha aykırı fiiller; münkeri aklın çirkin gördüğü eylemler şeklinde tefsir etmiştir.²⁶

Sunduğumuz örneklerden de anlaşılacağı üzere rivâyet ağırlıklı tefsirlerde âyet, sahâbe ve tâbiîn neslinden aktarılan bilgiler çerçevesinde ele alınırken; dirâyet ağırlıklı tefsirlerde, rivâyet-dirâyet merkezli bir değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Dirâyeti ön planda tutan müfessirlerden bazıları rivâyetlere yer vererek reylerini ortaya koymuşken, bazıları ise rivâyetlere hiç değinmeden doğrudan dirâyetlerini izhar etme yoluna gitmiştir. Bu durum, hakkında rivâyet olan Kur'an âyetlerinin anlaşılmasında söz konusu merviyâtın rolünün ne olacağı sorusunu akla getirmiştir. Binaenaleyh, bu aşamada şu soruların da cevaplandırılması lazımdır: Hakkında rivâyet olan Kur'an âyetleri, direkt dirâyetle anlaşıldığında Allah'ın insanlığa vermek istediği mesaj doğru anlaşılacak mıdır? Yoksa böyle bir teşebbüs "*istimâku'l-Kur'an/Kur'an'ı konuşurma*" anlamına mı gelecektir? Aşağıdaki başlıkta bu soruların da cevabı aranacaktır.

²⁵ Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *Letâ'ifü'l-işârât* (Mısır: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1981), 2: 314-315.

²⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmi'zî't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi'te'vîl*, 2: 396.

2. Nahl Sûresinin 90. Âyetiyle İlgili Tefsirlerdeki Yorumların Tahlîli

Hakkında sahih rivâyet olan Kur'an âyetlerinin öncelikle bu bilgiler doğrultusunda anlaşılması, Allah'ın insanlığa vermek istediği mesajın doğru tespit edilmesi adına önemlidir. Şâyet bir âyetle ilgili sahâbe ve tâbiîn neslinden gelen sahih rivâyetler söz konusu ise âyetin bu bilgilerle anlaşılması lazımdır. Lâkin âyetle ilgili sahih rivâyetler yoksa bu durumda müfessirlerin -Kur'an-Sünnet birikimlerini de kullanarak- âyetle ilgili dirâyetlerini ortaya koymalarında bir beis olmayacaktır.²⁷ Nahl sûresinin 90. âyetine bu yönüyle bakıldığına sahâbe ve tâbiîn neslinden aktarılan, sıhhatine dair de tenkitlere rastlanılmayan rivâyetlerin varlığı müşahede edilmektedir. Bu durumda âyetin öncelikle mevzubahis rivâyetler doğrultusunda anlaşılması gerekmektedir. Aksi durumda/rivâyetlerde yer alan bilgiler dikkate alınmadığında, âyetteki sözcük ve cümleciklere farklı anlamların yüklenmesi de mümkün hale gelebilmektedir. Bu bağlamda Tabersî (öl. 548/1154) gibi kimi Şii müfessirlerin “*zi'l-kurbâ*” terkiibini İmam Ebû Ca'fer es-Sâdık'tan (öl. 148/765) naklen, *فإن لله خمسة وللرسول ولذي القربى* âyetinden hareketle Peygamber'in akrabası olarak yorumlaması, onlardan maksadın da kendileri/Şia olduğunu söylemesi dikkat çekicidir.²⁸

2.1. Nahl Sûresinin 90. Âyetindeki Emirlerle İlgili Yorumların Tahlîli

Rivâyetlerdeki bilgiler dikkate alındığında Nahl sûresinin 90. âyetinde geçen ilk emrin/*adlin*, 'tevhid' manasında olduğu görülür. Zira âyetteki '*adale*' kelimesi -Kur'an'ın pekçok yerinde olduğu gibi- hukukî değil itikadî anlamda kullanılmıştır. Bilindiği gibi Kur'an'ın birçok yerinde zulüm kelimesi de şirk anlamında kullanılmıştır. Dolayısıyla bu âyetlerdeki “adalet-zulüm” kavramları “tevhid-şirk” kavramlarına tekabül etmektedir.²⁹ Bir sonraki cümlede dile getirilen “*Allah ile olan abdinize sadakat gösterin.*” emri de burada konunun tevhid-şirk ekseninde cereyan ettiğini göstermektedir. Zaten sûrenin, değerli bir varlık olan insanın bütün

²⁷ Fâik, “Nahl/16 Sûresinin 90. Âyetinin Tefsiri”, 137.

²⁸ Ebû Alî el-Fadl b. el-Hasen et-Tabersî, *Mecmau'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân* (Beyrut: Muessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1995), 6: 116.

²⁹ Hasan Elik - Muhammed Coşkun, *Tevhîd Mesajı Özlü Kur'an Tefsiri*, 2. Bs (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 650.

kâinatı yaratan ve yöneten Allah'tan başkasını mâbud tanımamasının ve ona ulûhiyyet nisbet etmesinin yanlışlığını vurgulayarak başlaması da suredeki ana konunun şirk-tevhid olduğunu izhar etmektedir.³⁰ Bu durumda âyetteki ilk emir olan adlin Türkçemize 'adl' kelimesinin genel anlamıyla “Şüphesiz ki Allah adaleti emreder.” olarak değil, âyette kullanıldığı ‘tevhîd’ manasıyla: “Şüphesiz ki Allah, kendisini tek ilâh/tanrı olarak benimsemenizi emreder.” şeklinde aktarılması daha uygun olacaktır. Müfessir Beyzâvî (öl. 685/1286) de adaletin her şeyin denge noktası olduğunu, binaenaleyh, itikad açısından bakıldığında tevhidin, tanrısızlıkla şirk arası duruma (ateizm-politeizm) denk düştüğünü söylemiştir.³¹

İkinci emir olan ‘ihsan’ kavramı, rivâyetlerde ‘adl’ kelimesiyle irtibatlandırılarak yorumlanmıştır. Rivâyetlere yer veren müfessirler âyetin ilgili kısmının, “Allah, iyilik yapmanızı emreder.” anlamında değil; “Allah, tevhîd konusunda samimi olmanızı/sadece kendi buyruklarına (emirlerine ve yasaklarına) uymanızı emreder.” manasında kullanıldığını dikkat çekmiştir. Bu durum, ihsan kelimesinin Kur’ân-ı Kerîm’de “iyilik yapmak” anlamında kullanılmadığını da düşündürmemelidir. Zira İsrâ sûresinin 23, Bakara sûresinin 83. ve Nisâ sûresinin 36. âyetlerine bakıldığında, ihsan kelimesinin “iyilik yapmak” anlamında kullanıldığı da görülür. Üstelik bu âyetlerde Yüce Allah, sadece akrabaya değil, başta anne-baba olmak üzere komşulara, yetimlere, yoksullara, arkadaşlara, cariyelere, kısacası herkese iyilik yapılmasını ve iyi davranılmasını emretmektedir.

“İtâ-i zî'l-kurbâ” şeklindeki üçüncü emrin ise lafızların literal yapısından hareket edildiğinde ilk bakışta, “Allah, akrabaya yardım etmenizi/maddi destek sağlamanızı emreder.” manasında olduğu zannedilmektedir. Ancak rivâyetlerde bu terkinin “Allah, sıla-i rahmi/akraba ile olan ilişkilerinizi koparmamanızı emreder.” anlamında kullanıldığı dile getirilmiştir. Mesela Ebü'l-Berekât en-Nesefî (öl. 710/1310) bunu, “واعطاء ذي القرابة وهو صلة الرحم /Akrabaya yakınlık hakkını vermek ki o da sıla-i rahmdir” şeklinde ifade etmiştir.³² Ebû Hayyân el-

³⁰ M. Kâmil Yaşaroğlu, “Nahl Sûresi”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2006), 32: 308.

³¹ Muhyiddîn Şeyhzâde, *Hâşiyetü Muhyiddîn Şeyhzâde alâ tefsîri'l-Kâdi el-Beyzâvî* (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 5: 315.

³² Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl* (Beirut: Dâru'n-Nefâis, 2005), 4: 6.

Endelüsî (öl. 745/1344) ve Ebü'l-Fidâ' b. Kesîr (öl. 774/1373) gibi müfessirler ise doğrudan "*sıla-i rahim*" olarak tefsir etmiştir.³³ Bu tefsirin, âyetin vermek istediği mesaja daha uygun düştüğü de ortadadır. Zira "*Allah, akrabaya yardım etmenizi emreder.*" şeklinde anlaşıldığında cümlenin zihinlerde, "*varlıklı olanların muhtaç olanlara destek sağlaması*" şeklinde bir karşılığı oluşmaktayken; "*Allah, sila-i rahmi/akraba ile olan işikilerinizi koparmamanızı emreder.*" şeklinde anlaşıldığında ise -fakir olsun, orta halli olsun, zengin olsun- bütün müminlere hitap ettiği ve İslam dininin önemli düsturlarından biri olan sila-i rahmin (örnek olarak bakınız: el-Bakara 2/83; en-Nisâ 4/36; Muhammed 47/22) ehemmiyetine dikkat çektiği görülür. Bu bağlamda Osmanlı dönemi müfessirlerinden Kânunî devri Şeyhülislâmı (1545-1574) Ebüssuûd Efendi'nin (öl. 982/1574), Nahl sûresinin 90. âyetini "*Min Düstûri'l-Mü'minîn*" başlığı altında tefsir etmesi de gözlerden kaçmamaktadır. Ebüssuûd Efendi, "*itâ-i zî'l-kurbâ*"nın, - önemine binaen- ta'mînden sonra tahsîs olduğunu söylemiştir. Yani Yüce Allah'ın, kendisinin tek tanrı olarak benimsenmesi (adl) ve tevhid sözleşmesine sadık kalınması (ihسان) emirlerinden sonra başka bir emrini değil de akrabayla olan ilişkilerin koparılmaması buyruğunu dile getirmesi, sila-i rahmin O'nun nezdinde ne denli önemli olduğunu göstermektedir demek istemiştir.³⁴ Diğer taraftan 'اى' kökünden türemiş olan 'اى' fiilinin, if'âl bâbının masdarı olarak düşünüldüğünde '*vermek*' anlamına geldiği görülürken; mufâ'ale bâbının masdarı olarak alındığında "*karşılıklı yapılan bir eylem*" ifade ettiği müşahede edilir ki kimi müfessirlerin dikkat çektiği "*sıla-i rahim*" de karşılıklı gerçekleşen bir faaliyet olması hasebiyle böyle bir eylemdir. Bu durumda âyetteki 'اى' fiilinin, if'âl bâbından değil, mufâ'ale bâbından masdar olarak kullanıldığı anlaşılır. Zaten Kur'ân-ı Kerim'e bakıldığında 'اى' fiilinin kimi âyetlerde if'âl bâbından isti'mâl edildiği görülürken (Örnek olarak bk. el-Bakara 2/177; el-Hac 22/41) kimi âyetlerde de -bu örnekte olduğu gibi- mufâ'ale bâbından kullanıldığına tanık olunmaktadır. Ayrıca 'اى' fiilinin if'âl bâbından Kur'an- Kerim'in pekçok âyetinde (وَأَتَى الْمَالَ فَأَتِذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ) er-Rûm 30/38 ve

³³ Muhammed b. Yûsuf Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Babru'l-mubtû*, thk. Sıdkı Muhammed Cemil (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2010), 5: 513; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 8: 343.

³⁴ Ebüssuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, 3: 394-395.

عَلَىٰ حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ el-Bakara 2/177 gibi) “*maddi destek sağlama*” anlamında kullanıldığı da görülmektedir.

Bu durumda âyetteki emirlerin yer aldığı bölümün anlamı şöyle olmaktadır: “*Şüphesiz ki Allah, tevhidî/kendisini tek ilâh olarak benimsemeniz, tevhid konusunda samimi olmanız/sadece kendi buyruklarına (emirlerine ve yasaklarına) uymanız ve sila-i rahmi/akraba ile olan ilişkilerinizi koparmamanızı emreder.*”

2.2. Nahl Sûresinin 90. Âyetindeki Nehiylerle İlgili Yorumların Tahlîli

Nahl sûresi 90. âyetinin menhiyyât kısmında dile getirilen hususlar, Yüce Allah tarafından “*fahşâ, münker ve bağy*” olarak sıralanmıştır. Rivâyet ağırlıklı tefsirlere bakıldığında, her bir kelimenin karşılık geldiği manaların ayrı ayrı ifade edildiği görülmektedir. Buna rağmen ilerleyen dönemlerde özellikle dirâyet ağırlıklı tefsirlerde, mevzubahis kelimelerin ifade ettiği anlamların, maksud manalarından uzaklaştırılmak suretiyle genelleştirildiğine tanık olunmaktadır. Ayrıca her biri, insan fitratındaki kötü yönlerden birine işaret eden bu fillerin, bazı müfessirler tarafından benzer eylemler olmaları varsayımıyla birleştirildiği de müşahede edilmektedir.

Bu bağlamda Fahreddîn er-Râzî (öl. 606/1210), söz konusu üç kavramın aynı kabul edilmesinin makul olmadığını şöyle izah etmeye çalışmıştır: “Kur’an’da me’ûrât da çoktur, menhiyyât da çoktur. Allah Teâlâ bu âyette bize üç emir, üç de nehyden bahsetmiştir. Bu durumda bu emirlerin ve nehiyelerin birbirinden farklı olması lazımdır. Zaten aralarındaki atf harfî de bunu gerektirmektedir. Binaenaleyh, bir lafız bir mana ile tefsir edildiğinde söz konusu lafız ile mana arasında münasebet varsa doğru bir tefsir yapılmış olur; aksi durumda fâsîd bir tefsir yapılmış olur.”³⁵ Beyzâvî ise fahşânın şehvet kuvvesinin -ki insan için en kötü ve en çirkin durumlardan biridir- kontrol edilmesine, münkerin öfke kuvvesinin kontrol edilmesine, bağyin de vehm kuvvesinin kontrol edilmesine yönelik bir yasaklama olduğuna dikkat çekmiş ve insandan sâdır olan bütün kötülüklerin bu üç kuvveden neş’et ettiğini belirtmiştir.³⁶

³⁵ Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 20: 103-104.

³⁶ Şeyhzâde, *Hâşiyetü Muhyiddîn Şeyhzâde alâ tefsîri’l-Kâdî el-Beyzâvî*, 5: 315-316.

Dirâyet ağırlıklı tefsirlerdeki bu yorumlar, âyette geçen kelimelere ilk dönemlere ait rivâyet ağırlıklı tefsirlerde verilen manaların muhafaza edilmesinin gerekliliğini ortaya çıkarmaktadır. Mukâtil b. Süleyman, Taberî ve İbn Ebî Hâtim gibi erken dönem müfessirlerin paylaşımlarına bakıldığında *fahşânın* zinâ, *münkerin* şirk, *bağyin* de kibir ve zulüm olarak tefsir edildiği görülmektedir. Bu manaların gölgede bırakılması suretiyle âyetin, “*Allah her türlü hayasızlığı, kötülüğü ve zorbalığı yasaklar.*” ya da “*Allah her türlü hayasızlığı, fenalığı ve azgınlığı yasaklar.*” tarzında genelleştirilerek ifade edilmesi Yüce Allah’ın bu cümlede vermek istediği mesajı gölgelemektedir. Elbette bu eylemler de Allah tarafından yasaklanmıştır, onlara dair ikazlar da Kur’an âyetlerinde yer almıştır. Ancak Nahl sûresinin 90. âyetindeki kelime ve terkiplerin, -Kur’an’ın bütün âyetlerinde olması gerektiği gibi- nâzil olduğu dönemdeki karşılıkları ile anlaşılması lazımdır. Binaenaleyh, rivâyetlerde dile getirilen bilgiler dikkate alındığında âyetin ilgili kısmının, “*Allah zinayı, şirki, kibri ve zulmü yasaklar.*” şeklinde bir anlama sahip olduğu görülmektedir.

Bu anlamı bir tarafa koyup dirâyet tefsirlerinde sıralanan “*fahşâ; insandan sadır olan kötü fiildir, sözdür, cimriliktir, dünyada cezayı ahirette azabı gerektiren eylemdir, Allah’ın koymuş olduğu sınırlara tecavüzdür, eş cinsellik, yalandır, iftiradır.*...”³⁷ türünden diğer anlamlara yöneldiğimizde -ortaya her ne kadar zengin bir muhteva çıkmış olsa da- kelimenin nâzil olduğu dönemde kullanıldığı anlamdan uzaklaştırılması gibi bir durumla da karşı karşıya kalınmaktadır. Bu aynı zamanda, Ulûmu’l-Kur’ân içerisinde oldukça önemli bir konuma sahip olan ‘*Vucûb*’ ilminin de devre dışı bırakılması anlamına gelmektedir. Zira “*Vucûhu’l-Kur’an*” açısından bakıldığında ‘*fahşâ*’ kelimesinin, “*fâhişe ve fevâhiş*” formlarıyla birlikte yirmi üç yıllık nüzûl sürecinde oldukça farklı anlamlarda kullanıldığına tanık olunmaktadır. Mekkî âyetlerde geçen “*fahşâ, fâhişe ve fevâhiş*” kelimeleriyle -zaman zaman farklı manalarda kullanılmakla birlikte- genellikle ‘*zinâ*’nın kastedildiği kadim müfessir ve İslam tarihçileri tarafından rivâyet edilmiştir. Mesela nuzûlde 23. sıraya yerleştirilen Necm sûresinin 32. âyetinde “*yüç kızartıcı fiil*”, 39. sıradaki A’râf sûresinin 28. âyetinde “*çıplak tafav yapmak*”, 53. sıradaki Yûsuf sûresinin 24. âyetinde ‘*zinâ*’ anlamındadır. Nüzûlde 50. sırada yer alan İsrâ sûresinin 32. âyetinde zinânın, ‘*fahşâ*’ olduğu bizzat yüce Allah tarafından ifade edilmiştir. Nüzûl

³⁷ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Babru’l-mubûl*, 5: 513; Bursevî, *Râbu’l-beyân fî tefsiri’l-Kur’ân*, 2444.

sırası 62 olan Şûra sûresinin 37. âyetindeki ‘fevâhiş’ kelimesi erken dönem tefsirlerinde ve İbn İshâk’ın (öl. 151/768) Sîreti’nde ‘*zînâ*’ olarak açıklanmıştır.³⁸ Konumuz olan Nahl sûresinde -ki 70. sıraya konulmuştur-yine ‘*zînâ*’ şeklinde tefsir edilmiştir. Mekke döneminin sonlarında nâzil olan ve 85. sıraya konulan Ankebût sûresinin 45. âyetinde *إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ* geçen ‘fahşâ’ kelimesi de Taberî tarafından ‘*zînâ*’ olarak tefsir edilmiştir.³⁹ Medenî âyetlerde ise ‘fahşâ’ kelimesine farklı anlamlar yüklenmeye başlanmıştır. Mesela 87. sıraya konulan Bakara sûresinin 268. âyetinde ‘*cimrilik*’, 89. sıradaki Âl-i İmrân sûresinin 135. âyetinde “*keüçük/ büyük günah*”, 102. sıradaki Nûr sûresinin 21. âyetinde “ *kötü ve çirkin fiil*” anlamında kullanılmıştır.

‘Münker’ kelimesi, rivâyetlerde ‘*الشرك/şirk*’ olarak yer almıştır.⁴⁰ Mekke döneminin sonlarına doğru nâzil olan Ankebût sûresinin 45. âyetindeki *إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ* ‘münker’ kelimesi Taberî tarafından “*Allah’a isyan*”,⁴¹ İbn Ebî Hâtim tarafından ‘*şirk*’ diye tefsir edilmiştir.⁴² Bu anlamlara bakıldığında kelimenin Mekke döneminde yaygın bir biçimde ‘şirk’ manasında kullanıldığı anlaşılmaktadır. Medine döneminde ise ma’rûf kelimesiyle birlikte “*emr-i bi’l-ma’rûf, nehy-i ani’l-münker*” daha kapsamlı bir muhtevayı ifade eder hale geldiği görülmektedir. “*Bilinmeyen ve daba önce duyulmayan şey*” anlamı da bunun yansımalarındandır. Bu anlamdan hareketle Zemahşerî münkerin, “*aklın çirkin gördüğü eylem*” olduğunu belirtmiştir.⁴³ Ayrıca münkerin, öfke kuvvesinin yansıması olduğu da kimi müfessirler tarafından dile getirilmiştir.⁴⁴ Ancak bu anlamlar, kelimenin daha sonraki dönemlerde kazanmış olduğu manalardır.

³⁸ Ebû Abdillâh Muhammed İbn İshâk, *es-Sîratü'n-nebevîyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 1: 215.

³⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*, 10: 145.

⁴⁰ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 3: 507.

⁴¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*, 10: 145.

⁴² İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 4: 399.

⁴³ Zemahşerî, *el-Keşşâf an bakâika gavâmi'zi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vücutihî'te'vîl*, 2: 396.

⁴⁴ Âlûsî, *Râhu'l-meâni fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, 14: 218.

Bağy kelimesi ise rivâyetlerde, “*Allah’ın, isti’lâ ve istilâyı (الإستعلاء) yani kibri ve insanlara zulmetmeyi yasaklaması*” olarak ifade edilmiştir. Dirâyet ağırlıklı tefsirlerde de bu anlam korunmuştur. İnsanlara zulmetmek, özgürlüklerini kısıtlamak ve onların haklarını gaspetmek Allah nezdinde ağır bir suç olduğu için özellikle bağy, âyet-i celilede sıralanan menhiyyât arasında yer almıştır. Diğer taraftan Kur’an’da وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ ve تَمَّ بُعِي عَلَيْهِ لِيَنْصُرْتَهُ اللَّهُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ suretiyle Yüce Allah’ın, mazlumun yanında durduğu ve zulmün kişinin zararına olduğu dile getirilmiştir. Dahası önceki münezzel kitaplarda “*Bir dağ başka bir dağa zulmedecek olsa, zalim dağ Allah tarafından paramparça edilir.*” tarzında bilgilerin yer aldığı aktarılmıştır.⁴⁵ Hz. Peygamber’den de konuyla ilgili “*لا ذنب أسرع عقوبة من*” ve “*الباغى مصروع*” türünden rivâyetler nakledilmiştir. Bütün bu bilgiler dikkate alındığında İslam dininin, her konuda olduğu gibi bu konuda da insanlığa bir ölçü koyduğu görülmektedir. Bu ölçü, haksızlığa maruz kalanın misliyle mukabele hakkına sahip olmasıdır. Ancak Yüce Allah, Kur’an’da bu sınırı biraz daha geriye çekmek suretiyle *sabretmenin/hakkı-hakikati karşı tarafa benimsetebilmek için güçlü olduğu halde mukabelede bulunmamanın* daha erdemli bir davranış olacağına dikkat çekmiştir. Zaten Nahl sûresinin son âyetleri de bu konuyla ilgili bilgiler içermektedir.

Sonuç

Kur’ân-ı Kerîm, nâzil olduğu çeyrek asırlık süreçte bir kuşağı bir yerlerden alıp bir yerlere taşıyan ve ortaya koymuş olduğu örnekliğiyle insanlığa rehberlik sunan zengin bir muhtevaya sahiptir. Bu örnekliğinin doğru anlaşılabilmesi için âyetlerde dile getirilen hususların, nüzûl zamanı/yılı ve şartlarıyla irtibatlandırılması kaçınılmazdır. Bu, aynı zamanda Kur’an’ın doğru okunması anlamına da gelmektedir. Bu açıdan bakıldığında Nahl sûresinin 90. âyetinin ülkemizdeki meâllerin pek çoğunda nüzûl yılı ile eş zamanlı olarak anlaşılmadığı görülmektedir. Zira ülkemizde bu âyete verilen, “*Şüphesiz ki Allah adaleti, iyilik yapmayı, yakınlarla yardım etmeyi emreder; hayasızlığı, fenalık ve azgınlığı da yasaklar. O,*

⁴⁵ Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-âbkâmi’l-Kur’ân* (Beirut: Müessesetu’r-Risâle, 2006), 12: 415.

düşünüp tutasınız diye size öğüt verir.” şeklindeki anlam, büyük oranda rivâyet ağırlıklı tefsirlerde işaret edilen hususlarla uyumlu değildir. Bunda dirâyet ağırlıklı tefsirlerde ortaya konulan anakronik/art zamanlı anlamların etkili olduğu anlaşılmaktadır.

Rivâyet ağırlıklı tefsirler âyeti, sahâbe ve tâbiîn neslinden aktarılan bilgiler çerçevesinde ele alırken; dirâyet ağırlıklı tefsirler ya rivâyet-dirâyet merkezli ya da dirâyeti önceleyen bir perspektifle değerlendirmeyi tercih etmiştir. Ancak hakkında rivâyet bulunan Kur’an âyetlerinin öncelikle mevzubahis nakiller doğrultusunda anlaşılması gerekmektedir. Aksi takdirde, âyetlerdeki sözcük ve cümleciklere farklı anlamların yüklenebilmesi mümkün hale gelmektedir. Bu bağlamda Tabersî gibi kimi Şîi müfessirlerin, Nahl sûresinin 90. âyetinde geçen “*zî’l-kurbâ*” terkiibini, Peygamber’in akrabası olarak yorumlaması, onlardan maksadın da kendileri/Şîa olduğunu söylemesi dikkat çekicidir.

Rivâyetlerdeki bilgiler dikkate alındığında Nahl sûresinin 90. âyetindeki ilk emrin, ‘*tevhid*’; ikinci emrin, “*tevhid konusunda samimiyet*”; üçüncü emrin ise “*sıla-i rahim/akraba ile olan ilişkilerin koparılmaması*”; menhiyyât kısmında zikredilen fahşânın, ‘*zinâ*’; münkerin, ‘*şirk*’; bağyin de ‘*kibir ve zulüm*’ olarak tefsir edildiği müşahede edilmektedir. Bu durumda âyetin anlamı, ülkemizdeki meâllerde yaygın bir biçimde dile getirildiği gibi: “*Şüphesiz ki Allah adaleti, iyilik yapmayı, yakınlarla yardım etmeyi emreder; hayasızlığı, fenalık ve azgınlığı da yasaklar. O, düşünüp tutasınız diye size öğüt verir.*” şeklinde değil; “***Şüphesiz ki Allah, kendisini tek ilâh/tanrı olarak benimsemenizi; Allah ile yapmış olduğunuz iman sözleşmesine sadık kalmanızı/sadece O’nun buyruklarına uymanızı ve akrabayla olan ilişkilerinizi koparmamanızı emreder. Gayr-i meşru ilişkiyi, şirk, kibri ve insanlara zulmetmeyi de yasaklar. Düşünüp tutasınız diye böylece size öğüt verir.***” tarzında olmaktadır.

Âyette geçen kelimelerin, nüzûl zamanı anlamları dikkate alınmadığında, Ulûmu’l-Kur’ân içerisinde oldukça önemli bir konuma sahip olan ‘*Vucûb*’ ilmi de devre dışı bırakılmış olmaktadır. Zira âyette bahsi geçen *adl, ihsan, îtâ, fahşâ, münker* ve *bağy* kelimeleri, yirmi küsur yıllık nüzûl sürecinde çok farklı anlamlarda kullanılmıştır. Bu anlamları vucûh-nezâir ve tefsir usulüne dair kaynaklarda görmek mümkündür. Bu açıdan bakıldığında, kimi tefsirlerde adalet kelimesine yirmi üç yıllık süreçte yüklenen tüm anlamların sıralanması ve kelimenin bu manaların hepsini kuşattığının ifade edilmesi sağlıklı durmamaktadır. Kur’an’ın hukukî

anlamda adaleti bir ilke olarak savunduğu müsellemlerle birlikte, Nahl sûresinin 90. âyetinde hukukî değil itikadî anlamda kullandığı da müfessirler tarafından ifade edilmiştir. Binaenaleyh, nâzil olduğu dönemde kelime hangi anlamda kullanılmışsa âyetin o mana ile anlaşılması esas olmalıdır. Bu, henüz namaz farz kılınmadan ‘salât’tan bahseden âyetlerin (örnek olarak bk. el-Alak 96/10; el-Müddessir 74/43; el-Mâûn 107/4) namaz olarak anlaşılması yanlıgısından farksızdır.

Diğer taraftan Yüce Allah elbette adaleti, iyilik yapmayı ve akrabaya yardım etmeyi emretmekte; hayasızlığı, fenalığı ve azgınlığı da yasaklamaktadır. Ancak bunları Kur’an’ın farklı âyetlerinde ve bağlamlarında dile getirmektedir. Bizim vurgulamaya çalıştığımız husus, Kur’an’ın başka âyetlerinde ve bağlamlarında dile getirilen konuların birbirine eklenmesi suretiyle Nahl sûresinin 90. âyetinin meâliymiş gibi sunulmasının hatalı olduğudur. Âyetin sadece Arapçasının okunduğu dönemlerde böyle bir problem söz konusu değilken Türkçesinin de paylaşıldığı günümüzde oluşan çeviri hatasının göz ardı edilmemesi gerektiğidir.

Emevî halifelerinden Ömer b. Abdülâzîz döneminden itibaren Cuma hutbelerinin ardından okunan Nahl sûresinin 90. âyetine, günümüz Türkiyesinde verilen anlamın problemlili olması, Yüce Allah’ın söz konusu âyetle insanlığa vermek istediği mesajı gölgelemektedir. Bu durum aynı zamanda her hafta camiye gelen Müslüman bireylerin, sunulan çeviriyi, âyetin anlamı gibi algılamalarına, dolayısıyla da hatalı bilgilendirilmelerine sebep olmaktadır. Bu aşamada yapılabilecek en güzel şey, âyet-i kerîmeye Kur’an’ın genelinden üretilen mananın değil, ilk dönem rivâyet ağırlıklı tefsirlerde dile getirilen ve doğru olduğu düşünülen anlamın verilmesi olacaktır. Belki akla, âyetin sadece Arapçası’nın okunup Türkçesinin paylaşılması şeklindeki önceki uygulama da gelebilir. Ancak günümüz Türkiyesi’nde âyetin meâlinin paylaşılmasının da ne denli önemli olduğu ortadadır. Diğer taraftan âyetin Arapçasının okunmaması, buna mukabil mevcut muhtevanın Kur’an’ın genelinden çıkartılan bir öğütler manzumesi şeklinde sunulması da mümkündür. Zira Cuma hutbelerinden sonra, dönemin şartları gereği Hz. Peygamber’in Kâf sûresini, Hz. Ömer’in, Tekvîr sûresinin ilk on dört âyetini, Hz. Osman’ın Nisâ sûresinin sonundaki kelâle âyetini, Hz. Ali’nin de Kâfirûn ve İhlâs sûrelerini okuduğu bilgileri dikkate alındığında Nahl sûresinin 90. âyetinin ilâ nihâye okunmasının da elzem bir uygulama olmadığı; toplumsal şartların

gerektirdiği bir başka âyet-i celîlenin de okunmasının pekâlâ mümkün olduğu sonucuna ulaşılır. Vallahu a'lem.

KAYNAKÇA

- Âlûsî, Ebü'l-Fadl Şihâbüddin Mahmûd. *Rûbu'l-meâni fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-seb'i'l-mesânî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.
- Bursevî, İsmâil Hakki. *Rûbu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'an*. el-Mektebetü's-Şâmîle, t.y.
- Çavuşoğlu, Raşit. "Amasya Müftüsü Mehmed Sabri Yetkin'in Nahl Sûresi 90. Âyeti Bağlamındaki Risale-i Mev'izesi". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi = The Journal of International Social Research* XI/60 (2018): 1231-1242.
- Ebû Hayyân el-Endelûsî, Muhammed b. Yûsuf. *el-Babru'l-mubît*. Thk. Sıdkı Muhammed Cemil. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2010.
- Ebüs-suûd, Muhammed. *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. Riyad: Mektebetu'r-Riyâd el-Hadîse, t.y.
- Elîk, Hasan - Coşkun, Muhammed. *Tevhit Mesajı Özlü Kur'an Tefsiri*. 2. Bs. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- Fâik, Debrelî Vildân. "Nahl/16 Sûresinin 90. Âyetinin Tefsiri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Trc. Mustafa Özel 10/2 (2006): 135-147.
- İbn Ebî Hâtîm, Abdurrahmân b. Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. Mekke: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1417.
- İbn İshâk, Ebû Abdillâh Muhammed. *es-Sîratü'n-nebevîyye*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, 2009.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâîl. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. Kahire: Müessesetü Kurtuba, 2000.
- Kur'an Yolu Meâlî*. çev. Hayrettin Karaman - Mustafa Çağrı - İbrahim Kâfi Dönmez - Sadrettin Gümüş. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2016.
- Karaman, Hayrettin - Çağrı, Mustafa - Dönmez, İbrahim Kâfi - Gümüş, Sadrettin. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003.
- Kur'an-ı Kerim Meâlî*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007.

- Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli.* çev. Abdülkadir Şener - M. Cemal Sofuoğlu - Mustafa Yıldırım. İzmir: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr-. *el-Câmi' li-abkâmi'l-Kur'an.* Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2006.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin. *Letâ'ifü'l-işârât.* Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1981.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Te'vîlâtü ebli's-sünne.* Beyrut: Muessesetu'r-Risâle Nâşirîn, 2004.
- Mukâtil b. Süleyman, Ebü'l-Hasen. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman.* Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1979.
- Nahhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b İsmâil. *Me'âni'l-Kur'âni'l-Kerîm.* Mektebetü Mişkâti'l-İslâmiyye, t.y.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-tenzîl ve bakâiku't-te'vîl.* Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2005.
- Öztürk, Yener. "Hayır ve Şerri Özetleyici Muhtevasıyla Nahl 90. Âyetin Düşündürdükleri". *EKEV Akademi Dergisi-Sosyal Bilimler IX/22* (2005): 87-102.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed. *Mefâtîhu'l-gayb.* Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Semerkandî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. İbrâhim. *Babru'l-ulûm.* Mektebetü Mişkâti'l-İslâmiyye, t.y.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *ed-Dürü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr.* Kahire: Merkez li'l-Bühûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 2003.
- Şeyhzâde, Muhyiddîn. *Hâşiyetü Muhyiddîn Şeyhzâde alâ tefsîri'l-Kâdi el-Beyzâvî.* Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'an.* Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984.
- Tabersî, Ebû Alî el-Fadl b. el-Hasen. *Mecman'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'an.* Beyrut: Muessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1995.

Yaşaroğlu, M. Kâmil. “Nahl Sûresi”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 32: 308-309. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2006.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmiżi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi'te'vîl*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.

MISIRLI NEO-KLASİK ŞAİR VELİYYÜDDİN YEKEN'İN
ESERLERİNDE SULTAN II. ABDÜLHAMİD

Yakup GÖÇEMEN*

ÖZ

Bu çalışmada, son dönem Osmanlı aydınlarından olan Mısırlı neo-klasik şair ve yazar Veliyyüddin Yeken'in eserlerinde Sultan II. Abdülhamid'e bakış açısı ele alınmıştır. Edebî çalışmaları incelenecek Yeken, kökeni itibarıyla Türk olup, Osmanlı coğrafyasının en önemli kültür merkezlerinden biri kabul edilen Mısır'da yetişmiştir. Yeken, Maḥmūd Sāmî el-Bârûdî'nin öncülüğünü yaptığı neo-klasik şiir olarak da bilinen modern Arap şiirinin en önemli temsilcilerindendir. Bu akımda yer alan şairler, Osmanlı padişahı Sultan II. Abdülhamid'e yaklaşımları ve bakış açıları arasında ikiye ayrılmışlardır. Akımın sembol isimlerinden olan Maḥmūd Sāmî el-Bârûdî, Ahmed Şevkî, Hafız İbrâhîm gibi büyük şairler Sultan ve Osmanlı hilâfeti lehine şiirler kaleme alırken, Abdülhamid karşıtlığıyla bilinen Yeken, şiir ve yazılarıyla Abdülhamid'i hedef almıştır. Etnik kökenleri, yetiştikleri ailelerin sosyo-ekonomik statüleri, yerel otoriteye yakınlıkları, yüksek bürokratik makamlara ulaşmaları, şiir yetenekleri gibi pek çok ortak noktaları bulunan Ahmed Şevkî ve Veliyyüddin Yeken, Sultan Abdülhamid hakkında birbirine tamamen zıt kanaatlere sahip olmuşlardır. Sultan Abdülhamid'in 27 Nisan 1909 tarihinde tahttan indirilmesine derinden hüznlenen Ahmed Şevkî, "Yıldız Sarayı" veya "Osmanlı İnkılabı ve Sultan Abdülhamid'in Devrilmesi" adlı bir kaside kaleme almıştır. Yeken ise, Şevkî'nin kasidesine öfkelenerek bu kasideyle aynı vezin ve kafiyeye sahip "Zamanın Gözyaşları" anlamına gelen "Abratu'd-Debr" başlıklı nazire mahiyetinde bir kaside nazmetmiştir. Yeken, Abdülhamid karşıtı olmakla birlikte etnik kökeni ve Osmanlı mensubu olmaktan duyduğu gururu her fırsatta dile getirmiştir. Sultan Abdülhamid'in tahttan indirilmesinden sonraki süreçte özellikle devletin içinde bulunduğu olumsuz koşullara hüznlenen şairin, Abdülhamid'e karşı tutumu ve hakkındaki düşüncelerinde yumuşamalar olmuştur. Sultan'ın dönemini arar hale geldiğini belirten kendi duygularını itiraf

* Dr. Öğr. Üyesi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili Belâğatı Anabilim Dalı, Assistant Professor, University of Kilis 7 Aralık Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric. Kilis, Turkey yakupgocemen@kilis.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2778-1401>.

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 15/03/2020

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 10/05/2020

etmekten çekinse de bu duyguları, insanların o günleri arar hale geldiklerini ifade ederek dile getirmiştir.

Anahtar Sözcükler: Arap Dili Belâğatı, Şiir, Neo-Klasik, Mısır, Sultan II. Abdülhamid.

SULTAN ABDULHAMID II IN THE WORKS OF EGYPTIAN NEO-CLASSICAL POET VELIYYUDDIN YEKEN

ABSTRACT

In this research, the perspective of Egyptian neo-classical poet and writer Veliyüddin Yeken who is one of the latter Ottoman intellectuals of Sultan Abdulhamid Yeken was discussed. Yeken whose literary works will be discussed was Turkish and raised in Egypt which is regarded as one of the most important cultural centers of Ottoman reign. Yeken is one of the most significant representatives of modern Arab poetry known as neo-classical poetry pioneered by Maḥmûd Sâmi el-Bârûdî. The poets of this movement were separated into two groups according to their approach and perspective towards Sultan Abdulhamid II. While poets such as Maḥmûd Sâmi el-Bârûdî, Aḥmed Şevkî, and Ḥafız İbrâhîm who is one of the symbols of the movement wrote poems in favor of the Sultan and Ottoman, Yeken who is known for his opposition against Abdulhamid targeted the Sultan with his poems and writings. Aḥmed Şevkî and Veliyyüddin Yeken who share many common traits such as, ethnic origin, the socio-economical status of their families, closeness to the local authority, reaching high bureaucratic positions, and poetry skills, had the exact opposite perspective of Abdulhamid. Aḥmed Şevkî who deeply grieved to the dethronement of Sultan Abdulhamid on April 27, 1909, wrote an ode titled “*Yıldız Sarayı (Star Palace)*” or “*Osmanlı İnkılabı ve Sultan Abdülhamid’in Devrilmesi (Ottoman Revolution and Dethronement of Sultan Abdulhamid)*”. Angry at the Şevkî’s ode, Yeken wrote an ode titled “*‘Abratu’d-Dehr*” meaning “*Tears of Time*” which has the same meter and rhyme scheme with Şevkî’s ode. In addition to opposing Abdulhamid, Yeken mentioned how proud he is for his ethnic origin and being a member of the Ottoman whenever possible. The attitude and perspective of the poet, who felt sad about the negative conditions that the country faced after the dethronement of Sultan Abdulhamid, towards Abdulhamid softened in this process. Although Yeken abstained from confessing his emotions indicating that he misses the reign of the Sultan, he wrote in his poems that the people miss the Sultan.

Keywords: Arabic Language Rhetoric, Poem, Neo-Classical, Egypt, Sultan Abdulhamid II.

Giriş

Sınırları üç kıtaya yayılacak kadar genişleyen Osmanlı Devleti, tarihleri ve kültürleri farklı pek çok milleti bir araya getirerek kaynaştırmayı başarmış bir yapıdır. Devletin çatısı altında yaşamlarını sürdüren milletler, bir yandan kendi kültürlerini yaşatmaya devam ederken, diğer yandan farklı unsurların bir arada bulunmasının kaçınılmaz sonucu olan etkileşimin yansımalarıyla belirli bir zaman diliminden sonra ortak tarih ve kültüre sahip olmuşlardır. Devletin sosyal yapısı içinde yer alan ve adeta bir yelpazeyi andıran çeşitli etnik unsurlar arasında inanç birliği bulunan taraflar, diğer unsurlara nazaran daha fazla bütünlük arz eden bir ortak değerler manzumesi oluşturmada başarılı olmuşlardır. Hiç şüphe yok ki düşünsel, edebî ve sanatsal eser ve birikimlerin bir araya gelerek kaynaşması sonucunda oluşan ortak kültür, söz konusu ortak değerler manzumesinin en önemli parçalarından birini oluşturmaktadır. Asırlardır birlikte yaşayan Türkler ve Araplar arasındaki etkileşim, Türklerin İslâmiyet'i kabul ettikleri dönemden itibaren kendini daha yoğun bir şekilde hissettirmiştir. Aynı değerlere sahip olma ve tek coğrafyayı paylaşma gibi faktörlerin sonucu olarak Türkler, yönetime olduğu kadar edebiyat ve kültür alanına da önemli katkılar sağlamışlardır. Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde, Batı medeniyetiyle temas sağlayan Arap edebiyatında yenilikçi bir anlayış baş göstermiştir. Devletin farklı milletleri bir arada yaşatma politikası sonucunda, modern Arap edebiyatı şuurinde yenilikçi anlayışı temsil eden şairler arasında Türk kökenli şairler de yer almıştır. Bu bağlamda bu akımın önemli isimlerinden olan ve çağdaş Arap şiirinin ilerlemesine katkı sağlayan şairlerden birisi de Veliyyüddin Yeken olmuştur. Şair, Türk ve Osmanlı olmasından duyduğu gururu her fırsatta dile getirmesine rağmen, neo-klasik şairler arasındaki yaygın kanaatin aksine Sultan II. Abdülhamid'e karşı tamamen olumsuz duygular beslemiştir. Bu çalışmada şairin, gerek Ahmed Şevki'nin Abdülhamid'in tahttan indirilmesinin doğurduğu hüznü dillendirdiği "Yıldız Sarayı" adlı şiirine nazire olarak söylediği "Zamanın Gözyaşları", gerekse divanında yer alan diğer şiirleri ve divanı haricindeki eserleri incelenerek şairin Abdülhamid kanaati ve bu kanaatin ardındaki etkenler tespit edilmeye çalışılacaktır. Çalışmanın temel konusuna geçmeden önce konuya ışık tutması adına, Mısır'da neo-klasik şiir hareketi ve şairin hayatından bazı kesitler sunmanın yararlı olacağı düşünülmektedir.

1. Mısır Neo-Klasik Şiir Hareketine Kısa Bir Bakış

1798 yılında Napolyon'un Mısır'ı işgali, çağdaşlaşma ve ilerleme yönünden Batı medeniyeti ile İslâm dünyası arasındaki ilişkilerde dönüm noktası kabul edilmiştir. Arap edebiyat tarihçileri Napolyon'un seferini, Arap edebiyat tarihinin çöküş dönemiyle uyanış dönemi arasındaki sınır olarak olarak görmüşlerdir.¹ İşgalle birlikte Mısır'a gelen Fransız bilim çevreleri, esasen Mısır'ı sömürgelerinin bir parçası yapabilmek ve toplumun tarihî, ekonomik ve kültürel yönlerini incelemek adına araştırma merkezleri, bilim akademileri, rasathaneler, laboratuvarlar, matbaalar gibi ilmî çalışmalarını yürütecekleri merkezler kurmuşlardır. Sömürge odaklı bu bilimsel hareketlilikle birlikte Avrupa'ya öğrenci ve bilim heyeti gönderilerek, Batı'ya açılım sürecinin derinlik kazanması hedeflenmiştir. Batı medeniyetine açılım süreci, gönderilenlerin reformist fikirler ve milliyetçi söylemlerden etkilenecek ülkelerine dönmeleri sonucunu doğurmuştur. Mısır edebiyat çevreleri, bu yeni eğilimle şiire yönelmiş, Arap şiirini eski parlak dönemlerine yeniden döndürebilmek adına klasik dönem şairlerini taklit etmişlerdir. Böylece Batı medeniyetiyle tanışan Arap edebiyatında yenilikçi bir yaklaşım filizlenmeye başlamıştır. Avrupa'daki yenilikçi akımda olduğu gibi felsefi dayanaktan yoksun olan ve klasiğin salt taklidine dayalı bu anlayış, genel olarak Arap edebiyatında özellikle de Arap şiirinde bir hareketliliğin yaşanmasına yol açmıştır.² Modern dönem olarak adlandırılabilen bu sürecin başlarında Arap şiiri edebiyat eleştirmenlerince, ruhsuz, samimi duygulardan uzak ve adeta insanın duygularını körelten lafzî süslemelerle dolu ağır bir dille yazıldığı için anlaşılabilir bir yapı olarak değerlendirilmiştir.³ 1882 yılında 'Urâbî ayaklanması olarak bilinen olaylardan sonra, toplumda siyasî ve sosyal değişim hareketliliği başlamıştır. Söz konusu hareketliliğin kültürel, edebî ve düşünsel hayata yansımaları da olmuştur. Dönem şairleri, Batıdan esen güçlü değişim rüzgârlarının etkilerine rağmen klasik Arap şiiri anlayışına uygun olarak şiirin güçlü üslubu ve nazım yapısını korumaya gayret

¹ İmîl Bedî' Ya'kûb, Mişel 'Âşî, *el-Mu'cemu'l-Mufaşşal fî'l-Luğa ve'l-Edeb*, (Beirut: Dâru'l-İlmi l'l-Melâyin, 1987), 2: 859; Mehmet Yalar, *Modern Arap Edebiyatına Giriş*, (Bursa: Emin Yayınları, 2009), 45.

² Rahmi Er, *Modern Mısır Romanı*, (Ankara: Star Ajans, 1997), 3-4; Kemal Tuzcu, "Mısırlı Neo-Klasik Şairler", *Nüşba Şarkîyat Araştırmaları Dergisi*, 2/5, (2002): 108.

³ Şevkî Dayf, *el-Edebu'l-Arabîyyu'l-Mu'âşır fî Mısr*, (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1957), 38.

göstermişlerdir. Buna karşın modern kültürle yakınlaşmanın doğal bir sonucu olarak zengin düşünceler, anlamı özenle işleme ve çağın getirdiği siyasî, sosyal, kültürel vb. alanlarda ortaya çıkan yeni konuları ele alma gibi özellikler üzerine kurulan neo-klasizmi yerleştirmeye çalışmışlardır. Arap edebiyatında neo-klasik akım olarak bilinen bu yenilik hareketinin kiminle başladığında bazı görüş ayrılıkları olmakla birlikte yaygın kanaat, Maḥmûd Sâmi el-Bârûdî'nin (ö. 1904) bu hareketin öncüsü olduğu yönündedir.⁴ Şair kişiliğinin yanında aynı zamanda bir asker olduğu için "Rabbu's-Seyf ve'l-Kalem" "Kılıç ve Kalemin Efendisi" lakabıyla anılan el-Bârûdî'nin yanı sıra "Şeyhu's-Şu'arâ" İsmâ'il Şabrî (ö. 1923), "Emîru's-Şu'arâ" "Şairlerin Prensi" Ahmed Şevkî (ö. 1932), "Şâiru'n-Nîl" "Nil Şairi" Hâfız İbrâhim (ö. 1932), Ahmed Muḥarrem (ö. 1945) ve Veliyyüddin Yeken (ö. 1921) gibi şairler bu akımın önemli isimleridir.⁵

2. Şairin Hayatı

2.1. Doğumu ve Yetiştirilmesi

Tam adı Muhammed Veliyyüddin Yeken olan şair, 6 Mart 1873 yılında İstanbul Süleymaniye'de dünyaya gelmiştir. Ancak Veliyyüddin adıyla bilinen şairin, nadir de olsa bazı kaynaklarda Basra'da doğduğuna ve altı yaşındayken babasıyla birlikte Mısır'a göç ettiklerine dair bilgiler bulunmaktadır. Yeken kelimesinin aslının Türkçedeki "yeğen" kelimesi olduğu belirtilmektedir.⁶ Bu lakap, Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın kız kardeşinin oğlu olan ve "yeğen" lakabıyla bilinen dedesi İbrahim Paşa'dan gelmektedir. Babası, İbrahim Paşa'nın oğlu olan Hasan Sırrı Paşa olup, annesi ise İstanbul'daki Çerkez emirlerinden birinin kızı olan soylu bir hanımefendidir. Veliyyüddin henüz üç yaşındayken, siyasî nedenlerle gençlik yıllarında ayrılmak zorunda kaldığı Mısır'a yerleşme kararı alan babası ve ailesiyle birlikte 1876 yılında İstanbul'dan ayrılmıştır. 1879 yılında altı yaşında küçük bir çocukken de babası Hasan Sırrı Paşa vefat etmiştir. Hasan Sırrı Paşa vefatından önce, ailenin sorumluluğunu dönemin Mısır

⁴ Dayf, *el-Edebu'l-Arabîyyu'l-Mu'âşır*, 43-44.

⁵ Muhammed 'Abdulmun'im Hâfâcî, *Dirâsât fi'l-Edebi'l-Arabîyyi'l-Hadîs ve Medârisih*, (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1992), 47.

⁶ Zekî Muhammed Mucâhid, *el-A'lâmu's-Şarkîyye fi'l-Mie er-Râbi'a 'Aşrate el-Hicriyye*, (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1994), 2: 804; Arthur Gold Smith, *Ķâmûs Terâcim Mısr el-Hadîse*, thk. ve terc.: 'Abdulvehhâb Bekr, (Kâhire: el-Meclisu'l-A'lâ li's-Sekâfe, 2003), 777.

Maliye Bakanı olan kardeşi Ali Haydar Paşa'ya yüklemiştir. Amcasının sorumluluğu ve himayesi altına giren Veliyyüddin Yeken, dönemin elit ve aristokrat kesiminin çocuklarının eğitim gördükleri Hidiv Tevfik Paşa'nın yaptırdığı Medresetü'l-Encâl'de okumuştur. Burada ileriki dönemlerde Mısır'ı yönetecek olan Hidiv Abbas Paşa ile arkadaşlık yapmıştır. Bir süre sonra Arapça, Türkçe ve İngilizce temel bilgileri öğrendiği bu okuldan ayrılarak, Fransızca ve Yunanca öğrendiği Medresetü'l-Marsil'e geçmiştir. Lise eğitimine Mısır'daki devlet okullarında devam eden şair, mezuniyetinden sonra Arap edebiyatı ve yazarlığa olan tutkusunun farkına varmıştır.⁷ Bu tutkuyu tatmin edebilmek adına Şeyh Muhammed en-Neşşâr'dan Arap edebiyatı eğitimi almıştır. Henüz yirmi yaşına varmadan yazarlık deneyimiyle tanışan şair, el-*Qâhire* ve en-*Nîl* gazetelerinde ilmi ve edebî makaleler kaleme almıştır. Bu gazetelerde bazen yazarlık bazen de muhabirlik görevlerini üstlenmiştir.⁸ Bu deneyimle yetinemeyen Yeken, kendisi gibi bir gazeteci olan Yusuf Fethi Bey'le birlikte *el-Mikyâs* gazetesini çıkarmıştır. Genel olarak dönem insanının özellikle de aristokrat kesimin medyaya karşı şüpheli ve olumsuz bir kanaatle yaklaşımları, gönlündeki arzu ve hedefleri gerçekleştirmek adına Yeken'i başka yollar aramaya sevk etmiştir. Bu bağlamda devlet kademelerinde görev almayı hedeflerine götürecek bir araç olarak gören Yeken, aristokrat bir ailede yetişmesi ve çeşitli entelektüel donanımlar kazandığı iyi bir eğitim alması nedeniyle henüz genç yaşta olmasına rağmen devlette farklı iş imkânlarına sahip olmuştur. Böylelikle 1893 yılında Mısır'da yerel naiplik ve Yabancılar Bölümü Divan Kâtipliği gibi devletin farklı kademelerinde resmi görevler almıştır.⁹

⁷ Ebu'l-Fayd 'Abdussettâr b. 'Abdulvehhâb el-Bekrî, *Faydu'l-Meliki'l-Vehbâbi'l-Mute'âlî bi Enbâi Evâilî'l-Qarni's-Sâlişe 'Aşara ve't-Tevâlî*, thk.: 'Abdumelik b. 'Abdillâh b. Diheys, (Mekke: Mektebetü'l-Esedî, 2009), 3: 1968; Edhem Âl Cundî, *A'lâmu'l-Edeb ve'l-Fenn*, (Şam: Maṭba'atu'l-İttihâd, 1958), 2: 464; Hayruddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm-Qâmûsu Terâcim li-Eşbarî'r-Ricâli ve'n-Nisâ*, (Beyrût: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1980), 8: 118.

⁸ Mucâhid, *el-A'lâmü's-Şarkîyye*, 2: 804; Veliyyüddin Yeken, *Divânu Veliyyiddîn Yeken*, (Kâhire: Maṭba'atu'l-Mukteṭaf ve'l-Muḳaṭṭam, 1924), 5-6; Buṭros el-Bustânî, *Udebâu'l-'Arab fi'l-Endelus ve 'Aşri'l-İnbi'âs*, (Beyrût: Dâru'l-Mekşûf ve Dâru's-Şekâfe, 1964), 410.

⁹ Nikola Ziyâde, *A'lâm 'Arab Muhdeşün Mine'l-Qarneyni's-Sâmine 'Aşar ve't-Tâsi'a 'Aşar*, (Beyrût: el-Ehliyye li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1994), 157.

2.2. İstanbul'a İlk Seyahati

Yeken, 1897 yılında yirmi dört yaşına geldiğinde, doğduğu ve her daim özlemini çektiği yer olan İstanbul'a seyahat etmiştir. Bu seyahatinde İstanbul'da yaklaşık olarak bir yıl geçiren Yeken, Devlet Şurâ Meclisi üyesi olan amcası Muhammed Fâik Yeken Bey'in yanında kalmıştır. Sultan II. Abdülhamid tarafından kendisine verilen ikinci derece memurlukla gönlü büyük bir minnet ve memnuniyet duygusuyla dolan Yeken, kendini asil bir Osmanlı mensubu gibi hissetmiştir.¹⁰ İstanbul'da geçirdiği süre zarfında, âşık olduğu bu eşsiz şehri karış karış gezerek, doyumsuz boğaz manzarası ve doğal güzelliklerinin tadını çıkarmıştır. Veliyyüddin, bir yandan bu büyüleyici şehrin bitmek bilmeyen güzellikleriyle ömrü boyunca unutamayacağı hatıralar biriktirmiş, diğer yandan ise İstanbul'da geçirdiği bu süre içerisinde karşılaştığı siyasî, sosyal ve ekonomik ortamın getirdiği çetin şartlar altında sıkıntı çeken insanlar nedeniyle gönlünde derin acılar hissetmiştir. Bunun üzerine oldukça radikal bir kararla aristokrat aslını, elit yaşam tarzını ve devlete karşı olumlu düşüncelerini bir kenara bırakarak, halkın özgürlüğü için mücadele etme yolunu tercih etmiştir.¹¹

2.3. Mısır'a Dönmesi ve İstanbul'a İkinci Seyahati

Devletine bağlı bir asilzade olarak geldiği hayallerinin şehri İstanbul'dan mücadeleye kararlı bir karakterle ayrılarak Mısır'a dönen Yeken, ıslahat hareketleri ve halkın özgürlük mücadelesinin bir parçası olması ümidiyle *el-İstikâme* adını verdiği gazetesini yayımlamaya başlamıştır.¹² Kendi kanaatine göre halkı bilinçlendirme amacıyla İstanbul'da karşılaştığı olumsuzlukları, sesini geniş kitlelere duyurabilmek adına kurduğu gazetesinde korkusuzca dile getirmeye başlamıştır. Bu anlamda Sultan II. Abdülhamid ve taraftarlarını ağır bir dille eleştirmiştir. Yazılarında Sultan'ın izlediği siyasete ve İstanbul'dayken devlet yönetiminde şahit olduğu çekişmelere var gücüyle yüklenmiştir. Söz konusu politika ve çekişmelerin, halkın içinde bulunduğu kötü şartları daha da çekilmez bir hale getiren olumsuz yansımalarını dillendiren yazılar kaleme almıştır. Osmanlının uzantısı sayılan bir yönetime tabi olan

¹⁰ Hännâ el-Fâhûrî, *el-Câmi' fi Târîhi'l-Edebi'l-'Arabî el-Edebu'l-Hadîs*, (Beyrût: Dâru'l-Cil, 1986), 2: 208; el-Bustânî, *Udebâu'l-'Arab*, 411; Âl Cundî, *A'lâmu'l-Edeb ve'l-Fenn*, 2: 464.

¹¹ el-Bustânî, *Udebâu'l-'Arab*, 411.

¹² Ziyâde, *A'lâm 'Arab Muhdeşân*, 157; el-Bustânî, *Udebâu'l-'Arab*, 411.

Kahire’de oldukça yüksek perdeden seslendirilen bu kadar ağır eleştirinin yankılarının İstanbul’a ulaşması gayet doğal bir sonuçtur. İstanbul’daki yönetimin tepkilerini üzerine çeken gazetenin, alınan bir kararla Osmanlı vilayetlerine girişi yasaklanmıştır. Alınan bu kararın doğurduğu sonuçlarla siyasî ve ekonomik anlamda zorluklarla karşılaşan ve bu nedenle gazeteyi kapatmak zorunda kalan Yeken,¹³ gazetesine sitem yüklü şu beyitlerle veda etmiştir:¹⁴ (Tavîl):

وَلَمَّا عَدَا قَوْلُ الصَّوَابِ مُذَمِّمًا عَزَمْتُ عَلَى أَنْ لَا أَقُولَ صَوَابًا
فَجَافَيْتُ أَقْلَامِي وَعُقْتُ «اسْتِقَامَتِي» وَرَحْتُ أَرْجِي لِسَلَامَةِ بَابَا
“Doğru söz yerilir olduğunda, azmettim doğruyu söylememeye.”

“Darıldım kalemlerime ve mazur gördüm ‘istikâmetimi’, bir (çıkış) kapı(sı) ümidiyle umutlandırımdı esenliği”

Ancak sahibi olduğu gazetesini kapatmak zorunda kalması, yönetim muhalifi bir karakter olarak yazmaya alışan Yeken’i eleştirel yazılar yazmaktan alıkoymamıştır. Bu nedenle yazılarını, sahipleriyle kendi arasında sıkı dostluk ilişkileri bulunan *el-Muşîr*, *el-Muḳaṭṭam* ve *el-Ḳânûnu’l-Esâsî* adlı gazetelerde “Züheyr” mahlasıyla sürdürmüştür.¹⁵ Bir yandan söz konusu gazetelerde sert eleştirilerine devam eden Yeken, diğer yandan da şiirleriyle meydan okumaktan geri durmayarak şu dizeleri dile getirmiştir:¹⁶ (Tavîl):

فَمَنْ مُبَلِّغٌ عَنِّي الْغَضَابَ الْأَلَى جَنَوًا يَا بِيْ امْرُؤُ مَا إِنْ أَحَافُ غَضَابًا
أَدُمُّ فَلَا أَحْشَى عِقَابًا يُصِيبُنِي وَأَمْدَحُ لَا أَرْجُو بِذَلِكَ تَوَابًا
“Benim korkmayan biri olduğumu, öfkelenenlere pabuç bırakmadığımı kim ulaştıracak o öfke dolu canilere?”

“Başıma gelecek cezadan korkmadan yererim, övgümle hiçbir karşılık beklemeden överim.”

¹³ Âl Cundî, *A’lâmu’l-Edeb ve’l-Fenn*, 2: 464.

¹⁴ Yeken, *Dîvân*, 6; Ziyâde, *A’lâm ‘Arab Muhdesûn*, 158.

¹⁵ Ziyâde, *A’lâm ‘Arab Muhdesûn*, 158; el-Bustânî, *Udebân’l-‘Arab*, 411; Âl Cundî, *A’lâmu’l-Edeb ve’l-Fenn*, 2: 464.

¹⁶ Yeken, *Dîvân*, 6.

Yeken, gazetelerde yazmaya başladıktan bir yıl sonra tekrar İstanbul'a gitmiştir. Ancak bu seyahat, Yeken'i Gümrük Vergileri Konseyi'nde üye olarak görevlendiren Sultan II. Abdülhamid hükümetinin daveti üzerine gerçekleşmiştir. Yeken'in muhalif tutumu ve benimsediği kanaat nedeniyle gösterdiği karşıt faaliyetlere rağmen, hükümetin kendisini en sert biçimde eleştiren birisine devletin başkenti İstanbul'da böyle bir görevle karşılık vermesi oldukça tuhaf bir durum olarak karşımızda durmaktadır. Görünen o ki II. Abdülhamid yönetimi, güçlü bir kaleme sahip bu muhalif gazeteci ve yetenekli şairi kendi safına çekerek kazanmaya veya susturmaya çalışmaktadır.¹⁷ Bu nedenle Veliyyüddin Yeken'in, II. Abdülhamid hükümetinin kötü gidişatı düzeltmek için gerekli reformların yapılacağına ve daha fazla özgürlük talebinde bulunanların seslerine kulak vererek yeni bir anayasanın düzenleneceğine dair verilen vaatlere inandığı düşünülmektedir.¹⁸ İstanbul'a geldikten sonra ilk olarak Gümrük Vergileri Konseyi'nde üye olarak çalışan Yeken, bu işin kendisine uygun olmadığını ve kendisini çok zorlayacağını anladıktan sonra, görevinin değiştirilmesini ifade eden bir dilekçe ile Sultan'a ricada bulunmuştur. Talebi uygun gören Sultan Abdülhamid, Yeken'i Maarif Yüksek Konseyi üyeliğine atamıştır.¹⁹

2.4. Hapse Atılması ve Sivas'a Sürgün Edilmesi

Hükümetin başkentte görev vermesi, talebini dikkate alarak görev değişikliğine gitmesi gibi olumlu-olumsuz yaklaşımlar, Veliyyüddin Yeken'in görüş ve kanaatlerinde herhangi bir değişiklik ortaya koymamıştır. Yeni atandığı dairedaki yozlaşmaları, entrikaları ve işleyişteki bozuklukları gören Yeken, mücadelesini burada sürdürmeye karar vermiştir. Bu anlamda Maarif Bakanı ve Genel Sekreteriyle anlaşmazlıklar yaşamıştır. Keza Sultan Abdülhamid'in başkâtibini aşağılayarak onu "Yalancı Başkâtıp" olarak nitelemiş ve bazı yabancı gazetelerde aleyhine yazılar yazmıştır. Yeken'in yönetim kademesiyle anlaşmazlıkları bununla sınırlı kalmamıştır. Sultan'ın başmüfettişi olan "Kabasakal" lakaplı Çerkez Mehmet Paşa'ya küfredmiş,

¹⁷ Aysel Ergül, "Veliyyüddin Yeğen", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, sy.: 5, (Erzurum: 1996): 204; Musa Yıldız, "Bir Osmanlı Aydın Veliyyüddin Yeken ve Sivas Hatıraları", *Osmanlılar Döneminde Sivas Sempozyumu Bildirileri*, (Sivas: 2007), 2: 472.

¹⁸ el-Bustânî, *Udebâu'l-'Arab*, 411.

¹⁹ ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, 8: 118; Âl Cundî, *A'lâmu'l-Edeb ve'l-Fenn*, 2: 465; Ziyâde, *A'lâm 'Arab Muhdeşûn*, 158; el-Bustânî, *Udebâu'l-'Arab*, 411.

Mısır gazetelerinde Sultan'ın en yakın dostlarından olan Ebu'l-Hudâ'yı eleştiren yazılar kaleme almıştır. Yaptıklarıyla tüm şimşekleri üzerine çeken Yeken, devletin üst kademelerinde görevli pek çok kimsenin açık hedefi haline gelmiştir. Evi, hedef aldığı kişilerin casusları ve komplocuları tarafından sıkı gözetime tutulmuş, hakkında pek çok dedikodu ve söylenti ortaya atılmıştır. Ebu'l-Hudâ tarafından Abdülhamid aleyhine faaliyet gösteren gizli bir derneğe üyelikle itham edilmiştir. Evinde yapılan aramalar neticesinde Sultan Abdülhamid aleyhine yazılar içeren evraklar bulunarak, aleyhine delil olarak kullanılmak üzere bunlara el konulmuştur. Sultan II. Abdülhamid'in gözünden düşen Yeken, 1902 yılında bir süre hapse atıldıktan sonra Sivas'a sürgüne gönderilmiştir. Hükümet, Yeken'i sürgüne göndermesine rağmen, Vilayet Evrak İşleri Müdür Yardımcılığı gibi saygın bir görevle görevlendirmiş ve geçimini sağlayacak kadar maaş vermiştir. II. Meşrutiyet'in ilan edildiği 1908 yılına kadar Sivas'ta kalan Yeken, burada Sivaslıların sıcak ilgisiyle karşılaşmış, yerli ve yabancı pek çok kişiyle güzel dostluklar kurarak kendini yazmaya adanmıştır.²⁰ Yeken hatıralarında, sürgün yıllarında İstanbul'a seyahatinden başlayıp Sivas'a sürgüne gönderilene kadar hayatını konu alan ve en kapsamlı eseri sayılabilecek *el-Ma'lûm ve'l-Mechûl* adlı iki ciltlik eserini yazdığını, buna ek olarak pek çok şiir yazmasına rağmen bunların çoğunun kaybolup gittiğini ve yaşadığı müddetçe kaybolan eserlerine üzölmeye devam edeceğini ifade etmektedir.²¹ Bu anlamda şairin sürgünde geçirdiği zaman dilimi, hayatının en verimli yılları olarak değerlendirilebilir.

2.5. Mısır'a Dönmesi ve Vefatı

II. Meşrutiyet'in ilanıyla sürgünü sona eren Yeken, önce kısa bir süre ikamet edeceği İstanbul'a gitmiş, daha sonra da tamamen yerleşmek üzere Mısır'a dönmüştür. Mısır'a döndüğünde arkadaşları ve sevenleri onuruna büyük bir edebî kutlama düzenlemişlerdir. Buradaki hayatında yeniden yazmaya başlayan şair, *el-Mukattam*, *el-Ebrâm* ve *el-Mueyyed el-Mısrî*

²⁰ Veliyyüddin Yeken, *el-Ma'lûm ve'l-Mechûl*, (Kâhire: Matba'atu'l-Ma'ârif, 1911), 1: 9-21; Yeken, *Dîvân*, 7; el-Bustânî, *Udebâu'l-'Arab*, 412; Ziyâde, *A'lâm 'Arab Muhdesûn*, 158; Mucâhid, *el-A'lâmü's-Şarkîyye*, 2: 804; Faruk Bozgöz, "Son Dönem Bir Osmanlı Aydını ve Düşünürü: Veliyyüddin Yeken", *Nüşba Şarkîyat Araştırmaları Dergisi*, 1/3, (2001): 136.

²¹ Yeken, *el-Ma'lûm ve'l-Mechûl*, 2: 151; Yeken, *Dîvân*, 7; Âl Cundî, *A'lâmü'l-Edeb ve'l-Fenn*, 2: 465.

gibi günlük gazetelerde makale ve yazılar kaleme almıştır. Bunun yanında yazdığı şiirleri ve edebî biyografileri dört yıl boyunca *ez-Zubûr* dergisinde yayımlamıştır. Ayrıca *el-İkdâm* gazetesinin genel yayın yönetmenliğini üstlenmiştir.²² Bazı kaynaklarda *el-İkdâm* gazetesini 1912 yılında İskenderiye'de bizzat kendisinin kurduğuna dair bilgiler bulunmaktadır.²³

Bu süreçte Yeken, Mısır yerel hükümeti Adalet Bakanlığı Kâtipliği görevine getirilmiş, çok memnun kaldığı bu görevini 1914 yılına kadar sürdürmüştür. 1914 yılında Mısır Sultanı Hüseyin Kâmil tahta çıktığında, kendisini divan kâtibi olarak atamıştır. Şairin kardeşine yazdığı bir mektupta bu görevde geçirdiği günlerini hayatının en mutlu dönemi olarak nitelediği görülmektedir.²⁴ Ancak şairin bu mutlu günleri pek uzun sürmemiştir. İyiden iyiye ağırlaşan astım hastalığı Yeken'i nefes alamayacak hale getirmiş, adeta günden güne eritmiştir. Bazı kaynaklarda şairin kokain mübtelası olduğuna ve buna bağlı olarak rahatsızlandığına dair bilgiler mevcuttur.²⁵ 1919 yılında görevinden ayrılmak zorunda kalan şair, yakalandığı bu hastalık neticesinde 6 Mart 1921 tarihinde Kahire'nin güneyinde yer alan Hulvân semtinde vefat etmiştir.²⁶

3. Eserleri

Aldığı eğitimin bir sonucu olarak yazarlığa oldukça erken yaşlarda başlayan Yeken'in, büyük bir çoğunluğu gazete ve dergilerde yayımlanan makale ve şiirleri sonraki dönemlerde bir araya getirilerek kitaba dönüştürülmüştür. Yeken'in eserlerinden bazıları basılarak gün yüzüne çıkarılmıştır. Diğer eserlerinin basıldığına dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Veliyyüddin Yeken'in basılan ve basılmayan bilinen başlıca eserleri şunlardır:

²² Mucâhid, *el-A'lâmü's-Şarkîyye*, 2: 804; Yeken, *Dîvân*, 7.

²³ el-Bustânî, *Udebân'l-'Arab*, 413.

²⁴ Yeken, *Dîvân*, 8.

²⁵ ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, 8: 118; Muhammed Hayr Ramağan Yûsuf, *Mu'cemu'l-Muellifîn el-Mu'âşirîn fî Âşârihim el-Mahtûte ve'l-Mefkûde ve mâ Tubî'a Minhâ ev Huqqîka Ba'de Vefâtihim*, (Riyâd: Mektebetu'l-Melik Fahd el-Vaţaniyye, 2004), 2: 820.

²⁶ Âl Cundî, *A'lâmü'l-Edeb ve'l-Fenn*, 2: 466; Yeken, *Dîvân*, 9; el-Bustânî, *Udebân'l-'Arab*, 413; Ziyâde, *A'lâm 'Arab Muhdesân*, 159; Mucâhid, *el-A'lâmü's-Şarkîyye*, 2: 804.

3.1. Basılan Eserleri:

Yeken'in basıldığı bilinen eserleri, basım yıllarının kronolojik sıralamasına göre şu şekildedir:

3.1.1. Fukâhetu Zevi'l-Himem (Zevi'l-Fiğan)

Bazı kaynaklarda *Fukâhetu Zevi'l-Fiğan* adıyla yer alan eser,²⁷ Ebu'l-Hasan Alî b. Zureyk el-Bağdâdî'nin (ö. 420/1030) meşhur "ayniyye" kasidesine şerh olarak yazılmıştır. "Himmet Sahiplerine Espri" anlamına gelen eser, 1893 yılında Kahire'deki el-Maṭba'atu'l-'Umûmiyye'de 28 sayfa olarak basılmıştır.²⁸

3.1.2. Havâṭıru Niyâzî

Aslı Resneli Ahmet Niyazi Bey tarafından yazılan "*Hatırat-ı Niyâzî*" veya "*Büyük Osmanlı İnkılabı Tarihinden Bir Sayfa*" adlı bu eser, halkı özgürlük ve çağdaşlaşma hususlarında bilinçlendirmek amacıyla Veliyyüddin Yeken tarafından Arapçaya tercüme edilerek 1909 yılında Kahire'de basılmıştır.²⁹

3.1.3. el-Ma'lûm ve'l-Mechûl

Sivas'ta geçirdiği sürgün günlerinin ürünü olan iki ciltten ibaret bu eser, şairin en kapsamlı eseri olarak bilinmektedir. Yazarın, çocukluk ve gençlik günlerinin yanında Osmanlı yönetiminin genel durumu, İstanbul ve Mısır'da meydana gelen başlıca siyasî olaylar ve İstanbul seyahatlerinden bahsettiği eserin birinci cildi 1909 yılında Kahire'de basılmıştır. İstanbul'da kendisine kurulan komplo, bunun neticesinde hapse atılması, hapiste geçirdiği sürede kendisinin ve ailesinin yaşadıkları, Sivas'a sürgüne götürülürken yoldaki izlenimleri ve Sivas'a dair pek çok önemli bilgi içeren

²⁷ Mucâhid, *el-A'lâmu's-Şarkîyye*, 2: 806.

²⁸ el-Fâhûrî, *el-Câmi'*, 2: 211; Muḥammed Mendûr, *Muḥâdarât 'an Veliyyiddîn Yeken*, (Birleşik Krallık, Muessesetu Hindâvî, 2017), 48.

²⁹ Yeken, *Dîvân*, 8; el-Bustânî, *Udebâu'l-'Arab*, 415; el-Fâhûrî, *el-Câmi'*, 2: 211; Mendûr, *Muḥâdarât*, 21.

yedi yıl devam eden sürgün günlerini anlattığı ikinci cildi de 1911 yılında yine Kahire'de yayımlanmıştır.³⁰

3.1.4. eş-Şahâifu's-Sûd

“Kara Sayfalar” anlamına gelen bu eser, Yeken'in *el-Muqattam* gazetesinde bir kısmı “Züheyr” mahlasıyla, bir kısmı da asıl adıyla yazdığı sosyal içerikli makalelerin derlenmesinden ibarettir. 1910 yılında el-Muqtataf matbaasında basılan bu eserde Yeken,³¹ toplumda yaygın olarak görülen bazı adetleri, hurafeleri ve ahlakî meseleleri ele alarak eleştirmektedir. Yazar, makalelerinden bazılarında zaman zaman kısa şiirlerle, bazen de uzun kasidelerle başlamakta ve toplumda meydana gelen tuhaf olaylar ve çirkinliklere yer vermektedir.³²

3.1.5. et-Tecârîb

“Tecrübeler” anlamına gelen bu eser, *eş-Şahâifu's-Sûd*'da olduğu gibi Yeken'in muhtelif gazetelerde yayımlanmış sosyal içerikli eleştirel makale ve araştırmalarının Lübnanlı bir gazeteci olan Fuâd Muğabğib tarafından derlenerek 1913 yılında yayımlanmasından ibarettir. Bu makalelerden bir kısmı birkaç beyitlik şiirlerle başlarken, bir kısmı da Yeken'e ait müstakil şiirler içermektedir.³³

3.1.6. Dikrân ve Râif

Özgürlük, hoşgörü, kardeşlik gibi sosyal barışın temel unsurlarını konu edinen, zulüm ve despotizmin çirkinlilerinden de bahseden bu roman, Sultan II. Abdülhamid döneminde azınlıkların yaşamlarını anlatmaktadır. Mısır'da basılan romanın basım tarihine dair net bir bilgi bulunmamaktadır.³⁴

3.1.7. Divânu Veliyyidîn Yeken

³⁰ Yûsuf Es'ad Dâğır, *Maşâdiru'd-Dirâsâti'l-Edebîyye*, (Beyrût: Menşûratu'l-Câmi'atil-Lubnâniyye, 1972), 2: 765; el-Bustânî, *Udebâu'l-'Arab*, 416; Bozgöz, “Veliyyüddîn Yeken”, 139.

³¹ Yûsuf Aliân Serkîs, *Mu'cemu'l-Matbû'âti'l-'Arabîyye ve'l-Mu'arraba*, (Kâhire: Mektebetu's-Sekâfe ed-Dîniyye, tsz.), 2: 1953.

³² el-Bustânî, *Udebâu'l-'Arab*, 415-416.

³³ el-Bustânî, *Udebâu'l-'Arab*, 416; Bozgöz, “Veliyyüddîn Yeken”, 140.

³⁴ el-Fâhûrî, *el-Câmi'*, 2: 211; Mendûr, *Muhâdarât*, 48.

Veliyyüddin Yeken'in vefatından üç yıl sonra 1924 yılında kardeşi Yûsuf Hamdî Yeken tarafından derlenerek yayımlanmıştır. Kardeşi, şaire dair bulabildiği şiirleri 127 sayfadan ibaret olan bu divanda bir araya getirmiştir. Mukaddimesinde, şairin yakın dostu An'ûn Cümeyyil'in Yeken'in hayatını ve edebi kişiliğini kaleme aldığı divan, kardeşi tarafından yedi bölüme ayrılmıştır. Bu bölümler sırasıyla; siyasî şiirleri, mersiyeleri ve taziyeleri, kutlama ve methiyeleri, dehiyyâtı, hicivleri, aşk şiirleri ve çeşitli konularda karışık şiirleri şeklindedir.³⁵ Şairin siyasî şiirleri divanın en geniş kısmını kaplarken, hicivleri sadece dört beyitten ibarettir. Divan, şairin makalelerinin başında ve metnin içinde yer alan şiirlerini içermektedir. Kardeşi, divanın mukaddimesinde abisinin yirmi yaşına gelmeden önce şiir yazmaya başladığını, gazetelerde pek çok şiirinin yayımlandığını ve divanın basımından otuz yıl önce abisinin tüm şiirlerini yaktığını dile getirmektedir. Divanda derlenen şiirlerin ise, sonraları söylenen şiirler olduğunu belirtmektedir.³⁶ Ayrıca *el-Ma'lûm ve'l-Mechûl* adlı eserinde Yeken, İstanbul'da geçirdiği süreçte yazdığı şiirlerinin önemli bir bölümüne sürgüne gönderilmeden önce evine yapılan baskında el konulduğunu ve Sivas'ta yazdığı şiirlerinden pek çoğunun ise kaybolduğunu belirtmektedir.³⁷

3.1.8. 'Afvu'l-Hâtır

Yeken'in "Zihinden Geçenler" anlamına gelen bu eseri, 1955 yılında Lübnanlı şair ve yazar Emin Nahle'nin, Yeken'in kendi el yazısıyla telif ettiği asıl nüshaya yazdığı bir önsözle, Beyrut'taki el-Matba'atu'l-'Aşriyye'de 100 sayfadan ibaret olarak basılmıştır.³⁸ Eserin orijinal nüshasının, *et-Tecârib* kitabını yayımlayan Fuâd Muğabgib'de olduğu ve çoğaltmak amacıyla An'ûn Cümeyyil'in bu nüshayı ödünç aldığı belirtilmektedir. Eser, Yeken'in bazı nesirleri ve divanında yer almayan bazı şiir parçalarını içermektedir.³⁹

3.2. Basılmayan Eserleri:

³⁵ el-Bustânî, *Udebâu'l-'Arab*, 415.

³⁶ Yeken, *Dîvân*, 3; Âl Cundî, *A'lâmu'l-Edeb ve'l-Fenn*, 2: 465; Mendûr, *Muhâdarât*, 49.

³⁷ Yeken, *el-Ma'lûm ve'l-Mechûl*, 2: 151.

³⁸ Yûsuf, *Mu'cemu'l-Muellifîn*, 2: 821.

³⁹ Mendûr, *Muhâdarât*, 57.

Yeken'in eserlerinde veya kaynaklarda kendisine ait olduğuna dair bilgiler bulunmakla birlikte, günümüze kadar basılmayan hatta kaybolduğuna ve tanınmadığına dair bilgilere rastlanan eserleri bulunmaktadır.⁴⁰ Bu eserler şu şekildedir:

3.2.1. el-'Aşru'l-Cedîd

Yeken, "Yeniçağ" anlamına gelen bu eserini *el-Ma'lûm ve'l-Mechûl* adlı eserinde zikretmektedir. Kitapta, Sultan Abdülhamid hakkında herhangi bir olumsuzluğa değinmeden Mısır ve Türkiye'de geçen bazı olaylardan bahsettiğini ve basılması için Mısır'a gönderdiğini ancak bu eserden bir daha haber alamadığını belirtmektedir.⁴¹

3.2.2. Talâk

"Boşanma" anlamına gelen ve Fransız yazar Paul Bourget'e ait orijinal adı *Le Divorce* olan roman, divan kâtibi olarak çalıştığı dönemde Yeken tarafından Arapçaya çevrilmiştir.⁴² Eserin kesin olarak basıldığına dair bir bilgi bulunmamakla birlikte, kimi kaynaklarda Yeken'in vefatından sonra basılmış olma ihtimalinden bahsedilmektedir.⁴³

3.2.3. Kitâbu'l-'Acâib ve Kitâbu'l-Ĥavâtır

Yeken'in, *'Afvu'l-Ĥâtır* adlı eserinde yer alan "Gözyaşlarıyla Yazılmış Bir Bölüm" adlı makalesinde adlarını zikrettiği bu iki kitabın içeriğine ve yayımlanıp yayımlanmadıklarına dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.⁴⁴

3.2.4. Mietu Burhân ve Burhân 'Alâ Zülmi 'Abdilhamîd

"Abdülhamid'in Zulmüne Dair Yüz Bir Delil" anlamındaki bu eserin adı, şairin divanında yer alan bir şiire dair sunulan bilgide geçmektedir. Divanı derleyen kardeşi, söz konusu iki şiirin *Mietu Burhân ve*

⁴⁰ el-Bustânî, *Udebâu'l-'Arab*, 416.

⁴¹ Yeken, *el-Ma'lûm ve'l-Mechûl*, 2: 18; Yûsuf, *Mu'cemu'l-Muellifîn*, 2: 821.

⁴² Mendûr, *Muhâdarât*, 21.

⁴³ Yûsuf, *Mu'cemu'l-Muellifîn*, 2: 821.

⁴⁴ Veliyyüddîn Yeken, *'Afvu'l-Ĥâtır*, (Beyrût: el-Mektebetu'l-'Aşriyye, 1955), 48; Mendûr, *Muhâdarât*, 55; Mucâhid, *el-A'lâmü's-Şarqiyye*, 2: 806; Yûsuf, *Mu'cemu'l-Muellifîn*, 2: 821; Bozgöz, "Veliyyüddîn Yeken", 142.

Burbân 'Alâ Zulmi 'Abdilhamîd kitabında “dîn” ve “hilafet” başlıklarıyla geçtiğini ifade etmektedir.⁴⁵

3. Veliyyüddîn Yeken'in Eserlerinde II. Abdülhamid

1798 Napolyon'un Mısır'ı işgalinden sonra ortaya çıkan neo-klasik edebiyat akımının bir parçası olan Veliyyüddîn Yeken, sadece bir şairden ibaret olmayıp, çocukluğundan itibaren aldığı kaliteli eğitim sayesinde aynı zamanda ateşli bir hatip, korkusuz bir gazeteci ve sosyal eleştirmendir. Divanında yer alan şiirlerin büyük bir çoğunluğunu siyasî şiirlerin teşkil etmesinden hareket ederek Yeken'in siyasî bir şair olduğunu ifade etmek mümkündür. Ayrıca şiir ve yazılarında ağırlıklı olarak siyaseti işlemesi, onun vatanı ve toplumu ilgilendiren meselelere dair problemleri neo-klasik akım içinde yer alan çağdaş bir edebiyat yaklaşımıyla çözüme kavuşturma yönünde çaba sarfettiğini göstermektedir. Bir başka deyişle, edebiyatı toplum ve siyasette gördüğü sorunların çözüme kavuşturulması adına bir araç olarak görmektedir.

Yeken'in İstanbul'a ilk seyahati öncesinde *el-Kâhire*, *en-Nîl* ve *el-Mikyâs* gazetelerinde kaleme aldığı ilmî ve edebî yazılarda, ne Sultan Abdülhamid'in şahsına ne de yönetimine ve yönetim anlayışına dair olumsuz bir görüşün varlığına dair bir bilgi bulunmamaktadır. Aksine hayallerinin şehri İstanbul'a olan özleminin bir yansıması olarak, Osmanlı hükümeti ve halifesine karşı olumlu duygu ve düşüncelere sahiptir. Yeken, ilk makalelerinde İslâm birliğini ve bu birliğin temsil makamı konumundaki Osmanlı hilâfetini destekleyerek, Sultan Abdülhamid'in İslâm dünyasını mazisindeki ihtişamlı günlerine döndüreceğine inanmıştır. Bu nedenle Sultan ve yönetimi aleyhine faaliyet gösteren milliyetçi yaklaşımlara eleştiriler yöneltmiştir.⁴⁶ Osmanlı karşıtlığı olmamakla birlikte Yeken'in, gençlik dönemlerinden beri siyasî reform yanlısı bir tutum sergilediği bilinmektedir. Genç yaşlarda devlet kademelerinde başladığı muhtelif görevlerde karşılaştığı yönetimdeki usulsüzlük ve ahlakî çöküş gibi hususlar, şairi topluma karşı sorumluluklarının farkına varmış dertli bir

⁴⁵ Yeken, *Dîvân*, 43; Mucâhid, *el-A'lâmü's-Sarkîyye*, 2: 806; Yûsuf, *Mu'cemu'l-Muellifîn*, 2: 821.

⁴⁶ Ömer Desûkî, *fi'l-Edebi'l-Hadîs*, (Beyrût: Dâru'l-Fıkr, 1964), 2: 148; Şükran Fazlıoğlu, “Veliyyüddîn Yeken”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44: 43.

bireye dönüştürmüştür.⁴⁷ Bu hususu bir dava ve ideal gören şair, bu ideal uğruna toplumu bilinçlendirme gayreti içerisine girmiş, gerektiğinde bedel ödemekten çekinmemiştir. Sivas'ta geçirdiği uzun sürgün yılları bu uğurda ödediği bedelin bir parçasıdır. Şair, yaşadığı toplumun ihtiyaçlarına oldukça duyarlı ve idealist bir yaklaşım sergilemiş, siyasî ve sosyal içerikli şiirleriyle toplumun temel ihtiyacı olarak gördüğü "hürriyet" kavramına odaklanmıştır. Şairin hayat hikâyesinin satır aralarına bakıldığında tam anlamıyla "hürriyet" kavramıyla ilk İstanbul seyahati esnasında karşılaştığı yönünde bir çıkarımda bulunulabilir. Zira bu seyahat öncesinde şairin hayatındaki en büyük özlemin, hayallerini süsleyen doğduğu yer olan İstanbul'a kavuşmak olduğu anlaşılmaktadır. Ancak İstanbul'a geldikten sonra burada duyduğu, gördüğü ve okuduğu şeyler, çocukluğundan bu yana zihin ve gönül dünyasında büyüttüğü İstanbul, devlet ve devletin yöneticisi konumundaki Sultan II. Abdülhamid algısını kökünden değiştirmiştir.⁴⁸ Bir başka deyişle şair, seyahatinden önce zihninde kurguladığı İstanbul ve Osmanlı idaresinin gerçekte bir karşılığı olmadığı kanaatine varmıştır. Seyahati esnasında devlet kurumlarında gördüğü yozlaşma ve siyasî entrikaların etkisiyle eleştirilerinin dozunu artırarak, Sultan Abdülhamid'in karşısında yer almış ve Jön Türkler'i desteklemiştir. Edindiği bu yeni kanaatle Mısır'a döndükten sonra gazetelerde yayımladığı makale ve şiirlerinde, Osmanlı yönetimince halkın tümünün özellikle de azınlıkların özgürlüklerinin kısıtlandığı ve insanların en temel hakkı olan özgürlük talebinde bulunanların baskıya maruz kaldıkları düşüncesine yer vermiştir. Bu durumun sorumluluğunu ise, sadece devletin değil aksine tüm ümmetin karşılaştığı büyük zarar ve sıkıntıların başlıca nedeni olarak gördüğü yönetimin başı Sultan II. Abdülhamid'e yükleyerek, onu ağır bir dille eleştirmiştir.⁴⁹ Yeken, Sultan Abdülhamid'i divanında yer alan "Bir Kış Gecesinde Boğaz" anlamına gelen "Ḥalîc Busfûr fî İhdâ Leyâli's-Şitâ" adlı kasidesinde adeta hedef gösterircesine "İşte suçlu budur" şeklinde

⁴⁷ el-Fâhûrî, *el-Câmi'*, 2: 208.

⁴⁸ Hüseyin Yazıcı, "Türk Asıllı Mısırlı Yazar Muhammed Veliyyüddin Yeğen", *İlmi Araştırmalar*, sy.: 7, (İstanbul: 1999): 239.

⁴⁹ Veliyyüddin Yeken, *et-Tecârib*, (Kâhire: Müessesetu Hindâvî li't-Ta'lim ve' s-Sekâfe, 2015), 65; Mehmet Yalar, "Eleştirmen ve Şair Olarak Veliyyüddin Yeğen'in Çağdaş Arap Edebiyatındaki Yeri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/2, (2007): 34.

göndermede bulunarak, tüm sıkıntıların sorumlusu olarak görmektedir:⁵⁰
(Serî’):

فِي لَيْلَةٍ لَيْسَ بِهَا كَوْكَبٌ كَأَنَّ مَا مَشَرَتْهَا مَعْرِبٌ
يُمَسِّي سَوَادًا كُلُّ مَا بَيْنَهَا فَمَوْقَهَا وَتَحْتَهَا غَيْهَبٌ
لَا يُدْرِكُ الْفِكْرُ بِهَا مَطْلَبًا فَكُلُّ مَا يَطْلُبُهُ يَهْرُبُ
جَاؤُوا بِمَظْلُومٍ إِلَى ظَالِمٍ قَالُوا لَهُ هَذَا هُوَ الْمُذْنِبُ

“Yıldız olmayan ve adeta doğusu batısı birbirine girmiş bir gecede..”

“Arasında olan herşey dönüyor kapkaranlığa, zulüm ve kasvet var üstünde ve altında.”

“Fikir erişemiyor hiçbir muradına, dilediği herşey uçup kaçıyor aşında.”

“Getirdiler bir mazlumu zalime, dediler ki suçlu budur işte..”

Yeken, Sultan Abdülhamid’i devletin ve ümmetin yaşadığı istikrarsızlıkların başlıca nedeni olarak görmekle yetinmemiştir. Sürgünde bulunduğu dönemde kaleme aldığı *el-Ma’lûm ve’l-Mechûl* adlı eserinde iddia ve ithamlarını zirveye çıkararak Sultan’ı, iktidarda kaldığı 33 yıl boyunca halkına zulmeden, bu halkın evlatlarını katleden ümmetin düşmanı olarak nitelemiştir. Ayrıca Sultan Abdülhamid’in karakterinin akılların hayrete düşerek idrâk edemediği bir gizem ve anlaşılması mümkün olmayan bir muamma olduğunu, ne Osmanlılarda ne de Batılılarda siyasetini gerçek anlamda anlayan birinin bulunmadığını, dahası kendisine en yakın şahsiyetlerin bile ne kasdettiğini anlayamadıklarını belirtmiştir.⁵¹

Muhalif tutumlarının ilk dönemlerinde şair, şiirlerinde Sultan Abdülhamid karşıtlığını çağrıştıran imalı ifadeler kullanmaktadır. Şartların tam anlamıyla oluşmadığını düşünmüş olacak ki halifeyi doğrudan anmak yerine göndermelerde bulunmayı tercih etmektedir. Bu göndermelerden birini “Vatanın Enkazı Arasında” anlamına gelen “Beyne Enkâdî’l-Vaţan” adlı kasidesinde şu şekilde mısralara dökmektedir:⁵² (Tavîl):

وَلَا حَيْرٌ فِي مَلِكٍ إِذَا جَارَ شَعْبَهُ وَلَا حَيْرٌ فِي مُلْكٍ إِذَا جَارَ حَاكِمُهُ

⁵⁰ Yeken, *Dîvân*, 60.

⁵¹ Yeken, *el-Ma’lûm ve’l-Mechûl*, 1: 222-225.

⁵² Yeken, *Dîvân*, 17.

“Kralda hiçbir hayır yoktur zulmederse halkına, yönetici zulmederse hiçbir hayır yoktur saltanatta.”

Her fırsatta Sultan II. Abdülhamid'i eleştirmeyi ilke edinen Veliyyüddin Yeken'in, şiirlerine kıyasla gazetelerde kaleme aldığı makale ve yazılarda daha pervasız davrandığı hatta çoğu zaman ölçüyü kaçırdığı anlaşılmaktadır. Muhaliflerin “istibdât devri” olarak nitelendirdikleri II. Abdülhamid dönemini, karanlık bir süreç olarak görmekte ve II. Abdülhamid'in din adına istibdât uyguladığı iddiasında bulunmaktadır.⁵³ Bu bağlamda “istibdât” ve “hürriyet” terimlerini de tamamen kendi düşüncesine uygun bir şekilde yorumlamaktadır. İstibdâdı, “*gaddar ve acımasız, katı kalpli, daima kindar, davranışlarında korkak, acılar içinde kıvranan ancak neresinin acıdığını bilmeyen halkına karşı mutlak otoriter, emrini adamlarından birine göndererek suçlu gördüğü kişiyi malından ve mülkünden soyutlayan, onur ve yetkisine el koyan, ailesi ve komşularından ayıran, aşağılayarak hapseden, tüm bunları suçlu gördüğü kişinin verdiği bir öğüt, söylediği doğru bir söz, tarafını tuttuğu bir hak veya parçası olmaktan kaçındığı bir zulüm nedeniyle yapan, bu kişinin ailesi ve çocuklarını darmadağın eden, evinin kapısına kilit vuran, polislerin evini kırmızı mumla mühürlemesini sağlayan, suçlu gördüğü kişiyi ve yakınlarını geçmişte anılan bir habere dönüştüren bir kral ki, işte bu istibdattır.*” şeklinde tanımlayarak, meseleye hayatında gördüğü acı olayların zihninde ve ruhunda bıraktığı acı izler üzerinden yaklaşmaktadır. Ayrıca Osmanlıların Abdülhamid döneminde yaşadıkları istibdâdı anlatabilmek için, tanımındaki ifadelerin yeterli olmadığı iddiasında bulunmaktadır.⁵⁴ Bu ve benzeri ifadelerden anlaşılan o ki Yeken'in Sultan Abdülhamid yaklaşımı, psikolojik bir saplantı ve takıntı odaklı olup, kalbinde nefret dolu bir komplekse dönüşmüştür. Bu amansız saplantı ve şiddetli nefretinin etkisiyle olmalı ki Yeken, oldukça ağır ifadeler kullanarak Sultan Abdülhamid'i asalak böceklerle benzetmekte ve iki hoş şeyin iki iğrenç şeyi rahatsız ettiğini belirtmektedir. Bunlardan birinin gül kokusunun rahatsız ettiği asalak böcekler, diğersinin ise özgürlük melteminin rahatsız ettiği Abdülhamid olduğunu ifade etmektedir.⁵⁵ Yeken'in, Sultan Abdülhamid aleyhine kullandığı ağır ifadeler bunlarla sınırlı değildir. Özellikle *el-Ma'lûm ve'l-Mechûl* adlı eserinde Sultan'ı; diktatör, egoist, mal-mülk ve saltanat

⁵³ Mendûr, *Muhâdarât*, 37.

⁵⁴ Yeken, *el-Ma'lûm ve'l-Mechûl*, 1: 31; Mendûr, *Muhâdarât*, 32-33.

⁵⁵ Mendûr, *Muhâdarât*, 37.

mübtelası, ödle, vesvese takıntılı, en yakın adamları dâhil hiç kimseye güvenmeyen, şüpheci, kindar ve intikam düşkünü gibi kötü vasıflarla nitelemiştir.⁵⁶ Yeken'in olumsuz Abdülhamid algısı, sürgün sonrası iyiden iyiye tırmanıp sertleşerek, hiçbir muhalif tutum veya tavırla gerekçelendirilemeyecek kadar saplantılı bir vaka haline gelmiştir.

Öte yandan Yeken, dönem insanının başlarındaki yöneticilere mutlak itaatle bağlı olmalarından ve onları yüceltmelerinden duyduğu rahatsızlığı dile getirmektedir. Bu bağlamda Sultan Abdülhamid'i bilinçsiz bir şekilde "سُلْطَانُ الْبَرِّينِ وَالْبَحْرَيْنِ", "yeryüzünde Allah'ın gölgesi", "ظِلُّ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ" "iki kara ve iki denizin sultanı", "خَادِمُ الْحَرَمَيْنِ الشَّرِيفَيْنِ", "İki harem mescidinin hizmetkârı" ve "بَابِي الْكُونِ الْمُتَّصِفِ بِصِفَاتِ الْمَلَائِكَةِ" "meleklerin vasıflarına sahip yeryüzünün mimarı" gibi lakaplarla anmalarından yakınmaktadır.⁵⁷ Yeken, yapı itibarıyla eleştiriye yatkın bir karakter olması nedeniyle, her fırsatta başta Sultan Abdülhamid'i, dönemin yöneticilerinden pek çoğunu ve Sultan Abdülhamid yönetiminden yana olanları eleştirmekten sakınmamıştır. Eleştirilerinde duygusal davrandığı anlaşılan şairin, bazı hususlardaki haklılığı kabul edilse dahi eleştirilerinin yapıcı olmaktan ziyade yıkıcı olduğu ifade edilmelidir.⁵⁸

Yeken'in, Sultan Abdülhamid'e yönelttiği ağır itham, niteleme ve iddialarına ara vererek, takındığı muhalif tavrın sınırlarının net olarak belirlenmesi uygun olacaktır. Yeken, siyasî reform talebinde bulunan milliyetçi bir muhalif karakterle, Osmanlı mensubu olmaktan duyduğu iftiharını aynı anda taşımaktadır. Mısır'da yetişmesine rağmen İstanbul'u vatan olarak görmekte, edebî eserlerinde istibdâdan nefret eden ancak vatanına özlemle âşık bir Osmanlı profili sergilemektedir.⁵⁹ O, Sultan Abdülhamid'e karşı fanatik bir muhalifken aynı zamanda vatanına da tutkuyla bağlı bir şairdir. Şairin; "لِوَطْنِي مَيِّ حَيَاتِي وَكُلِّ مَا دُوَّهَا عَلَى أَنْ أَعِيشَ عُثْمَانِيًّا وَأَمُوتَ عُثْمَانِيًّا" "*Hayatım vatanımdır. Bunun haricindeki her şey, bir Osmanlı olarak*

⁵⁶ Yeken, *el-Ma'lûm ve'l-Mechûl*, 1: 41-42.

⁵⁷ Yeken, *et-Tecârib*, 23.

⁵⁸ Yazıcı, "Muhammed Veliyyüddin Yeğen", 244.

⁵⁹ Yalar, "Eleştirilen ve Şair Olarak Veliyyüddin Yeğen", 32.

yaşayıp, bir Osmanlı olarak ölebilmem uğruna fedadır.”⁶⁰ ifadesi vatanseverliğini net olarak ortaya koymaktadır. Yeken'in vatani, devleti ve hilâfet makamına dair duyguları her daim olumlu olmuş, vatanperverlikle Abdülhamid karşıtlığını birbirinden ayrı tutmayı başarmıştır. Sultan Abdülhamid'in şahsında Osmanlı yönetimine ağır eleştiriler göndermesinin ardındaki temel nedenin, çok sevdiği vatanının ve halkın geleceğine dair duyduğu kaygılar olduğu tahmin edilmektedir. Şairin, önceki halifeler ve hilafet makamına övgüler gönderirken, yine adını zikretmeden Sultan Abdülhamid'i hilâfet makamına layık görmeyip ona zulüm isnad ettiğini belirten ve “*Mietu Burhân ve Burhân 'Alâ Zulmi 'Abdülhamîd*” adlı eserinin ikinci bölümünde bulunduğu dair bir anekdotla divanında yer alan şu şiiri tam olarak bunun bir göstergesidir.⁶¹ (Basî):

مِنْ آلِ عُثْمَانَ مَنْ سَادُوا وَمَنْ شَادُوا	خِلَافَةً قَدْ مَضَى عَنْهَا خَلَائِفُهَا
وَالْمَجْدُ يُبْقِيهِ لِلْأَخْلَافِ أَعْجَادُ	أَبْقُوا بِهَا الْمَجْدَ لِلْأَخْلَافِ بَعْدَهُمُو
يُحْشَى مِظَالِمَهُ عَادٌ وَشَادٌ	مَتَى انْتَهَتْ لِأَمِيرٍ فِي تَسَلُّطِهِ
يُنْكِيهِ فِي الرُّبِّ آبَاءٌ وَأَجْدَادُ	يَا وَيْلَنَا إِمَّا نُبْكِي لَنَا وَطَنًا

“Osmanlı, hanedanına mensup yönetip imar eden halifelerin geçip gittiği hilafet oldu.”

“Hilafetle arkalarından gelenlere bıraktılar şanı, sonradan gelenlere şanlar bırakır o şanı.”

“Ta ki o hükümdarın eline geçti ki zorbalıkta, zulmünden korkar dabi ‘Âd ve Şeddâd da.”

“Vah halimize! Ağlarınız bize ait o vatana, babalar ve atalar da ağlar toprakta ona.”

Başka bir şiirinde ise şair, vatani kaplayan başıbozukluktan yakınmakta ve düzeleceği yönündeki ümidini de yitirmemeye çalışmaktadır. Şair, bir yandan vatanın içine düştüğü durumun yarattığı

⁶⁰ el-Fâhûrî, *el-Câmi*, 2: 208.

⁶¹ Yeken, *Dîvân*, 43.

hüznü dillendirirken, diğer yandan buna sebep olarak adeta vatani diri diri toprağa gömenlere olan kızgınlığını şöyle dile getirmektedir:⁶² (Serî’):

يَا وَطَنًا قَدْ جَرَى الْفَسَادُ بِهِ مَتَى يُرِينَا إِصْلَاحَكَ الرَّؤْمُ
دُفِنْتَ حَيًّا وَمَا دَنَا أَجَلٌ مَا ضَرَّ لَوْ دَافِنُوكَ قَدْ دُفِنُوا

“Ey her yanını yolsuzluk kaplayan vatan! Ne zaman düzeldiğini gösterir bize zaman?”

“Canlı canlı gömüldün ecelin yaklaşmadan, hiç fena olmazdı gömülse seni gömen.”

Bu şiirinde de şair, doğrudan isim vermeden eleştirerek kızgınlığını gösterme yolunu tercih etmektedir. Yeken’in, Osmanlı topraklarını vatan olarak gördüğü, bu yapıya karşı güzel ümitler beslediği açıkça anlaşılmaktadır. Şairin problemleri gördüğü kesim, vatanın yönetim makamıdır. Bu nedenle öfke ve nefret oklarını açıkça problemin kaynağına yönlendirmektedir.

Öte yandan Yeken’in genel olarak Osmanlı yönetimini özellikle de Sultan Abdülhamid’i hedef aldığı siyasî şiirlerinde bazı hususlar dikkatleri çekmektedir. Bu bağlamda en belirgin husus, küstahlık derecesine varan cesareti ve cüretkârlığıdır. Şair, özellikle sürgünde kaleme aldığı yazı ve şiirlerinde bu hususu fazlaca hissettirmektedir. Adeta kendisini sürgüne gönderenlere meydan okurcasına, yazdıklarına gösterilecek tepkiler nedeniyle başına gelebilecek sıkıntıların kendisini korkutamayacağını ve muhataplarının kendisi gibi sadece bir beşer olduklarını şu şekilde ifade etmektedir:⁶³ (Hezec):

فَمَنْ تَحْشَى وَفَوْقَ الْعَرِ شِ مَهْمَا يَغْتَرُّ بِشَرِّ
وَفِي الْأَيَّامِ مُتَسَّعٌ وَفِي الْأَقْدَارِ مُدَّخَرٌ
وَفِي الْأَجْدَاثِ مُغْتَبِرٌ لَوْ أَنَّ النَّاسَ تَغْتَبِرُ
هَذَا التَّاجُ مُنْعَفِرٌ غَدًا وَالْقَصْرُ مُنْدَرُّ

⁶² Yeken, *Dîvân*, 22-23.

⁶³ Yeken, *Dîvân*, 57.

"Kimden korkacağız ki? Ne kadar kibirlenirse kibirlensin tahttaki bir beşerdir."

"Gelecek (yeterli) günler var, kaderlerin de gizledikleri var."

"Kabirlerde ibretlikler var, ab ibret alabilse insanlar."

"Yarın bu taş (devrilerek) bürünecek toza toprağa, yıkılarak virane olacak saray da."

Kanaatimizce Yeken'in divanında yer alan ve Sultan II. Abdülhamid aleyhtarlığının en büyük göstergesi olan şiiri, "Emîru's-Şu'arâ" lakaplı Ahmed Şevkî'nin Abdülhamid'in tahttan indirilmesi üzerine hüznünü dile getirdiği "Yıldız Sarayı"⁶⁴ adlı kasideye yazdığı "Zamanın Gözyaşları" adındaki naziredir.⁶⁵ Neo-klasik Arap edebiyatında Sultan Abdülhamid'e olan hayranlığıyla bilinen Şevkî, Sultan'ın tahttan indirilmesi karşısında üzüntülerini dile getirdiği kasidesinde Yıldız Sarayı'nın durumunu ve Abdülhamid'ten sonra içinde buldukları şartları ağırlaşan saray kadınlarının dokunaklı hallerini aktararak kasideye giriş yapmaktadır.⁶⁶ (Kâmil):

سَلْ يَلِدِرًا ذَاتَ الْقُصُورِ	هَلْ جَاءَهَا نَبَأُ الْبُدُورِ
لَوْ تَسْتَطِيعُ إِجَابَةً	لَبَكَّتْكَ بِالذَّمْعِ الْعَزِيزِ
أَخْبَتِي عَلَيْهَا مَا أَنَا	خَ عَلَى الْخُورْنَقِ وَالسَّيْدِيزِ
وَدَهَا الْجَزِيرَةَ بَعْدَ إِسْنٍ	مَاعَيْلٍ وَالْمَلِكِ الْكَبِيرِ

"Git de sor saraylar sarayı Yıldız'a, ay yüzlülerin haberi geldi mi ona?"

"Eğer cevaplandırabilseydi, sana seller gibi gözyaşı dökerdi."

"Başına geldi aynı şekilde, el-Havarnağ ve es-Sedir⁶⁷ saraylarına ne geldiyse."

⁶⁴ Ahmed Muhammed el-Hûfî, *Dîvânü Şevkî Tevşîk ve Tevâib ve Şerh ve Ta'kîb*, (Kâhire: Nahdatu Mısr li't-Tibâ'ati ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1979), 1: 341; Yeken, *Dîvân*, 26.

⁶⁵ Yeken, *Dîvân*, 30.

⁶⁶ el-Hûfî, *Dîvânü Şevkî*, 1: 341.

⁶⁷ Havarnağ ve Sedir: III-VII. yüzyıllar arasında Irak'ta hüküm süren Hristiyan Arap hânedanlığı olan Lahmîler'in başkentleri Hire'de yaptıkları iki meşhur saraydır. Daha geniş bilgi için bkz.: Mehmet Ali Kapar, "Lahmîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27: 54-55.

“*Hidiv İsmail*⁶⁸ ve büyük kraldan sonra, aynı şey isabet etti (Ravda) adasına da.”

Halifenin tahttan indirilmesinden sonra devletin içinde bulunduğu durumun vehâmetini ve yaşadığı hüznün derinliğini okuyucuya yansıtmak için, saray kadınlarının içler acısı hallerini uzunca bir girizgâhla ortaya koyduktan sonra Abdülhamid’e sitem tadında eleştiriler gönderirken şöyle demektedir:⁶⁹ (Kâmil):

شَيْخُ الْمَلُوكِ وَإِنْ تَضَعُ	ضَعِ فِي الْفُرَادِ وَفِي الضَّمِيرِ
نَسْتَعْفِرُ الْمَوْلَى لَهُ	وَاللَّهُ يَعْفُو عَنْ كَثِيرِ
وَنَرَاهُ عِنْدَ مُصَابِهِ	أَوْى بِبَاكِ أَوْ عَزِيرِ
وَنُصُونُهُ وَنُجْلُهُ	بَيْنَ الشَّمَاتَةِ وَالنَّكِيرِ
عَبْدَ الْحَمِيدِ حَسَابٌ مِثْ	لِكَ فِي يَدِ الْمَلِكِ الْعَفُورِ
سُدَّتِ الثَّلَاثِينَ الطَّوَا	لَ وَلَسْنَ بِالْحُكْمِ الْقَصِيرِ
تَنْهَى وَتَأْمُرُ مَا بَدَا	لَكَ فِي الْكَبِيرِ وَفِي الصَّغِيرِ
لَا تَسْتَثِيرُ وَفِي الْحَمَى	عَدُّ الْكَوَاكِبِ مِنْ مُشِيرِ

“*Padışahların efendisidir o, zaman aşığılasa da, hem gönüllerde hem de vicdanlarda.*”

“*Mevlâ’dan af dileriz ona, Allah birçok günahı affeder zira.*”

“*Başına musibet geldiğinde bir ağlayan veya yardım edene ihtiyaç duyduğunu görüyoruz.*”

“*Hem onu savunur hem de takdir gösteririz ona, alaylar ve inkâr arasında.*”

“*Ey Abdülhamid! Hesabını senin gibiler, Melik ve Gafûr olan Allah’a verirler.*”

“*Saltanat sürdün uzun otuz yıl boyunca, bu süre ne az bir zaman ne de kısa.*”

⁶⁸ Hidiv İsmâil (ö. 1895): 1863-1879 yılları arasında Mısır’ı yöneten ilk hidiv. Daha geniş bilgi için bkz.: Atilla Çetin, “İsmâil Paşa, Hidiv”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23: 117-119.

⁶⁹ el-Hûfi, *Dîvânu Şevkî*, 1: 343.

"Yasaklayıp emrederdin dilediğin gibi, büyük küçük her türlü meseleyi."

"Danışmazdın hiç kimseye varken vatanda, yol gösterecek bilgiler yıldızlar sayısınca."

Şevkî'nin divanında yer alan Abdülhamid'e övgüler yağdırdığı "ed-Dustûru'l-'Usmânî",⁷⁰ "Necâtu's-Sultân 'Abdilhamîd"⁷¹ ve "es-Sultân 'Abdulhamîd"⁷² gibi önceki kasidelerine kıyasla, birazda yeni konjoktürü dikkate alarak yazdığı anlaşılın kasidesine çok kızan Yeken, naziresinde Şevkî'yi Abdülhamid'in zulmüne ortak olmakla itham ederek şöyle demektedir:⁷³ (Kâmil):

وَسَجَّتْكَ آفِلَةُ الْبُذُورِ	هَاجَتُكَ خَالِيَةَ الْمُصُورِ
وَنَسِيَّتْ سُكَّانَ الْقُبُورِ	وَدَكَّزَتْ سُكَّانَ الْمَمَى
رَبِّ لِبَاعِثِ الدَّمْعِ الْعَزِيْرِ	وَبَكَيْتِ بِالدَّمْعِ الْعَزِيْرِ
رَبِّ وَنَاهِبِ الْمَالِ الْكَثِيْرِ	وَلَوَاهِبِ الْمَالِ الْكَثِيْرِ
تِ مُضَيِّعِ أَهْلَةَ التُّغُورِ	حَامِي التُّغُورِ الْبَاسِمَا
مُخْلِئِ الْخُورَنَقِ وَالسَّيْدِيْرِ	إِنْ كَانَ أَحْلَى يَلْدِيْرًا
هَآ أَنْجُمٌ بَعْدَ الظُّهُورِ	أَوْ فَاسْتَسَرَّتْ مِنْ سَمَا
آلَافٌ أَطْلَالٍ وَذُورُ	فَلْتَأْتَلْنَ مِنْ بَعْدِهَا

"Boş saraylar etkiledi seni, üzdü seni dolunayın batışı."

"Hatırladın saraylarda oturanları, unuttun kabirlerde yatanları."

"Gözyaşları döktün seller gibi, ağlatıp duranlara seni."

"Çokça mal hibe edene de, malını gaspedip durana da."

"Sen ki gülen yüzleri koruyan, sınırlarda oturanları da ihmal edensin."

⁷⁰ el-Hûfî, *Dîvânu Şevkî*, 1: 412.

⁷¹ el-Hûfî, *Dîvânu Şevkî*, 1: 432.

⁷² el-Hûfî, *Dîvânu Şevkî*, 1: 536.

⁷³ Yeken, *Dîvân*, 30.

“Eğer boşalttıysa Yıldız’ı (sarayı), (öncesinde) el-Havarnak ve es-Sedîr’i boşaltan sakinleri..”

“Ya da yıldızları gizlendiyse göklerinde, (parıldayıp) görünmenin akabinde.”

“Sonrasında layık olsun ona, binlerce virane kalıntı ve yuva.”

Şevki’nin 80 beyitten ibaret kasidesine, aynı vezin ve kafiyeyle kaleme aldığı 73 beyitlik bu kasideyle nazîre yapan Yeken, Sultan’ın tahttan indirilmiş olmasıyla korkacak hiçbir şey kalmadığı için ona doğrudan adıyla hitap etmektedir. Önceki şiir ve yazılarında daha çok gönderme yapmayı tercih eden şairin, bu şiirinde doğrudan halifenin adını anarak alaylı ifadeler kullanması dikkatleri çekmektedir. Sultan Abdülhamid’in, aç ve çıplak haldeki askerlerin durumuna aldırış etmeden böbürlenerek ipek kıyafetlere bürünmüş bir şekilde yaşam sürdüğünü, kendisine yapılan nasihatlere kulak asmadığını, devasa saraylarda yaşarken küçücük bir eve mahkûm kaldığını ve bir prens gibi yetişmesine rağmen bir prens gibi ölmeyi tercih etmediğini belirtmektedir. Şair, Sultan’ın istişareyi ihmal etmesine dair, Şevki’nin hüznle yönelttiği eleştirinin aynısını farklı bir niyetle Abdülhamid’e yönelttikten sonra, Sultan’ın tahttan indirildiğinde “Hüküm, Kadîr olan Allah’ındır.” deyip iktidardaki günlerinde buna riayet etmediğini belirtmektedir. Dahası Sultan Abdülhamid’i ihanetle niteleyerek şöyle demektedir:⁷⁴ (Kâmil):

وَحَرَّتْ يَا عَبْدَ الْحَمِي	دِ وَمَا اسْتَحَيْتَ مِنَ الْخُورِ
إِنَّ الْخُورَ سَجِيَّةٌ	فَأَذْهَبَ فَمَا لَكَ مِنْ حَفِيرِ
إِنَّ التَّلَاتِينَ الَّتِي	مَرَّتْ بِنَا مَرَّ الْعُصُورِ
وَهَبْتِكَ بَجْرَةَ الْأُمُورِ	رَفَعْتِ فِي جَهْلِ الْأُمُورِ
وَرَدَدْتَ عَارِيَةَ الْخِيَالِ	فَقَبْعَدَ ذَلِكَ لِلْمُعِيرِ
مَنْ كَانَ يَدْعُوكَ الْخَبِيرِ	بِرَ فَلَسْتَ عِنْدِي بِالْحَبِيرِ

“Ey Abdülhamid! İhanet ettin, vefasızlık yaptın. İhanetinden de biç utanmadın.”

“Abde vefasızlık (sende) karakterdir, çek git artık yoktur senin koruyucun.”

⁷⁴ Yeken, *Dîvân*, 30-32.

“Asırlar gibi hissederek geçirdiğimiz otuz yıl..”

“Sana bahsetti işlerinde tecrübe, ne var ki sen yaşadın bu işleri cabilce.”

“İade ettin hilâfet emanetini akabinde, emanetin sahibine.”

“Her kim sana deneyimli ve ehil derse, (bil ki) ehil değilsin bana göre.”

Yeken, bu şiirinde Sultan Abdülhamid'e karşı yıllarca kalbinde biriktirdiği kin, nefret ve öfkeyi pervasızca ortaya dökmektedir. Şairin diğer eserlerinde Abdülhamid'e dair yazdığı muhalif görüşler gözardı edilse bile, sadece bu şiire bakarak nefretinin basiretini köreltecek kadar yoğun olduğunu tespit etmek oldukça kolay olacaktır. Kaldı ki şair bu şiirinde, sadece Abdülhamid'ten nefret etmekle yetinmemekte, ona hüznünü dile getiren şaire de öfke ve nefretini kismaktadır. Aslında bu husus bile şairin Sultan'a karşı beslediği duyguları anlamak için yeterlidir. Yeken'in, Sultan'ın tahttan indirilmesine hüznülenen Şevkî'ye ve onun gibi düşünen şairlere tepkisi ise şöyledir:⁷⁵ (Kâmil):

بَكَاهُ عُبَادُ السُّرِيرِ	لَمَّا أُدِيلَ عَنِ السُّرِيرِ
هَيْهَاتَ يَرْجِعُ بِالنُّدُورِ	نَذَرُوا النُّدُورَ لِعَوْدِهِ
أَسْفُؤُوا عَلَى الْمَالِ الدَّرِيرِ	أَسْفُؤُوا عَلَيْهِ وَإِنَّمَا
رَوْحًا عَنِ عَفْوِ الْعَفُورِ	طَلَبُوا لَهُ عَفْوَ الْعَفُورِ
وَدَعِ الْبَرِيَّةَ فِي الْهَجِيرِ	قَلْبًا ظِلَالِكَ رَاحِلًا

“Uzaklaştırıldığında tahttan, tahtın kulları ağladılar ardından.”

“Adaklar adadılar (tahta) dönmesi için, adaklarla dönmesi beyhat ne mümkün!”

“Hüznünlendiler ona, ancak onların hüznü (kaybettikleri) bolca ihsana.”

“Ona dilediler Ğafûr'un affını, o ise Ğafûr'un affından uzaklaştı.”

“Giderayak kısa tut gölgeni ardında, bırak insanları öğle sıcağında.”

Yeken, Sultan Abdülhamid'in azledilmesiyle birlikte artık devrinin sonsuza kadar kapandığını, buna yeltenenlerin karşılarında II.

⁷⁵ Yeken, *Dîvân*, 32.

Meşrutiyet'in ilanına yol açan ayaklanmanın lideri Resneli Ahmet Niyazî Paşa ve askerlerini bulacağını belirterek şöyle demektedir:⁷⁶ (Tavîl):

أَجِينَ هَوَى عَبْدَ الْحَمِيدِ بِعَرْشِهِ وَعَيْرُهُ بِالذَّمِّ فِي النَّاسِ غَايِرُهُ
يَقُومُ رِجَالٌ يَسْتَعِيدُونَ عَهْدَهُ وَفِينَا نِيَّازِي قَائِمٌ وَعَسَاكِرُهُ

“Abdülhamid, tahtıyla birlikte yıkıldığında ve insanlar onu yergileriyle toza toprağa boğduğunda..”

“Birileri geri mi getirecek onun dönemini? Aramızdayken Niyazî ve askerleri.”

Veliyyüddîn Yeken, alaylı bir dille pek çok şiirine konu ettiği Sultan Abdülhamid devrinin kapanmasına sevinmekle kalmamıştır. Aynı zamanda Abdülhamid'ten sonra son derece sıkıntılı şartlar altında tahta çıkan ve siyasî anlamda iyiden iyiye pasifize edilen V. Mehmet Reşad'a kendince tavsiyelerde bulunarak adeta aba altından sopa göstermeye çalışmıştır. Şair “geleni selamlama ve gidene veda” anlamına gelen “Taḥiyyetu'l-Ḳâdim ve Vedâ'u'r-Râhil” adlı şiirinde bir taraftan Sultan Reşad'a uyarılarla dolu tebriklerini sunarken, diğer taraftan Sultan Abdülhamid'e alaycı üslubundan vazgeçmeden dil uzatmaya devam etmektedir:⁷⁷ (Vâfir):

تَعَمَّ عَبْدَ الْحَمِيدِ أَنْذُبَ زَمَانًا تَوَلَّى لَيْسَ يَحْمَدُهُ سِوَاكَ
تَوَلَّى بَيْنَ أَبْكَارٍ حِسَانٍ تَعَلَّقَ فِي عَدَائِرِهَا نُهَاكَ
جَعَلْتَ فِدَاءَهَا الدُّنْيَا جَمِيعًا وَمُذْ مُلِكْتَهَا جَعَلْتَ فِدَاكَ
سَتَعْلَمُ مِنْهُ أَنَّ التَّمْفِي مُرٌّ كَذَلِكَ كُنْتَ تَنْفِي مَنْ عَصَاكَ
سَتَحْيَا فِي سَلَايِكَ زَمَانًا فَتَحْسُدُ فِيهِ عَنِ بُعْدِ أَحَاكَ
فَإِنْ عَشِيَّ الْكَرَى جُفْنِكَ لَيْلًا وَعَادَكَ نَحْتِ طَيْتِهِ أَسَاكَ
تَمْتَلُ فِي الْمَنَامِ لَدَيْكَ نَاسٌ تُخْرِعُ عَنْ دِمَائِهِمْ يَدَاكَ

“Evet Abdülhamid! Yüz çevirip giden ve senden başkasının şükretmediği bir zamanın yasını tut!”

⁷⁶ Yeken, *Dîvân*, 35.

⁷⁷ Yeken, *Dîvân*, 38.

“Saçlarının örgülerinde aklının takılıp kaldığı, güzel genç kızlar arasında geçip gitti o zaman.”

“Onların uğruna feda ettin tüm dünyayı, elde ettikten sonra da kendine feda ettin onları.”

“Ondan öğreneceksin sürgünün acı olduğunu, işte böyle sürgüne gönderiyordun sana başkaldırımı.”

“Yaşayacaksın bir süre Selanik'te, uzaktan uzağa kıskanacaksın kardeşini bu sürede.”

“Gözlerine geceleyin uyku girerse ve uyku arasında ıstırabın sana dönüp gelirse.”

“Rüyanda bazı insanlar çıkacaktır önüne, onların kanlarından haber verirsin ellerine.”

Buraya kadar verilen örnekler dışında Yeken'in, Sultan Abdülhamid aleyhtarlığını açıkça ortaya koyan başka birçok örnekle karşılaşmak mümkündür. Buna karşın Yeken'in eserlerinde, Sultan lehine sayılabilecek olumlu görüş veya kanaat pek nadirdir. Bu nadir olumlu yaklaşımlarının birinde Yeken, Sultan Abdülhamid'ten sonraki sürecin iyi yönetilemediğini ve siyasî karışıklıkların devleti daha zor şartlara sürüklediğini belirtmektedir. Bu zor şartlar altında bazı insanların Abdülhamid günlerini rahmetle yâd etmelerini ve o dönemi arar hale gelmelerini haklı bulduğunu dile getirmektedir.⁷⁸ Aslında Yeken'in Sultan'a karşı objektif olmayan tavrı, bu görüşünden de anlaşılmaktadır. Sultan Abdülhamid sonrası gördüğü olumsuz tabloyu kendi kanaati gibi yansıtmaktansa, halk üzerinden dile getirmeyi tercih etmesi bunun göstergesidir. Bu anlamda Yeken'in yaklaşımının objektiflikten uzak, vicdanlara sığmayan taraflı bir tutum olduğu ifade edilmelidir.

SONUÇ

Mısır'da yetişmiş Türk kökenli bir edebiyatçı olan Veliyyüddin Yeken, yaşadığı coğrafyayı kuşatan şartların doğal bir sonucu olarak dönemin diğer şairleri gibi siyasî meselelerde şiir ve yazılar kaleme almıştır. Dönemin hâkim gücünün Osmanlı olması, Yeken'i halkın ve devletin karşılaştığı sorunlara duyarlı, Osmanlı yönetimi ve siyaset anlayışına ilgili

⁷⁸ Yeken, *et-Tecârib*, 45.

kılmıştır. Gençlik dönemlerindeki şiir ve yazılarında daha çok reform odaklı özgürlük taleplerini dile getirirken, sert bir muhalefet sergilememiştir. Ancak Sivas sürgününden sonra eleştirilerinin dozunu iyice artırmış, Osmanlı yönetimine karşı beslediği öfke ve nefreti doruğuna ulaşmıştır. Eserlerinin incelenmesi sonucunda, öfke ve nefretinin körüklediği agresif muhalif karakterinin ardındaki nedenin sürgüne gönderilmesi olduğu anlaşılmıştır. Her ne kadar bulunduğu şehirden ayrılmamak kaydıyla sınırlı bir özgürlüğe sahip olsa da bir suçlu muamelesi görmesinin ve sürgünde kendisi gibi düşünen kişilerle ilişkiler kurmasının bunda büyük bir payı olduğu yönünde bir çıkarımda bulunmak mümkündür.

Yeken, dönemin Osmanlı toplumu ve siyasetinde tespit ettiği sorunların çözüme kavuşturulması adına edebiyatı bir araç olarak kullanmıştır. Bu anlamda başına gelebileceklerden çekinmeden, doğru bildiklerini dile getirmeye devam etmiştir. Tam bir dava adamı tavrıyla idealleri uğruna bedel ödemeyi göze almış, muhalif tutumu nedeniyle yedi yıl gibi uzun bir süre boyunca sürgüne gönderilmiştir.

Yeken, şiirlerine kıyasla makale ve yazılarında Sultan Abdülhamid'ten daha yoğun bir şekilde bahsetmiştir. Bu bağlamda eleştirici kişiliğinin odağında yer alan yönetimle mücadelesinde şiirden ziyade yazı ve makalelerini silah olarak kullanmıştır. Bu noktadan hareketle, Yeken'in yazar yönünün şair yönünden çok daha güçlü olduğuna işaret etmek uygun olacaktır. Aslında şairin şiirlerinin büyük bir kısmının kendisi tarafından yakıldığı veya başka nedenlerle kaybolduğu dikkate alındığında, görüşlerini yansıtan temel eserinin yazıları ve kitapları olduğu belirtilmelidir. Sultan Abdülhamid'e dair görüşlerinin neredeyse tamamı ağır bir dille söylenmiş olumsuz kanaatlerdir. Yeken'in günümüze ulaşan mevcut eserleri incelendiğinde, birkaç münasebette dile getirdiği oldukça cılız söylemleri haricinde Sultan'a dair olumlu görüşü neredeyse hiç bulunmamaktadır.

Veliyyüddin Yeken, neredeyse eserlerinin tümünde Sultan Abdülhamid'e ağır eleştiriler yönelterek asla kabul edilemeyecek ithamlarda bulunmuştur. Hangi konudan bahsederse bahsetsin, sözü bir şekilde Sultan'a getirmiş, kalbini kaplayan kinin etkisiyle olumsuz kanaatlerini satırlara aktararak yazılarının muhataplarını etki altına almaya ve yönlendirmeye çalışmıştır. Neo-klasik Arap edebiyatında Sultan Abdülhamid'e olan hayranlığıyla bilinen Ahmed Şevki'nin, Sultan'ın tahttan

indirilmesi üzerine hüznünü mısralara döktüğü “Yıldız Sarayı” adlı kasideye Veliyyüddin Yeken’in yazdığı “Zamanın Gözyaşları” adındaki nazire, şairin Sultan II. Abdülhamid aleyhtarlığının en büyük göstergesi olarak değerlendirilmiştir. Yeken naziresinde, Şevki’nin yeni konjektürü dikkate alarak Sultan’a bu kasidesinde sitem dozunda eleştiriler göndermesine öfkelenmiş, çok ağır bir dille Şevki’yi Sultan’ın zulmüne ortak olmakla itham etmiştir. Sultan II. Abdülhamid karşıtlığı, Yeken’in eserlerinin odağında yer alsada Şevki’nin söz konusu kasidesine yazdığı naziresi, bu karşıtlığın sembolü haline gelmiştir.

Yeken’in, Sultan Abdülhamid karşıtlığı, dengeli ve tutarlı herhangi bir muhalif tavırla açıklanabilecek seviyenin çok ötesinde görülmüştür. Bu nedenle Yeken’in muhalif karakteri, takıntılarıyla baş edemeyen saplantılı bir ruh halinin doğurduğu kindar yaklaşım temelinde değerlendirilmiştir. Oysaki imparatorluğun en kritik süreçlerinden birinde başa gelen Sultan Abdülhamid, iktidarda kaldığı uzun yıllar boyunca kendini devleti ve halkına adanmış bir padişah profili sergilemiştir. Mevcut şartlar içerisinde hakkaniyetten ayrılmadan adil bir yönetim sergileme gayreti içinde olmuştur. Bu bağlamda cezalandırılmaktan korktuğu için Osmanlı Devleti’nden kaçan veya aralarında Yeken’in de bulunduğu devletin varlığını tehdit eden yıkıcı faaliyetlerin bir parçası oldukları için sürgüne gönderilen siyasî muhaliflerine dahi maaşlarının ödenmesine devam edilmesini emretmiştir. Genç yaşta ikinci derece memurlukla taltif edilmesi, yönetim karşıtlığı tercihinden sonra ağır eleştiriler göndermesine rağmen İstanbul’a davet edilerek Gümrük Vergileri Konseyi’nde üye olarak görevlendirilmesi, tevdi edilen görevi beğenmemesi üzerine Maarif Yüksek Konseyi üyeliğine atanması ve sürgünde uygun bir görevde istihdam edilerek maaşının ödenmesi, Yeken’i Abdülhamid karşıtlığından vazgeçirmeye yetmemiştir. Şairin Abdülhamid karşıtlığı, sadece Sultan’a yönelttiği ağır itham ve iddialarla sınırlı kalmamıştır. Yeken şiir ve yazılarında, Abdülhamid ve yönetimi tarafında yer alan herkese karşı öfkelerini dile getirmiştir. Bu nedenle Yeken’in, yaklaşık 33 yıl süren iktidarı boyunca devlet ve millet adına adeta hiç olumlu işler yapmamışçasına ağır ithamlarla yıkıcı bir şekilde eleştirdiği Sultan Abdülhamid yaklaşımının saplantılı ve adaletten uzak bir şekilde objektif olmadığı belirtilmelidir.

KAYNAKÇA

- Âl Cundî, Edhem. *A'lâmu'l-Edeb ve'l-Fenn*, Şam: Maţba'atu'l-İttihâd, 1958.
- Bekrî, Ebu'l-Fayd 'Abdussettâr b. 'Abdulvehhâb. *Faydu'l-Meliki'l-Vebhâbi'l-Mute'âlî bi Enbâi Evâli'l-Karnî's- Şâlîse'Aşara ve't-Tevâlî*, thk.: 'Abdumelik b. 'Abdillâh b. Diheys, Mekke: Mektebetu'l-Esedî, 2009.
- Bozgöz, Faruk. "Son Dönem Bir Osmanlı Aydını ve Düşünürü: Veliyyüddîn Yeken", *Nüşba Şarkîyat Araştırmaları Dergisi*, 1/3, (2001): 131-144.
- Bustânî, Buţros. *Udebâu'l-'Arab fi'l-Endelus ve 'Aşri'l-İnbi'âs*, Beyrût: Dâru'l-Mekşûf ve Dâru's-Şekâfe, 1964.
- Çetin, Atilla. "İsmâîl Paşa, Hidiv", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 23: 117-119, İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Dâğır, Yûsuf Es'ad. *Maşâdiru'd-Dirâsâti'l-Edebiyye*, Beyrût: Menşûratu'l-Câmi'atil-Lubnâniyye, 1972.
- Dayf, Şevkî. *el-Edebu'l-Arabîyyu'l-Mu'âşır fî Mısr*, Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1957.
- Desûkî, Ömer. *fi'l-Edebi'l-Hadîs*, Beyrût: Dâru'l-Fıkr, 1964.
- Er, Rahmi, *Modern Mısır Romanı*, Ankara: Star Ajans, 1997.
- Ergül, Aysel. "Veliyyüddîn Yeğen", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 5, (Erzurum: 1996): 203-215.
- Fâhûrî, Hannâ. *el-Câmi' fî Târîhi'l-Edebi'l-'Arabî el-Edebu'l-Hadîs*, Beyrût: Dâru'l-Cîl, 1986.
- Fazlıoğlu, Şükran. "Veliyyüddîn Yeken", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 44: 43-44. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Hafâcî, Muḥammed 'Abdulmun'im. *Dirâsât fi'l-Edebi'l-Arabîyyi'l-Hadîs ve Medârisih*, Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1992.
- Hûfi, Aḥmed Muḥammed. *Divânü Şevkî Tevşâk ve Tevîb ve Şerh ve Ta'kîb*, Kâhire: Nahdatu Mısr li't-Ṭibâ'ati ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1979.
- Kapar, Mehmet Ali. "Laḥmîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 27: 54-55, Ankara: TDV Yayınları, 2003.

- Mendûr, Muhammed. *Muhâdarât 'an Veliyyiddîn Yeken*, Birleşik Krallık, Muessesetu Hindâvî, 2017.
- Mucâhid, Zekî Muhammed. *el-A'lâmu's-Şarkîyye fi'l-Mie er-Râbi'a 'Aşrate el-Hicriyye*, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Serkîs, Yûsuf Aliân. *Mu'cemu'l-Maţbû'âti'l-'Arabiyye ve'l-Mu'arraba*, Kâhire: Mektebetu's-Şekâfe ed-Dîniyye, tsz.
- Smith, Arthur Gold. *Ķâmûs Terâcim MıŖr el-Hadîse*, thk. ve terc.: 'Abdulvehhâb Bekr, Kâhire: el-Meclisu'l-A'lâ li's-Şekâfe, 2003.
- Tuzcu, Kemal. "Mısırlı Neo-Klasik Şairler", *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, 2/5, (2002): 107-126.
- Ya'kûb, İmîl Bedî', 'Âşî, Mişel. *el-Mu'cemu'l-Mufaşşal fi'l-Luğa ve'l-Edeb*, Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987.
- Yalar, Mehmet. "Eleştirmen ve Şair Olarak Veliyyüddîn Yeğen'in Çağdaş Arap Edebiyatındaki Yeri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/2, (2007): 21-41.
- Yalar, Mehmet. *Modern Arap Edebiyatına Giriş*, Bursa: Emin Yayınları, 2009.
- Yazıcı, Hüseyin. "Türk Asıllı Mısırlı Yazar Muhammed Veliyyuddîn Yeğen", *İlmî Araştırmalar*, 7, (İstanbul: 1999): 235-244.
- Yeken, Veliyyüddîn. *'Afvu'l-Hâtur*, Beyrût: el-Mektebetu'l-'Aşriyye, 1955.
- Yeken, Veliyyüddîn. *Dîvânu Veliyyiddîn Yeken*, Kâhire: Maţba'atu'l-Muqtetâf ve'l-Muqaţţam, 1924.
- Yeken, Veliyyüddîn. *el-Ma'lûm ve'l-Mechûl*, Kâhire: Maţba'atu'l-Ma'ârif, 1911.
- Yeken, Veliyyüddîn. *et-Tecârib*, Kâhire: Müessesetu Hindâvî li't-Ta'lim ve's-Şekâfe, 2015.
- Yıldız, Musa. "Bir Osmanlı Aydını Veliyyüddîn Yeken ve Sivas Hatıraları", *Osmanlılar Döneminde Sivas Sempozyumu Bildirileri*, (Sivas: 2007): 471-484.
- Yûsuf, Muhammed Hayr Ramağan. *Mu'cemu'l-Muellifîn el-Mu'âsırîn fi 'Âşâribim el-Maţîûte ve'l-Meşķûde ve mâ Tubi'a Minhâ ev Huķķıka Ba'de Vefâtibim*, Riyâd: Mektebetu'l-Melik Fahd el-Vaţaniyye, 2004.

Ziyâde, Niğola. *A'lâm 'Arab Muhtesîn Mine'l-Karneyni's-Sâmine 'Aşar ve't-Tâsi'a 'Aşar*, Beyrût: el-Ehliyye li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1994.

ez-Ziriklî, Hayruddîn. *el-A'lâm-Şâmûsu Terâcim li-Eşhari'r-Ricâli ve'n-Nisâ*, Beyrût: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1980.

DEUİFD LI / 2020, ss. 249-294.

منهج عرض القراءات في كتاب معالم التنزيل، روايتي ورش وحفص في سورتي الكهف والإسراء
أُمُودجًا

Israa M. EID*

الملخص

يعد الإمام البغوي من أبرز المفسرين الذين اهتموا بعلم القراءات في تفسيره المسمى بمعالم التنزيل، فجاءت هذه الدراسة لتبين منهجه رحمه الله في عرضه للقراءات وعنايته بها، والاحتجاج لها. ولكون روايتي حفص وورش رحمهما الله أكثر الروايات القرآنية تلاوة في هذا العصر وانتشاراً، ولما كان لاختلاف الراويين في القراءة من أثر في توجيه المعاني بينت هذه الدراسة الفرق في القراءة والأثر المترتب عليه؛ معتمدة على ما بينه الإمام البغوي في كتابه معالم التنزيل من فرق في القراءة وتوجيه منه لهذا الاختلاف في سورتي الإسراء والكهف، مُضيفة إليها توجيهات بعض المفسرين وعلماء القراءات إن وجدت.

الكلمات المفتاحية: منهج، تفسير، قراءة، رواية، توجيه.

ME'ÂLİMÜ'T-TENZİL ADLI ESER BAĞLAMINDA VERŞ VE HAFS
RİVAYETLERİNİN TAHLİLİ: İSRÂ VE KEHF SURELERİ ÖRNEĞİ

ÖZ

İmam Begavî, Mealîmu't Tenzîl adlı tefsirinde, kıraat ilmine önem veren âlimlerden olduğu için, müfessirlerin önde gelenlerinden sayılmıştır. Bu çalışma, İmam Begavî hakkında; kıraat sunumu, kıraate verdiği önem ve onunla istişhad getirme yöntemlerini ayrıca Hafs ve Verş (rahimehumullah) ravilerinin bu dönemde en çok okunan Kur'an tilavetleri ve Hafs ve Verş kıraatlerinin çok yaygın olduklarını açıklamak için yapılmıştır. İki ravî arasındaki kıraat farklılıkları anlam farklılığına yol açtığı için, bu çalışma iki kıraat arasındaki farkı ve meydana gelen anlam değişikliklerini açıklamıştır. Bu çalışma, kıraatler arasındaki farklılıkları açıklarken İmam Begavî'nin kendi kitabı Mealîmu't Tenzîl 'de İsrâ ve Kehf adlı surelerde bulunan kıraat ve ona bağlı olan anlam farklılıklarını açıkladığı şekle göre yapılmıştır. Ayrıca mevcut ise diğer kıraat âlimlerinin ve müfessirlerin yöntemleri de eklenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Yöntem (Minhec), Tefsir, Kıraat, Rivâyet, Tevcîh.

* Öğr.Gör., Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, israeid@artuklu.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9102-6665>.

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 22/04/2020

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 04/05/2020

COLLECTION AND DIRECTION OF THE TWO NARRATIONS HAFS AND WARSH FROM THE BOOK "MA'ALIM AL-TANZIL". (SURAT AL-ISRAA AND SURAT AL-KAHF EXAMPLES)

ABSTRACT

Imam Al-Baghawi is one of the most notable interpreters of the Quran that highlighted the discipline of Qira'at in his exegesis "Ma'alim Al-Tanzil". Therefore, this study presented his method in the presentation and invocation of the Qira'at. Because the two narrations Hafs and Warsh are the most widespread recited narrations in this era, and because of the great effect different narrations have on the interpretation of the Quran, this study portrays the differences in these recitations and their resulting effects. This was done based on what Imam al-Baghawi's discussed in "Ma'alim Al-Tanzil" about the differences in the Qira'at and his specific explanation of these features in Surat Al-Isra and Al-Kahf addition to the guidance provided by other interpreters and scholars of the Qira'at when available.

Keywords: Method, Exegesis, Qira'at, Narration, Direction.

المقدمة

إن كتاب الله هو أجل ما اشتغل به طالب علم، وأنفع ما تدارسه العلماء قديماً وحديثاً، وأعظم بركة، وأقرب ما يُقرب العبد إلى ربه جلّ وعلا، وإن خير ما يُقدمه الإنسان من عمل صالح هو خدمة الكتاب العزيز، وقد قيض الله تعالى لكتابه المجيد جهابذة من الرجال يعتنون به ويُبصرون الناس بمكنونه ودرره، ومن هؤلاء إمام من أهل السُّنة: محيي السُّنة أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، صاحب التصانيف، والمتبحر في العلوم، فإلى جانب ما قدمه للمسلمين من ميراث عظيم في علوم الفقه والحديث، ترك أعظم ميراث تفسير القرآن الكريم المشهور بـ (معالم التنزيل)، ومما زخر به هذا التفسير إلى جانب علوم أخرى علم القراءات القرآنية، فقد اعتنى بها اعتناءً بالغاً وأولاهها اهتماماً واضحاً، دلالةً منه على ارتباطها الوثيق بتفسير آي الذكر الحكيم.

إن تتبع القراءات في كتب المفسرين واستخلاصها له ميزات جلييلة، وإن كشف مناهج المفسرين في عرض القراءات في تفاسيرهم مهم وجدير بعناية الباحثين، فكما أنّ للمفسرين أساليب ومشارب في تفسير القرآن الكريم من المهم جداً معرفتها والوقوف عليها، فكذلك الحال في عرضهم للقراءات في ثنايا كتبهم، فلا تقل أهمية إبراز مناهجهم في القراءات في تفاسيرهم عن إبراز أساليبهم في التفسير في تفاسيرهم، إذ لكل من الأمرين فوائد كثيرة .

واخترت رواية حفص بن سليمان الأسدي (ت 180هـ) عن عاصم بن أبي النجود (ت 127هـ) ورواية ورش عثمان بن سعيد (ت 197هـ) عن نافع بن أبي نعيم الليثي (ت 169هـ) رحمهم الله جميعاً؛ لانتشارهما في مشارق الأرض ومغاربها، ولأنهما أكثر الروايات تلاوة في هذا العصر.

أسباب اختيار هذا الموضوع:

1- أهمية علم القراءات وشرفه وفضله، وذلك لتعلقه بأشرف كتاب وأحسن كلام وأصدق حديث.

2- عدم التفات كثير من الباحثين إلى إبراز كتاب معالم التنزيل للإمام البغوي واهتمامه ببيان اختلاف القراءات، ومنهجه في عرضها والآثار الناتجة عنها.

3- إبراز الثروة العلمية في روايتي ورش وحفص في تفسير البغوي، وجعلها في متناول الباحثين المختصين وطلاب العلم للإفادة منها.

4- أهمية روايتي ورش وحفص وسعة انتشارهما حيث أنهما أكثر الروايات انتشاراً في العالم الإسلامي، فأردت بيان الاختلاف بين الروايتين من حيث الأصول والفرش مع العناية بالتوجيه.

منهج البحث :

اعتمدت في كتابة هذا البحث على عدة مناهج منها:

* الاستقراءي: ويقوم هذا المنهج على تتبع مفردات الشيء المبحوث عنه واستقصائها، واتباعه في استقراء روايتي حفص وورش من خلال كتاب معالم التنزيل للبغوي، كما عمدت إلى استقراء آراء العلماء الذين أسهموا في توجيه القراءتين.

* المقارنة والتحليل: وذلك ببيان فرش الروايتين وتوجيههما وفرق المعنى بينهما.

الدراسات السابقة :

بعد البحث عن المؤلفات المشابهة لهذه الدراسة وجدت بعضاً من الدراسات المختلفة في تسمياتها والمتفقة في بعض أبعادها مع موضوع بحثي لكنها تختلف عن منهج بحثي وحدوده. ومنها:

1- الفارق بين رواية ورش وحفص، لأعمر بن محمد بوبا الجكني، والكتاب منظومة وضعها المؤلف لحصر الفروق بين الروايتين دون الإشارة إلى توجيههما، وقد أغفل توجيه بعض مسائل الاختلاف، وليس

فيه تحديد لكتاب من كتب التفسير، وليس هذا مما يقدح في عمله، بل هو تمهيد لبحث يتعمق في دقائق الاختلاف بين الراويين.

2- البغوي ومنهجه في التفسير، للباحثة عفاف عبد الغفور لكن الباحثة لم تكتب في منهج البغوي في القراءات سوى شيء بسيط تحدثت فيها عن عنايته بالقراءات في تفسيره دون دراسة مستقلة لهذه القراءات وتتبعها.

3- البغوي مُحدثاً ومفسراً، للباحثة عايدة الأنصاري، وهي رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في جامعة أم القرى لكنها أيضاً كسابقتها لم تبرز القراءات بدراسة دقيقة وشاملة.

4- منهج الإمام البغوي في عرض القراءات وأثر ذلك في تفسيره، وهي رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه إعداد الطالب طلحة بن محمد توفيق بن ملا حسين في جامعة أم القرى بتاريخ 1422هـ - 2001م، وقد تتبع الباحث كل القراءات في كتاب معالم التنزيل بلا استثناء، ولم يوجه القراءات أو يبين أثر اختلافها في المعنى، إضافة لكونه اقتصر على الأجزاء الخمسة الأولى فقط.

تقسيم وتبويب البحث :

يشمل هذا البحث بعد هذه المقدمة على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: تعريف علم القراءات والرواية. المبحث الثاني: الإمام البغوي، وفيه ستة مطالب: المطلب الأول: ترجمة الأمام البغوي. المطلب الثاني: عناية الإمام البغوي بالقراءات ومصادره. المطلب الثالث: مصادره في الاحتجاج للقراءات. المطلب الرابع: منهجه في عرض القراءات. المطلب الخامس: توجيه القراءات عند البغوي والاحتجاج لها. المطلب السادس: نسبة القراءة إلى القراء. المبحث الثالث: دراسة تطبيقية لروايتي ورش وحفص في كتاب معالم التنزيل (سورتا الإسراء والكهف أمودجاً). ثم خاتمة ذكرت فيها أهم النتائج التي توصلت إليها.

المبحث الأول: تعريف علم القراءات والرواية

أولاً: تعريف القراءة

القراءة لغة: جمع قراءة وهي مصدر قرأ قراءة وقرآنا، بمعنى تلا تلاوة، وهي في الأصل بمعنى: الجمع والضم، تقول: قرأت الماء في الحوض، أي جمعته فيه، وسمي القرآن قرآناً: لأنه جمع القصص والأمر

والنهي والوعد والوعيد والآيات والسور بعضها إلى بعض⁽¹⁾. وهو مصدر كالفُقران والكُفران، وقد يُطلق على الصلاة لأنها فيها قراءة تسميةً للشيء ببعضه، وعلى القراءة نفسها يقال قرأ يقرأ قراءة وقرآناً، والاقتراء افتعال من القراءة وقد تحذف الهمزة منه تخفيفاً فيقال قرآن⁽²⁾.

اصطلاحاً: ذكر علماء القراءات تعريفات متعددة لها، بعضها قريب من بعض، ومن أبرزها:

- 1 - قال بدر الدين الزركشي (ت 794هـ): "القراءات هي اختلاف ألفاظ الوحي المذكور في كتابة الحروف أو كفياتها من تخفيف وتثقيب وغيرها"⁽³⁾.
- 2 - قال ابن الجزري (ت 833هـ): "هو العلم الذي يُعنى بكيفية أداء كلمات القرآن الكريم، واختلافها معزواً إلى ناقله"⁽⁴⁾.
- 3 - قال القسطلاني (ت 923هـ): "اللغة والإعراب والحذف والإثبات والتحريك والإسكان والفصل والاتصال"⁽⁵⁾.
- 4 - قال الشيخ عبد الفتاح القاضي (ت 1325هـ): "علم يُعرف به كيفية النطق بالكلمات القرآنية، وطرق أدائها اتفاقاً واختلافاً، مع عزو كل وجه إلى ناقله"⁽⁶⁾.

⁽¹⁾ ابن منظور، محمد بن مكرم، "لسان العرب"، دار صادر، بيروت، ط 1، ج 1، ص 130.

⁽²⁾ الرازي، محمد بن أبي بكر، "مختار الصحاح"، تحقيق: محمود خاطر، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، طبعة جديدة، 1415هـ - 1995م، ص 220.

⁽³⁾ الزركشي، محمد بن بهادر بن عبد الله، "البرهان في علوم القرآن"، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت، ط 1، 1391هـ، ج 1، ص 318.

⁽⁴⁾ ابن الجزري، "منجد المقرئين ومرشد الطالبين"، تحقيق: عارف الشيخ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1423 هـ - 2002م، ص 9.

⁽⁵⁾ القسطلاني، أحمد بن محمد، "لطائف الإشارات لفنون القراءات"، تحقيق: عامر السيد، وعبد الصبور شاهين، لجنة إحياء التراث، القاهرة، 1392هـ، ج 1، ص 170.

⁽⁶⁾ القاضي، عبد الفتاح عبد الغني، "البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة من طريق الشاطبية والدرّة"، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 1، 1401هـ، ص 7.

والتعريف المختار: والذي أختاره من هذه التعريفات هو تعريف الشيخ عبد الفتاح القاضي، لأنه تعريف مانع جامع، وفيه إشارة لمواضع الاختلاف والاتفاق والعزو إلى الناقل.

ثانياً : تعريف الرواية

الرواية لغة: جاء في لسان العرب: روى الحديث والشعر يرويه رواية وترواه ورويته الشعر ترويةً: أي حملته على روايته، أي: استظهارها (7).

وفي المصباح المنير: رويت الحديث: إذا حملته ونقلته (8).

وفي مختار الصحاح: رَوَاهُ الشعر تروية، وأرواه أيضاً: حملة على روايته (9).

اصطلاحاً: هي ما نسب لمن روى عن إمام من أئمة القراءة من كيفية قراءته للفظ القرآني، ولكل إمام قارئ راويان، اختار كل منهما رواية عن إمامه في إطار قراءته فعرف بما ذلك الراوي مثل: رواية ورش عن نافع، رواية حفص عن عاصم (10).

المبحث الثاني : الإمام البغوي

المطلب الأول : ترجمة الإمام البغوي

اسمه ونسبه: هو الشيخ أبو محمد الحسين بن مسعود ابن محمد ابن الفراء البغوي. والفراء: نسبة إلى عمل الفراء وبيعها، وهي صنعة أبيه، وقيل ابن الفراء. والبغوي: نسبة إلى بَغْ وَبَغْشُور، وهي نسبة شاذة على خلاف الأصل كما ذكر صاحب معجم البلدان، وهي من بلاد خُرَّاسان (11).

(7) ابن منظور، لسان العرب، ج 14، ص 348.

(8) الفيومي، أحمد بن محمد، "المصباح المنير في غريب الشرح الكبير"، المكتبة العلمية، بيروت، ص 129.

(9) الرازي، مختار الصحاح، ص 111.

(10) الباز، محمد عباس، "مباحث في علم القراءات مع بيان أصول رواية حفص"، دار الكلمة، القاهرة، ط 1، 1425 هـ - 2004م، ج 1، ص 55.

(11) إقليم خُرَّاسان الحالي (في إيران) ليس إلا بقية للصقع الكبير الذي كان يُعرف بهذا الاسم منذ أيام العباسيين. كي لستنح، بلدان الخلافة الشرقية، عزبه: بشير فرنسيس وكوركيس عواد، مطبوعات المجمع العلمي العراقي، مطبعة الرابطة، بغداد، 1373 هـ، ص 21.

أما كنيته: فهي أبو محمد، وأما لقبه: فقد لُقّب بألقاب كثيرة مستمدة من جهوده العلمية وتفوقه في العلوم الشرعية عامةً وعلوم الحديث والسنة خاصة، وأكثر ما اشتهر به من الألقاب: (محيي السنة) و(كن الدين) و(ظهر الدين) و(شيخ الإسلام) و(قارع البدعة) وغير ذلك. ومما ذكر في سبب تلقيبه بمُحيي السنة: أنه لما صنّف (شرح السنة) رأى رسول الله -صلى الله عليه وسلم- في المنام وقال له: "أحييت سنتي بشرح أحاديثي" فلُقّب من ذلك اليوم بمُحيي السنة⁽¹²⁾.

مولده ووفاته: لم تُثبّر معظم المصادر التي ترجمت للإمام البغوي إلى السنة التي وُلِدَ فيها، وقد ذكر ياقوت الحموي في معجم البلدان أن ميلاده كان سنة 433 هـ⁽¹³⁾، وأشار الزركلي في الأعلام أنه ولد سنة 436 هـ⁽¹⁴⁾، والمتفق عليه أنه ولد في أوائل العقد الرابع من القرن الخامس الهجري، حيث أنه قد جاوز الثمانين.

وأما سنة وفاته فاختلف في تحديدها على قولين، الأول: سنة 516 هـ وهو على الأرجح لاختيار أكثر المصادر ذلك⁽¹⁵⁾، والثاني: سنة 510 هـ اختاره كثير من المؤرخين والمترجمين⁽¹⁶⁾، وكانت وفاته في

⁽¹²⁾ ابن خلكان، أحمد بن محمد بن أبي بكر، "وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان"، تحقيق: د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط1، 1972 م، ج 2، ص 185. الحموي، ياقوت بن عبد الله، "معجم البلدان"، دار الفكر، بيروت ج 1، ص 467. والذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز، "سير أعلام النبلاء"، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 9، 1413 هـ، ج 19، ص 439-440. ابن العماد الحنبلي، عبد المحي بن العماد الحنبلي، "شذرات الذهب في أخبار من ذهب"، دار الكتب العلمية، بيروت، ج 3، ص 48-49.

⁽¹³⁾ الحموي، معجم البلدان، ج 1، ص 467.

⁽¹⁴⁾ الزركلي، خير الدين محمود بن محمد، "الأعلام"، دار العلم للملايين، بيروت، ط 16، 2005 م، ج 2، ص 259.

⁽¹⁵⁾ الأسنوي، عبد الرحيم، "طبقات الشافعية"، تحقيق: كمال يوسف الحوت، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2، 1407 هـ - 1987 م، ج 1، ص 101. والسيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، "طبقات المفسرين"، تحقيق: لجنة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، ص 39. والأدنه وي، أحمد بن محمد، "طبقات المفسرين"، تحقيق: سليمان بن صالح الخزي، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط 1، 1417 هـ - 1997 م، ص 160. الذهبي، "سير أعلام النبلاء"، ج 19، ص 442.

⁽¹⁶⁾ ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج 2، ص 185. وابن عماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج 3، ص 48.

مرو الروذ (17)، وقبره مشهور هناك. أما عمره حين توفي ثلاث وثمانون سنة تقريباً، وهو الصحيح، ونقل السُّبكي عن الذهبي أنه قال: وأظنه جاوز الثمانين (18).

عقيدته ومذهبه: كان الإمام البغوي من أئمة السلف الصالح الذين تقيّدوا بالكتاب والسنة في الاعتقاد والعمل، وإلى ذلك كان يدعو في دروسه وكتبه؛ خاصةً فيما يتعلق بأسماء الله وصفاته، وشهد له العلماء بسلامة العقيدة وصفائها وتُعدّه عن الانحرافات، يقول عنه الإمام الذهبي: "على حال السلف حالاً وعقداً" (19)، وبنحو قوله قال ابن قاضي شبيهة في طبقات الشافعية، والسُّبكي (20).

أما مذهبه الفقهي: فقد نشأ -رحمه الله- شافعيّاً بحكم البيئة التي نشأ فيها، والعلماء الذين التقى بهم وأخذ عنهم، ثم أصبح من أئمة الشافعية، قال عنه الذهبي: "له القدم الراسخ في التفسير، والباع المديد في الفقه" (21)، وهو من أهل الترجيح في المذهب وكتابه (التهذيب) مشهور في فقه الشافعية.

شيوخه: سمع الإمام البغوي من عدد كثير من العلماء في الحديث والفقه من أجلّ علماء خُرّاسان، نذكر منهم: الإمام القاضي أبو علي الحسين بن محمد بن أحمد المروزي، فقيه خُرّاسان، وشيخ الشافعية في زمنه (ت 462هـ) (22)، مُسنِد هراة: عمر عبد الواحد بن أحمد المليحي (ت 463هـ) (23)، الفقيه علي بن يوسف الجويني المعروف بشيخ الحجاز (ت 463هـ) (24).

(17) الحموي، ياقوت بن عبد الله، "معجم البلدان"، دار الفكر، بيروت، ج 1، ص 468.

(18) السبكي، عبد الوهاب بن علي، "طبقات الشافعية الكبرى"، تحقيق: محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح الحلو، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ط1، 1386هـ، ج 7، ص 77.

(19) السُّبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج 19، ص 441.

(20) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج 7، ص 75.

(21) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 19، ص 441.

(22) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج 7، ص 75. الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 19، ص 440. ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج 2، ص 134.

(23) الذهبي، محمد بن أحمد، "العبر في خير من غير"، تحقيق: محمد السعيد بن زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، ج 2، ص 315. الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 18، ص 255.

(24) الأسنوي، طبقات الشافعية، ج 1، ص 166.

وأما **تلاميذه**: فقد كان للإمام البغوي إقبال كبير من طلبة العلم خاصة في (مرو الروذ) وذلك لفضله ومكانته وسعة علمه، نذكر منهم: الحسن بن مسعود البغوي أخوه (ت 529 هـ) (25)، أبو الفتوح محمد بن أبي جعفر محمد بن علي الطائي الهمداني (ت 555 هـ) (26)، محمد بن الحسين بن محمد المروزي الزاغولي (ت 559 هـ) (27).

مصنفاته وآثاره: كان الإمام البغوي بجرأ في العلوم، وأذكر هنا بعض مُصنفاته وآثاره التي وصلت إلينا عنه رحمة الله عليه، ومنها: معالم التنزيل، الكفاية في القراءة، شرح السنة، مصابيح السنة، الجمع بين الصحيحين، الأنوار في شمائل النبي المختار، التهذيب في فقه الإمام الشافعي (28).

المطلب الثاني : عناية الإمام البغوي بالقراءات ومصادره

عُني الإمام البغوي في تفسيره بجانب القراءات بشكل واضح كبير، فلا نكاد نرى آية يمر بها إلا ويورد القراءات التي قُرأت بها، وذلك لما يتميز به الإمام في هذا الفن فهو صاحب كتاب (الكفاية). وأوضح ما يدل على عنايته:

1- تصديره في المقدمة مصادره التي اعتمد عليها في القراءات، وذكر اتصال سنده بكتاب الغاية، وبين أسانيد القراء إلى النبي -صلى الله عليه وسلم-.

2- تتبعه لأوجه الخلاف في القراءات بين القراء والرواة، واستقصاؤه نظائرها، وتفصيل ما استثنى من بينها، سواء في الأصول أم في الفرش (29).

3- عنايته بالتوجيه: حيث تبع أوجه الخلاف في القراءات توجيه كل قراءة، ليدل على أنها لا تخرج عن لغة القراءة الصحيحة، وليبين معنى الآية من وجوه مختلفة.

(25) ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج 1، ص 468. الأسنوي، طبقات الشافعية، ج 1، ص 101.

(26) الذهبي، العبر، ج 3، ص 25. الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 19، ص 441. السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج 6، ص 92.

(27) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 20، ص 492. السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج 6، ص 99.

(28) حاجي خليفة، مصطفى عبد الله، "كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون"، مكتبة المثنى، بغداد، ج 2، ص 195، 196.

(29) انظر على سبيل المثال، سورة الفاتحة، يتضح جلياً اعتناؤه بالقراءات.

_ أما عن مصادره في القراءات التي اعتمدها في تفسيره فأجعلها في قسمين:

أولاً: مصادره في الرواية:

نذكر هنا مصادر الإمام البغوي في القراءات كما قررها في مقدمة تفسيره حيث قال: "وقد ذكرتُ في الكتاب قراءة من اشتهر منهم بالقراءات واختيارهم، على ما قرأته على الإمام أبي نصر محمد ابن أحمد المروزي -رحمة الله عليه- تلاوة ورواية قال: قرأت على أبي القاسم ظاهر بن علي الصرفي وهو قرأه على أبي بكر أحمد بن الحسين بن مهران بإسناده المذكور في كتابه المعروف بكتاب (الغاية) (30) في القراءات العشر" (31)، وقد ذكر البغوي في تفسيره قراءة من اشتهر من القراء، واتفق الأئمة على صحة نقلهم وقراءتهم، وهم: أبو جعفر يزيد بن القعقاع، ونافع بن عبد الرحمن المدنيان، وعبد الله بن كثير الداري المكي، وعبد الله بن عامر الشامي، وأبو عمرو زيان بن العلاء المازني العطار، وأبو محمد ابن يعقوب بن إسحاق الحضرمي البصريان، وعاصم ابن أبي النجود الأسدي، وحمزة بن حبيب الزيات، وعلي بن حمزة الكسائي الكوفيون (32).

تنبه: لم يذكر الإمام البغوي القارئ العاشر وهو خلف البزار، وهو بذلك يخالف ما اعتمده في مقدمته في اتخاذ كتاب (الغاية) لابن مهران مصدرًا له في قراءته، فيكون قد اعتمد على تسعة قراء مع كونه مثبتاً في كتاب الغاية، والظاهر أنه لم يذكره لأنه لا يخالف في حرف، فقراءته مندرجة معهم كما قرر ذلك الإمام ابن الجزري حيث قال: "وكونه لم يذكر خلفاً لأنه لا يخالف في حرف فقراءته مندرجة معه" (33). ويقول الجزري أيضاً: "تبعته اختياره فلم أره يخرج عن قراءة الكوفيين في حرف واحد بل ولا عن حمزة والكسائي وأبي بكر إلا في حرف واحد وهو قوله تعالى: (وَحَرَامٌ عَلَى قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا أَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ)

(30) ابن مهران، أحمد بن الحسين الأصفهاني، "الغاية في القراءات العشر"، تحقيق: محمد الجنباز، دار الشواف، الرياض، ط 2، 1411هـ-1990م، ص 21.

(31) البغوي، الحسين بن مسعود، "معالم التنزيل"، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1424هـ - 2004م، ج 1، ص 6.

(32) البغوي، معالم التنزيل، ج 1، ص 6.

(33) ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف، "منجد المقرئين مرشد الطالبين"، دار الكتب العلمية، ط 1، 1420هـ - 1999م، ص 64.

[الأنبياء: 95] قرأها كحفص والجماعة بألف (34)، وروى عنه أبو العز القلانسي في إرشاده السكت بين السورتين فخالف الكوفيين (35). ثم بعد أن ذكر الإمام البغوي أسماء القراء ذكر أسانيدهم المتصلة إلى رسول الله -صلى الله عليه وسلم-.

كما اعتمد الإمام البغوي على مصادر عديدة في علم القراءات، إلا إنه لم يذكر لنا إلا كتاب الغاية لابن مهران الذي اعتمد عليه في القراءات المتواترة، والذي يدلنا على أخذه من مصادر أخرى أمور كثيرة منها:

أ- أنه يذكر قراءات شاذة كثيرة، منها ما يخالف رسم المصحف مثل قراءة عمر -رضي الله عنه- : (صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَغَيْرِ الضَّالِّينَ) [الفاتحة: 7]، ومنها ما لا يخالفه مثل قراءة مجاهد -رحمه الله-: (فَنَظَرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ) [البقرة: 280] بضم السين مضافاً إلى هاء الضمير.

وأكثر القراءات الشاذة التي يوردها -وهي غير مخالفة لرسم المصحف- موجودة في كتاب المحتسب لأبي فتح العثمان بن جني (36)، وبعض القراءات الشاذة مذكورة في جامع البيان للطبري (37)، مما تتوقع رجوعه إليهما، وأخذه منهما. وبعض القراءات الشاذة ذكرها بإسناده، مثل قراءة عائشة وحفصة -رضي الله عنهما-: (خَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى صَلَاةَ الْعَصْرِ) [البقرة: 238]؛ فإنه روى هذه القراءة بإسناده من طريق الإمام مالك -رحمه الله-.

ب- أنه يذكر خلاف المصاحف الثمانية، كذكره أن في مصحف أهل مكة (بَحْرِيٍّ مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ) [التوبة: 100]؛ ولذلك اثبتها ابن كثير في قراءته، وقراءة غير أهل مكة بحذف (من) على ما في مصاحفهم، وهذا يفيد معرفته بمرسوم مصاحف أهل الأمصار، وهو أمر غير مذکور في الغاية.

(34) خالف حمزة والكسائي وأبو بكر، الذين قرأوا دون ألف (جرم) مع تسكين الراء.

انظر: عبد الفتاح القاضي، "البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة"، دار الكتاب العربي، بيروت، ص 303.

(35) ابن الجزري، الحافظ أبي الخير محمد بن محمد بن محمد بن علي بن يوسف الجزري الدمشقي، "النشر في القراءات العشر"، تحقيق: علي محمد الضباع، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، ط 1، 1406 هـ، ج 1، ص 152.

(36) مثل قراءة ابن عباس والحسن -رضي الله عنهما-: (وما أنزل على الملكين) بكسر اللام.

(37) مثل قراءة ابن عباس: (وعلى الذين يطوفونه) [البقرة: 184] وهي في صحيح البخاري وتفسير ابن جرير.

ج- أنه يذكر -أحياناً- خلاف علماء العدد في بعض سور القرآن، مثل خلافهم في عدِّ البسملة من الفاتحة، وخلافهم في عدد آي سورة الروم؛ مما يدل على معرفته بعلم الفواصل، ولعله تلقى هذين العلمين -الرسم والفواصل- من مشايخه الذين تلقى عنهم القرآن والقراءات.

ثانياً: مصادره في الاحتجاج للقراءات:

الإمام البغوي لم يفصح بذكر مراجع في مقدمته تبين مصادره في توجيه القراءات والاحتجاج لها، وإنما استنبطها من خلال الدراسة والتتبع لما كتب في تفسيره حول ما يتعلق بالقراءات القرآنية، وسأقسم هذه المصادر إلى ثلاثة أقسام:

أ - المأثور عن الصحابة والتابعين:

فهو يستند في عرض القراءات على ما روي عن الصحابة أو التابعين - وهذا قليل - وذلك فيما يمكن أن يكون دليلاً لتوجيه قراءة أو تقوية لها، فممن ذكرهم في معرض حديثه عن القراءات ما أثر عن ابن عباس، وابن مسعود -رضي الله عنهما-، ومجاهد بن جبر المكي (ت 642هـ)، وعطاء بن أبي رباح (ت 114هـ)، والحسن بن يسار البصري (ت 110هـ) وغيرهم⁽³⁸⁾.

ب - كتب اللغة والنحو (الموروث اللغوي):

اعتمد الإمام البغوي كثيراً في توجيه القراءات على الموروث اللغوي، وهو أحياناً يُصرح عن نقل عنهم، والأكثر أنه لا يذكر ذلك، فممن ذكره في تفسيره: سيبويه عمرو بن عثمان، والكسائي علي بن حمزة، وقطرب محمد بن المستنير، والفراء يحيى بن زياد، وأبو عبيدة النحوي معمر بن المثنى، والأخفش سعيد ابن مسعدة، وابن قتيبة عبد الله بن مسلم القتيبي، وغيرهم.

ج - كتب التوجيه ومعاني القرآن والتفسير:

استقى البغوي من كتب التوجيه عامةً في الاحتجاج ومن أبرزها (الحجة في القراءات) للإمام أبي علي الفارسي، ولم يصرح الإمام بالنقل عن أحد كتب التوجيه إلا أن مضمون ما ذكره لا يخرج في المعنى

(38) لزيادة الأمثلة انظر: البغوي، معالم التنزيل، ج 1، ص 18، 163، 198، 324 وغيرهم كثير.

عما ذكره أصحاب كتب التوجيه (39)، كصاحب الحجة في القراءات السبع الإمام ابن خالويه، وحجة القراءات للإمام أبي زرعة ابن زنجلة، وغيرهم.

وهو أيضاً يستقي من كتب معاني القرآن في التوجيه وقد صرح بذلك في بعض المواضع، من ذلك نقله عن الفراء وأبو عبيدة والأخفش والزجاج والنحاس، ومن أبرز ما يستند إليه في التفسير والاحتجاج كتب التفسير، وعلى رأسها تفسير الثعلبي، وتفسير الطبري (جامع البيان) خاصة فيما أثر عن الصحابة والتابعين، وهو لم يصرح بذلك إلا أن توجيهه مقارب له.

المطلب الرابع: منهجه في عرض القراءات

من خلال تتبعي لمواضع القراءات القرآنية التي أوردتها البغوي في تفسيره لم ألاحظ أنه كان على منهج محدد منضبط يسير عليه، وسأذكر ما توصلت إليه من نتائج تدل على منهجه في عرض القراءات:

1 - عرض القراءات كأساس مهم في تفسيره:

أراد البغوي ألا يقتصر في كتابه على علم التفسير، لما بينه أول الكتاب؛ من "أن الناس كما أنهم متعبدون باتباع أحكام القرآن، وحفظ حدوده، فهم متعبدون بتلاوته وحفظ حروفه على سنن خط المصحف الإمام الذي اتفقت عليه الصحابة، وألا يجاوزا -فيما يوافق الخط- ما قرأ به القراء المعروفون الذين خلفوا الصحابة والتابعين، واتفق الأئمة على اختيارهم" (40)؛ وذلك لأن القراءات القرآنية لها أثر كبير في فهم اللفظ القرآني والمعنى المراد منه، فقد تقرأ اللفظة القرآنية بقراءة فتعطي معنى معيناً ثم تقرأ بقراءة أخرى فتعطي معنى آخر، وهذا مما يثري التفسير، فلذلك حرص البغوي على عرض القراءات بشكل رئيس ضمن تفسيره، فكان لا يكاد يمر بموضع فيه قراءات مختلفة إلا ويذكرها، وربما وضع معناها وذكر توجيهها والاحتجاج لها.

2 - اعتماده على القراءات العشر المتواترة - باستثناء قراءة خلف -:

كما أوضحنا عند الحديث عن مصادر البغوي في القراءات أنه اعتمد على القراءات العشر المتواترة سوى قراءة خلف العاشر، حيث اعتمد كتاب الغاية لابن مهران مرجعاً له، إلا أنه يورد القراءات

(39) لا يعني هذا أن الإمام مجرد ناقل بل إنه أبدع في توجيه القراءات بطريقته هو، وأضاف أشياء كثيرة تبين من خلال الدراسة التطبيقية .

(40) البغوي، معالم التنزيل، في المقدمة، ج 1، ص 6 .

الشاذة قليلاً، وغالباً ما يرويها عن الصحابة أو التابعين، مثل قوله تعالى: (وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ) [البقرة: 88] قرأ ابن عباس (عُلف) بضم اللام وهي قراءة الأعرج، وهو جمع غلاف⁽⁴¹⁾. وهكذا يورد الشاذ نادراً، والملاحظ أن أكثر ما يورده عن الصحابة والتابعين، ولعل ذلك يكون منهم على وجه التفسير، كما هو معروف في بعض القراءات الشاذة والواردة عن الصحابة إنما هي تفسيرية، ومع وجود هذه القراءات إلا أنه اعتمد المتواتر في تفسيره وجعله أصلاً له.

3 - يُخالف - أحياناً - طريق الغاية:

نرى البغوي أحياناً يخالف أصله الذي اعتمد عليه (كتاب الغاية) لابن مهران، ومن أوضح ما خالف فيه تركه لقراءة خلف العاشر وعدم الإشارة إليها في جميع المواضع مع كونها مثبتة في الغاية⁽⁴²⁾، وأيضاً خالف الغاية في عدم ذكره للقراءة الحادية عشر المثبتة فيه، وهي قراءة أبي حاتم السجستاني، التي انفرد بها ولم يخرج بها عن شروط القراءات الصحيحة.

وأيضاً خالف الغاية في اقتصاره على راويين في أغلب المواضع لكل قارئ، وهم الرواة المشهورين الذين اعتمدتهم أبو عمرو الداني صاحب التيسير وغيره، وترك الرواة الآخرون الذين روى عنهم ابن مهران في كتابه الغاية، وأيضاً خالف الغاية في ذكر الرواة فأحياناً يسقط وأحياناً يزيد، وأحياناً يتعرض لمواقع فيها قراءات لم يذكرها صاحب الغاية فيذكر القراءات الواردة فيها.

4 - عرضه أصول القراءات:

اهتم الإمام البغوي في عرضه للقراءات بتوضيح الأصول، مع إن عادة المفسرين⁽⁴³⁾ أن لا يذكروا أصول القراءات؛ لعدم تعلق التفسير بها، إذ لا أثر لها في معاني القرآن، والملاحظ أنه أتى بالكلام على أكثرها في أول تفسيره في أول حزب تقريباً لئلا يعبد الحديث عند تكررها، فتكلم عن الإدغام والاضمار،

(41) البغوي، معالم التنزيل، ج 1، ص 57.

(42) لزيادة الأمثلة، انظر: ابن مهران، الغاية، ص 142، 151، 190، 195.

(43) كابن جرير الطبري والماوردي والزنجشري وابن عطية وابن الجوزي وإسماعيل بن كثير وأبي حيان الأندلسي وغيرهم.

وهاء الكناية، والهمزتين من كلمة ومن كلمتين، والهمز المفرد، والفتح والإمالة، وميم الجمع، والمد والقصر، والوقف على مرسوم الخط، والنقل والإبدال (44).

ومما اعتنى به البغوي في عرض الأصول استقصاؤه وتفصيله خاصةً عندما يتعرض للأصل أول مرة؛ فيعتمد المناسبة لذكرها، مع تلخيص دقيق لمسائل الأصول، وربما تعرض لعلّة القراءة وحجتها، كما نرى ذلك عند قوله تعالى: (وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ) [البقرة: 11] قال: قرأ الكسائي (قيل) و(غيض) و(وجيء) و(حيل) و(سيق) و(سيئت) بروم أوائلهن بالضم - يعني الإشمام - ووافق ابن عامر في (سيق) و(حيل) و(سيء) و(سيئت)، ووافق أهل المدينة في (سيء) و(سيئت) لأن أصلها (قُولٌ) بضم القاف وكسر الواو، مثل (قُتِلَ) وكذلك في أخواته، فأشير إلى الضمة لتكون دالة على الواو المنقلبة، وقرأ الباقر بكسر أوائلهن، استثقلوا الحركة على الواو فنقلوا كسرتها إلى فاء الفعل، وانقلبت الواو ياء لكسرة ما قبلها، وهكذا يطيل في الاستقصاء والتفصيل في مواضع الأصول (45).

يُلاحظ اتباع البغوي لشيوخه ابن مهران في طريقته في عرض أصول القراءات فابن مهران لم يخصص قسماً من كتابه للكلام على أصول القراءات؛ بل ذكر الأصول في ثنايا كتابه، ويلاحظ - أيضاً - مشابهة منهج الإمامين البغوي وابن مهران لمنهج الإمام ابن مجاهد في ذكر مسائل الأصول، حيث لم يفصلوا الأصول عن فرش الحروف، خلافاً لما فعله الإمامان الجليلان أبو عمرو الداني وابن الجزري؛ فإنهما رأيا أن من الترتيب وتقريب علم القراءات: جعل قسم الأصول قبل فرش الحروف، وكذلك صنعا في مؤلفاتهما: جامع البيان والتيسير للداني، والنشر لابن الجزري. والذي يظهر لي - والله أعلم - أن ما صنعه البغوي في كتابه من ذكر مسائل الأصول قبل مناسباتها، وعدم تخصيص قسم لذكر الأصول، كان هو الأنسب بكتابته؛ لأنه كتاب تفسير، وليس كتاب قراءات مستقل.

5 - عرضه للفرشيات:

كان اهتمام الإمام البغوي بفرش الحروف أكثر منه في الأصول، وذلك لارتباط القراءات الفرشية بالتفسير من حيث المعاني والأحكام والاستنباط، وهي كثيرة منشورة في تفسيره (46)، وهو يهتم كثيراً بتوجيه

(44) انظر للتمثيل، سورة الفاتحة: آية 4، 6، 7، وسورة البقرة: آية 2، 3، 4، 6، 7.

(45) انظر للتمثيل، سورة الفاتحة: آية 7، سورة البقرة: آية 2، 4، 13، 29، 258.

(46) انظر للتمثيل، سورة البقرة: 51، 81، 83، سورة آل عمران: 36، 97، وغيرها كثير.

الفرشيات وبيان عللها ومعانيها، وأحياناً يُهمل التوجيه ويكتفي بذكر القراءات فمثلاً عند قوله تعالى: (لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا وَقَتْلَهُمُ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَقَوْلُ دُونِ عَذَابِ الْحَرِيقِ) [آل عمران: 181] قال: قرأ حمزة (سيكتب) بضم الياء (وقتلهم) برفع اللام، دون أن يتعرض لتوجيه؛ إذ لا أثر لها في التفسير.

6 - عدم الترجيح بين القراءات إلا نادراً:

الإمام البغوي لا يُرجح بين القراءات، ولا يختار ولا يفضل إحداها إلا نادراً، كما فعل عند قوله تعالى: (اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ) [الفاتحة: 6] قال: والاختيار⁽⁴⁷⁾ الصاد عند أكثر القراء لموافقة المصحف⁽⁴⁸⁾، فيفهم منه هنا تفضيله لهذه القراءة.

المطلب الخامس: توجيه القراءات عند البغوي والاحتجاج لها

عني البغوي في تفسيره عناية بالغة بتوجيه القراءات والاحتجاج لها، وبيان وجوهها، مما يعود على بيان معاني الآيات وتفسيرها، وبيان اتفاقها مع قواعد اللغة والنحو، ويحصل منه دفع الاعتراضات التي يوردها بعض النحاة واللغويين والمفسرين على بعض وجوه القراءات، وقد ذكرت في مصادره في توجيه ما يدُّ على اعتناؤه بالتوجيه، فهو غالباً لا يترك القراءات دون توجيه ولو بشكل مختصر.

ومن خلال البحث اتضح لي أنه لا يسير على منهج محدد في التوجيه، وسأجمل في النقاط التالية ما توصلت إليه من نتائج تُفيد في معرفة ما سار عليه البغوي في تفسيره للقراءات والاحتجاج لها:

1 - الاحتجاج بالقرآن الكريم:

كما عني البغوي بتفسير القرآن بالقرآن وهو كذلك يبين توجيه القراءة مُستنداً إلى آيات أخرى في مواضع أخر ، وهذا كثير في تفسيره، ومن الأمثلة على ذلك ما ذكره عند قوله تعالى: (لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ مَسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً) [البقرة: 236] قال: قرأ حمزة والكسائي (ما لم تأسوهن) بالألف ها هنا، وفي الأحزاب على المفاعلة، وقرأ الباقون (مأسوهن) بلا ألف دليله قوله تعالى:

⁴⁷ اختياره لا يعني رد أو تضعيف القراءات الأخرى ، إنما المقصود من الاختيار : اختيار شهرة ولزوم ومداومة، لا اختيار اختراع واجتهاد.

⁴⁸ البغوي، معالم التنزيل، ج 1، ص 14 .

(قَالَتْ رَبِّ أُنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ) [آل عمران: 47]. وهكذا يرجح توجيه القراءة بما يوافق ما جاء من آيات أخرى تبين معناها.

2 - اعتماد على اللغة:

وذلك بفنونها المختلفة من نحو وصرف ولغات العرب، وربما استشهد بالشعر العربي وأقوال العرب وأمثالهم مما يعين في توجيه القراءة والاحتجاج لها:

أ - **النحو:** من الأمثلة على النحو في توجيه ما ذكره عند قوله تعالى: (وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرُونَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ) [البقرة: 165] قال: وقرأ أبو جعفر ويعقوب (إن القوة، وإن الله) بكسر الألف على الاستئناف والكلام تام عند قوله (إذ يرون العذاب) مع إضمار الجواب (49)؛ فهو يوظف النحو في توجيه القراءات القرآنية بشكل كبير.

ب - **الصرف:** من أمثلة اعتماده في التوجيه على الصرف ما ذكره عند قوله تعالى: (إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ) [البقرة: 143] قال: قرأ أهل الحجاز وابن عامر وحفص (لرؤوف) مُشْبَعٌ على وزن فعول، لأن أكثر أسماء الله تعالى على وزن فعول وفعيل، كالغفور والشكور والرحيم والكريم وغيرها (50)؛ وبهذا يتضح اهتمامه بالصرف مما يعينه على توجيه القراءات.

ج - **لغات العرب:** كثيراً ما يرجع الإمام في توجيهه إلى لغات أو لهجات العرب، فعند قوله تعالى: (وَاللَّهُ عَلَى النَّاسِ حَكِيمٌ غَبِيبٌ) [آل عمران: 97] قال: قرأ أبو جعفر وحمة والكسائي وحفص (حجج) بكسر الحاء في هذا الحرف خاصة، وقرأ الآخرون بفتح الحاء، وهي لغة أهل الحجاز (51).

د - **أشعار العرب وأقوالها:** وهو أيضاً يستند إلى أشعار العرب في الاحتجاج والتوجيه كما صنع في التفسير، إلا أنه يتعرض بشكل قليل جداً، فمن ذلك ما ذكره عند قوله تعالى: (مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ) [البقرة: 98] قال: قرأ ابن كثير (جبريل) بفتح الجيم غير مهموز بوزن فعليل، قال حسان:

(49) البغوي، التنزيل، ج 1، ص 94.

(50) البغوي، التنزيل، ج 1، ص 82.

(51) البغوي، التنزيل، ج 1، ص 255.

وجبريل رسول الله فينا وروح القدس ليس لها كفاء
 وقرأ أبو عمرو ويعقوب وحفص (ميكال) بغير همز، قال جرير:
 عبدوا الصليب وكذبوا بمحمدٍ وبجبرئيل وكذبوا ميكالاً

كما يستعين أيضاً بأقوال العرب وأمثالهم في التوجيه، من ذلك ما ذكره عند قوله تعالى: (وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ) [البقرة: 191] قال: قرأ حمزة والكسائي (ولا تقتلوهم حتى يقتلوكم فإن قتلوكم) بغير ألف فيهن من القتل على معنى: ولا تقتلوا بعضكم، تقول العرب: قتلنا بني فلان وإنما قتلوا بعضهم (52).

هـ - المعنى اللغوي: اعتمد البغوي كثيراً في توجيه القراءات على إرجاع المفردة إلى معناها اللغوي، فمثلاً عند قوله تعالى: (مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا) [البقرة: 106] قال: قراءة العامة بفتح النون وفتح السين من النسخ، أي: نرفعها، وقرأ ابن عامر بضم النون وكسر السين من الإنساح وله وجهان: أحدهما: أن نجعله كالمُنسوخ، والثاني: أن نجعله نسخة له، يقال نسخت الكتاب: أي كتبته، وأنسخته غيري: إذا نسخته له (53)، والواضح أن الإمام البغوي كان دقيقاً في تناول الأمور اللغوية، واعتماده كثيراً على أئمة اللغة في جميع جوانبها كسبويه، والمبرد، والفراء، والنحاس، وأبي عبيدة، والرجاج، والخليل في التفسير وتوجيه القراءات.

3 - دلالة السياق:

عني البغوي بالسياق وجعله أساساً مهماً يستدل من خلاله على توجيه القراءات القرآنية، فمثلاً عند قوله تعالى: (وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ) [آل عمران: 48] قال: قرأ أهل المدينة وعاصم ويعقوب بالياء لقوله تعالى: (يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ) [آل عمران: 45]، وقرأ الآخرون بالنون على التعظيم كقوله تعالى: (ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْعَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ) [البقرة: 44] (54).

(52) البغوي، معالم التنزيل، ج 1، ص 116.

(53) البغوي، معالم التنزيل، ج 1، ص 67.

(54) البغوي، معالم التنزيل، ج 1، ص 233.

4 - الاستناد إلى المأثور:

أعني أن البغوي -رحمه الله- عني بما أُرث عن الصحابة والتابعين، وهو كثيراً ما يورد ما جاء عنهم مُدْعماً به القراءات القرآنية لا سيما وأنه من أئمة المحدثين الذين لهم اعتناء بالرواية والمرويات عن النبي - صلى الله عليه وسلم- وأصحابه والتابعين من بعدهم، كما في قوله تعالى: (وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يُعْمَلُونَ) [البقرة: 144] قال: قرأ أبو جعفر وابن عامر وحمزة والكسائي بالناء (تعملون) قال ابن عباس: يريد أنكم يا معشر المؤمنين تطلبون مرضاتي وما أنا بغافل عن ثوابكم وجزائكم، وقرأ الآخرون بالياء يعني: ما أنا بغافل عما يفعل اليهود فأجازيهم في الدنيا والآخرة⁽⁵⁵⁾.

المطلب السادس: نسبة القراءة إلى القراء

في هذا المبحث نوضح اعتناء البغوي بنسبة كل قراءة إلى قارئها، ومدى دقته في العزو، وهو أنه لا يسير على منهج محدد في عزو القراءات ونسبتها لقارئها، ولكني أجملها في النقاط التالية:

1 - اعتماده على "الغاية":

الإمام كما بينا مسبقاً اعتمد كتاب الغاية لابن مهران في القراءات العشر في تفسيره، وكتاب الغاية مختصر جداً في نسبة القراءة، فهو كما قال مؤلفه -مختصر للحفظ- حتى يسهل على الطلبة حفظه، وهو كثيراً ما يجمع بنسبتهم لمواطنه، فمثلاً في سورة الفاتحة عند قوله تعالى: (مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ) [الفاتحة: 4] قال (مالك) عراقي غير أبي عمرو وحمزة⁽⁵⁶⁾، وهكذا يختصر فلا يذكر كل قارئ، ولا يذكر القراءة الأخرى ومن قرأ بها، ولا توجيه القراءة؛ كل ذلك للاختصار. أما الإمام البغوي فهو يختلف عن ابن مهران في هذه الجوانب، فمثلاً في الآية نفسها (مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ) يقول البغوي: قرأ عاصم والكسائي ويعقوب (مالك) وقرأ الآخرون (ملك)، قال قوم: معناها واحد مثل فرهين وفارهين.

2 - الاختصار في نسبة القراءة:

البغوي رحمه الله يختصر كثيراً في نسبة القراءة إلى من قرأ بها دون تفصيل في أسماء القراءة إلا إذا احتاج إلى ذلك، ويتضح منهجه في الاختصار في أمور:

⁵⁵ (البغوي، التنزيل، ج 1، ص 84 .

⁵⁶ (ابن مهران، الغاية في القراءات العشر، ص 137 .

أ - ذكر قراءة الأقل مقابل الأكثر أو العكس: غالباً ما يذكر قراءة قرأ بها قلة مقابل القراءة الأخرى التي قرأ بها أغلب أو أكثر الأئمة القراء، وهذا دليل على تحريه الاختصار على نسق "كتاب الغاية" فمثلاً عند قوله تعالى: (الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ) [البقرة: 3] قال: ويترك الهمز أبو عمرو وورش، والآخرون يهمزونه...، وأحياناً يذكر العكس فيذكر قراءة الأغلب مقابل الأقل، كما صنع عند قوله تعالى: (مَا نُنَسِّخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا) [البقرة: 106] قال: قرأ العامة بفتح النون وفتح السين من النسخ أي: نرفعها، وقرأ ابن عامر بضم النون وكسر السين من الإنساخ... (57).

ب - الإشارة الى مواطن (بلدان) القراء: مما سار عليه في الاختصار اعتماده ذكر البلدان للقراء حتى يجمع تحت كل بلد قراءه مما يوفر عليه تكرار تعداد القراء، وهذا منهج قديم سار عليه الأئمة كالشاطبي وغيره، فمثلاً عند قوله تعالى: (قَالُوا أَنْتُمْ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ) [البقرة: 13] قال: قرأ أهل الكوفة والشام (السفهاء إلا) بتحقيق الهمزتين...، والآخرون يحققون الأولى ويلينون الثانية (58).

ج - إطلاق مصطلحات للدلالة على القراء: البغوي أيضاً يستخدم بعض المصطلحات في نسبة القراء، فأحياناً يذكر العامة، أو القراء المشهورة أو المعروفة، أو قراءة الجمهور، ليدل على قراءة الأغلب، فمثلاً عند قوله تعالى: (وَيَقْتُلُونَ النَّبِيَّ بِغَيْرِ الْحَقِّ) [البقرة: 61] قال: تفرّد نافع بجمز (النبىء) وبابه...، والقراءة المعروفة ترك الهمزة...، وهكذا يطلق المشهور والجمهور مقابل قراءة الأقل.

د - يذكر انفراداً للدلالة على قراءة الباقيين: وهو يذكر قراءة انفراداً بما أحد الأئمة للدلالة على قراءة الأكثرين وهذا من باب الاختصار أيضاً كما في الأمثلة السابقة.

(57) لزيادة الأمثلة انظر: سورة البقرة: 87 ، 125 ، آل عمران: 1 ، 39 ، النساء: 19 ، 43.

(58) وأبين هنا المقصود بالقراء من كل بلد: - أهل المدينة: هما القارئان: أبو جعفر، ونافع مع رواهم.

-أهل البصرة: يعني بهم أبو عمرو ويعقوب مع رواهم. -أهل الشام أو الشامي: يعني به عبد الله بن عامر الشامي.

-أهل مكة يعني به الإمام عبد الله بن كثير المكي وراوييه، وربما قال المكي، وربما قال: أهل الحجاز ويقصد به أهل مكة والمدينة.

- أهل الكوفة: يعني بهم القراء الثلاثة مع رواهم: عاصم، وحمزة، والكسائي، ويدخل معهم خلف العاشر الكوفي إلا أنه لم يعتمد كما بينا ذلك.

هـ - يكتفي أحياناً بذكر قراءة دون أخرى: مما يلاحظ في نسبة البغوي للقراءة ومن قرأ يذكر القراءة الأخرى، كما فعل عند قوله تعالى: (قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ) [البقرة: 14] قال: قرأ أبو جعفر (مستهزون) بترك الهمزة ولم يذكر القراءة الأخرى اختصاراً لوضوحها.

3 - يستقصي في عزو القراءة: وما وجدته عند البغوي عند نسبة القراءة أنه أحياناً يستقصي عزو القراءات المماثلة للقراءة وينسبها لقارئها، وغالباً عند أول موضع يمر به، كما صنع عند قوله تعالى: (أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَآفَّةً) [البقرة: 208] قال: قرأ أهل الحجاز والكسائي (السلم) ها هنا بفتح السين وقرأ الباقون بكسرها، وفي الأنفال بالكسر، وقرأ أبو بكر والباقون (59) بالفتح، وفي سورة محمد - صلى الله عليه وسلم - بالكسرة حمزة وأبو بكر...، وهذا يدل على دقته وبراعته حيث يستطيع أن يجمع قراءات أخرى ويستثنى منها ما استثنى ثم ينسبها لقارئها (60).

المبحث الثالث: دراسة تطبيقية لروايتي ورش وحفص في كتاب معالم التنزيل (سور الإسراء والكهف ومريم أمودجاً)

سأقوم في هذا المبحث بإذن الله تعالى بدراسة تحليلية تطبيقية لما هو منشور في تفسير الإمام البغوي من القراءات القرآنية، أجمع فيه ما أورده من روايتي ورش وحفص عن باقي كلامه في التفسير الذي ليس له علاقة بجانب القراءات، وأتبع ما يورده، وأضيف ما يفيد في توجيه القراءات، وغير ذلك مما تحتاجه هذه الدراسة.

سورة الإسراء (61)

قوله تعالى: (وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ) [الآية 35].

قال البغوي: "قَرَأَ حَمَزَةٌ وَالْكَسَائِيُّ وَحَفْصٌ (بِالْقِسْطَاسِ) بِكَسْرِ الْقَافِ وَالْبَاقُونَ بِضَمِّهِ، وَهِيَ لَغْتَانٌ وَهِيَ الْمِيزَانُ صَغِيرًا كَانَ أَوْ كَبِيرًا أَيُّ: يَمِيزَانِ الْعَدْلِ. وَقَالَ الْحَسَنُ: هُوَ الْقَبَانُ، قَالَ مُجَاهِدٌ: هُوَ رُومِيٌّ."

(59) الصواب أن أبا بكر (شعبة) انفرد بالكسر في موضع الأنفال. انظر: ابن الجزري، النشر، ج 2، ص 170.

(60) لزيادة الأمثلة انظر: سورة آل عمران: 75، 79، سورة النساء: 24، 43، 124.

(61) عدد آياتها مائة وإحدى عشرة آية عند حفص، ومائة وعشر عند ورش.

وَقَالَ غَيْرُهُ: هُوَ عَرَبِيٌّ مَاخُوذٌ مِنَ الْقِسْطِ وَهُوَ الْعَدْلُ، أَي: زُنُوًا بِالْعَدْلِ. (المُسْتَقِيمِ ذَلِكَ حَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا) [الإسراء: 35] أَي: عَاقِبَةٌ⁽⁶²⁾.

القراءة بالكسر وهي لغة الحجازيين، وأما القراءة بالضم فهي لغة غير الحجازيين. قال ابن خالويه عن الضم: أنه لغة أهل الحجاز، وأصله (رومي)، والعرب إذا عربت اسماً من غير لغتها اتسعت فيه⁽⁶³⁾. وهما لغتان مستعملتان مثل القُرطاس القُرطاس⁽⁶⁴⁾. ومن رحمة الله تعالى أن جعل القرآن يتسع للحجازيين وغيرهم فيُعم جميع الألسنة بفضلِهِ ويسهل على الجميع بكرمه.

قوله تعالى: (كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا) [الآية 38].

قال البغوي: "قرأ ابنُ عامرٍ وأهلُ الكوفةِ بِرَفْعِ الْمُهْمَزَةِ وَضَمِّ الهَاءِ عَلَى الإِضَافَةِ⁽⁶⁵⁾، وَمَعْنَاهُ كُلُّ الَّذِي ذَكَرْنَا مِنْ قَوْلِهِ: (وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ) [الإسراء: 23] (كَانَ سَيِّئُهُ) أَي: سَيِّئُهُ مَا عَدَدْنَا عَلَيْكَ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا لِأَن فِيهَا عَدَدْنَا أُمُورًا حَسَنَةً كَقَوْلِهِ: (وَأَتَ دَا الْقُرْبَى حَقَّهُ) [الإسراء: 26] (وَإِخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذَّلِيلِ) [الإسراء: 24] وَغَيْرِ ذَلِكَ، وَقَرَأَ الآخَرُونَ (سَيِّئَةً) مَنْصُوبَةً مُنَوَّنَةً يَعْنِي: كُلُّ الَّذِي ذَكَرْنَا

الدمياطي، شهاب الدين أحمد بن محمد بن عبد الغني، "إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر"، تحقيق: أنس مهرة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1419هـ - 1998م، ص 281. المخللاطي، رضوان بن محمد، "القول الوجيز في فواصل الكتاب العزيز على ناظمة الزهر للإمام الشاطبي (شرح العلامة المخللاطي على ناظمة الزهر)"، تحقيق: عبد الرزاق بن علي إبراهيم موسى، ط 1، 1412هـ - 1992م، ص 223.

⁽⁶²⁾ البغوي، معالم التنزيل، ج 3، ص 94.

⁽⁶³⁾ الدمياطي، إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر، ج 1، ص 429. القيسي، مكي بن أبي طالب، "كتب الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها"، تحقيق: د. محيي الدين رمضان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 5، 1418هـ - 1997م، ج 2، ص 46. المهدي، أحمد ابن عمار، "شرح الهداية"، تحقيق: حازم سعيد رمضان، مكتبة الرشد، الرياض، ط 1، 1416هـ - 1995م، ج 1، ص 387.

⁽⁶⁴⁾ ابن الجزري، النشر، ج 2، ص 231. ابن زنجلة، عبد الرحمن بن محمد، "حجة القراءات"، تحقيق: سعيد الأفغاني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 5، 1422هـ - 2001م، ج 1، ص 402.

⁽⁶⁵⁾ والتذكير، ويصلون الماء بواو في الوصل. (الداني، أبو عمرو عثمان بن سعيد بن عثمان، "التيسير في القراءات السبع"، تحقيق: د. حاتم صالح الضامن، مكتبة الصحابة، الشارقة، ط 1، 1997م، ص 140. ابن الجزري، النشر، ج 2، ص 307).

مِنْ قَوْلِهِ: (وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ) [الإسراء: 33] إِلَى هَذَا الْمَوْضِعِ سَيِّئَةٌ لَا حَسَنَةَ فِيهِ، إِذِ الْكُلُّ يَرْجِعُ إِلَى الْمَنْهِيِّ عَنْهُ دُونَ غَيْرِهِ، وَلَمْ يَثُلْ مَكْرُوهَةٌ لِأَنَّ فِيهِ تَقْدِيمًا وَتَأْخِيرًا تَقْدِيرَهُ كُلُّ ذَلِكَ كَانَ مَكْرُوهًا سَيِّئَةٌ" (66).

والمعنيان متقاربان عند شيخ القراء ابن الجزري (67). أما الفرق في المعنى بين الروایتين أن رواية حفص قد حَصَّتْ قسماً مما ذُكِرَ قبلها بالصفة الملازمة له، المضافة إلى ضميره، لِثَمَرِهِ من القسم الآخر، وهو الحسن المأمور بفعله، أما رواية ورش فهي قائمة على مبدأ أن درء المفسد مُقَدَّم على جلب المصالح؛ فاعتبر المنهي عنه في كلِّ ما ذُكِرَ قبلها مُصَرَّحاً به، أو واقعاً خلاف ما أُمِرَ به من الأمور الحسنة (68).

ولا شك أن جلب المصالح على رواية حفص ودرء المفسد على رواية ورش هو من أهم مقاصد الشريعة التي جاء الإسلام لتحقيقها لمصالح العباد في الدنيا والآخرة وفي عاجلهم وآجلهم.

قوله تعالى: (قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ) [الآية 42].

قال البغوي: "قَرَأَ حَفْصٌ وَابْنُ كَثِيرٍ (يَقُولُونَ) بِالْبَاءِ، وَقَرَأَ الْآخَرُونَ بِالنَّاءِ" (69).

رواية حفص مناسبة لما قبلها (وَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا نُفُورًا) [الآية 41]. وأما رواية ورش مناسبة لما قبلها في قوله تعالى: (أَفَأَصْفَاكُمْ رَبُّكُمْ) كأنه -عز وجل- يأمر نبيه -صلى الله عليه وسلم- بأن يخاطبهم. والروایتان بمعنى واحد عند المهدي (70). ولعل في رواية حفص بالياء تَمِيش للمقابل وتقليل من منزلته وشأنه التي رفع نفسه بمخيلته لها، وفي رواية ورش بتوجيه الخطاب تقريع وتهديد وزجر لمن يدعي أن مع الله إلهًا آخر، والله أعلم.

(66) البغوي، معالم التنزيل، ج 3، ص 95.

(67) ابن الجزري، محمد بن محمد، "تجسير التيسير في القراءات العشر"، تحقيق: أحمد مفلح، دار الفرقان، عمان، ط 1، 1421 هـ - 2000 م، ج 1، ص 22.

(68) ابن عاشور، محمد الطاهر، "التحرير والتنوير"، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984 م، ج 15، ص 105.

(69) البغوي، معالم التنزيل، ج 3، ص 96.

(70) النحاس، أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل، "معاني القرآن الكريم"، تحقيق: محمد علي الصابوني، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط 1، 1409 هـ، ج 4، ص 157. المهدي، شرح الهداية، ج 1، ص 389.

قوله تعالى: تَسْبِيحٌ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ [الآية 44].

قال البغوي: "قرأ أبو عمرو وحمزة والكسائي وحفص ويعقوب (تسبيح) بالتاء وقرأ الآخرون بالياء للحوائل بين الفعل والتأنيث" (71).

يرى العكبري أن رواية حفص بالتاء لأنه أنهت على اللفظ. وأما رواية ورش بالياء لأن التأنيث غير حقيقي. ويرى ابن عاشور أن سبب التخفيف فبالنظر إلى أن شقَّ النبيوع وحده كافٍ دون أن يُلتفت فيه إلى أمرٍ آخر. ويرجع ابن عطية السبب لعل ارتباط طلب أولئك المشركين بمكة المكرمة المعروفة بتضاريسها الصعبة، ومناخها الجاف يناسبه أن يأتي بصيغة التثنية إذا قصدوا المبالغة في التحدي، وهو المعنى الذي لا تخلوا منه رواية حفص؛ إذ يكفيه - في نظرهم - أن يشق في هذه الأرض نحرًا جارياً (72).

قوله تعالى: وَأَجْلِبْ عَلَيْهِم بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ [الآية 64].

قال البغوي: "قرأ حفص (وَرَجِلِكَ) بكسر الجيم وهما لغتان. قال أهل التفسير: كل راكب وماشي في معاصي الله فهو من جنس إبليس، وقال مجاهد وقتادة: إن له خيلاً ورجلاً من الجن والإنس وهو كل من يقاتل في المعصية، والرجل والرجالة والراجلة واحد، يقال: راجل ورجل مثل تاجر وتجر، وراكب وركب" (73).

قرأ ورش (وَرَجِلِكَ) بإسكان الجيم على جمع "راجل" مثل "صاحب، وصحب". قال ابن خالويه: من أسكن أتى بالجمع على حقه؛ لأنه جمع راجل، ومن كسر فلمجاورة اللام؛ لأن اللام كسرت للخفض، وكسرت الجيم للقرب منها. وذكر الفيروز آبادي أنهما لغتان (74). وفي الاهتمام بذكر المفرد - في رواية

(71) البغوي، معالم التنزيل، ج3، ص 96.

(72) العكبري، أبو البقاء عبد الله بن الحسين، "التيبان في إعراب القرآن"، تحقيق: علي محمد البجاوي، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ج 1، ص 215. ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 15، ص 207. ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن عطية الأندلسي، "المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز"، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1422هـ - 2001م، ج 3، ص 484.

(73) البغوي، معالم التنزيل، ج3، ص 101.

(74) ابن خالويه، أبو عبد الله، الحسين بن أحمد، "الحجة في القراءات السبع"، تحقيق: عبد العال سالم مكرم، دار الشروق، بيروت والقاهرة، ط 3، 1399هـ - 1979م، ج 1، ص 219. فيروز آبادي، محمد بن يعقوب، "القاموس المحيط"، تحقيق مكتب

حفص - ما يجوز أن يكون المراد به الإيعاز إلى إبليس أن لا يدخر جهداً في سعيه لإضلال من يتولاه من بني آدم، حتى يجعل مع كل واحد منهم قريناً يجاربه بوسوسته؛ ليمنعه من اتباع الحق، وفي الجمع - في رواية ورش - بيان لكثرة جنوده، والله أعلم.

قوله تعالى: (وَإِذَا لَا يَلْبَثُونَ خِلَافَكَ إِلَّا قَلِيلًا) [الآية 76].

قال البغوي: "أي: بعدك، وقرأ ابن عامر وحزمة والكسائي حفص ويعقوب هذا (خلافك) اعتباراً لقوله تعالى: (فَرِحَ الْمُخَلَّفُونَ بِمَقْعَدِهِمْ خِلَافَ رَسُولِ اللَّهِ) [التوبة: 81]، ومعناها واحد. أي: لا يلبثون بعدك إلا قليلاً حتى يهلكوا، فعلى هذا القول الأول حدة حياتهم، وعلى الثاني ما بين خروج النبي - صلى الله عليه وسلم - إلى المدينة إلى أن قتلوا بيدر" (75).

قرأ ورش (خَلْفَكَ)، وذكر القرطبي عن ابن الباري: "خَلْفَكَ" بمعنى بعدك، "خِلَافَكَ" بمعنى مخالفتك (76). ولعل اجتماع الروایتين يفيد أنهم سيكونون بعد خروجه - صلى الله عليه وسلم - فريقين: فريقاً يجاربه فيقتل، وفريقاً يعجز عن مواجهته فيضطر إلى الإذعان مكرهاً، والله أعلم.

قوله تعالى: (وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا) [الآية 90].

قال البغوي: "قرأ أهل الكوفة ويعقوب (تَفْجُرُ) بفتح التاء وضم الجيم مخففاً، لأن ينبوع واحد، وقرأ الباقيون بالتشديد من التفجير، واتفقوا على تشديد قوله (فَتَفْجُرُ الْأَنْهَارَ خِلَافَهَا تَفْجِيرًا) لأن الأنهار جمع والتشديد يدل على التكثير، ولقوله (تفجيراً) من بعد" (77).

تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 6، 1419هـ، مادة (الرجل)، ص 1003. القيسي، الكشف، ج 1، ص 488. أبو علي الفارسي، الحسن بن أحمد بن عبد الغفار، "الحجة في علل القراءات السبع"، تحقيق: د. عبد الفتاح إسماعيل شليبي، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 2000 م، ج 2، ص 288.

(75) البغوي، معالم التنزيل، ج 3، ص 105.

(76) القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري، "الجامع لأحكام القرآن"، دار الكتب العلمية، بيروت، 1413هـ - 1993م، ج 10، ص 302. ابن مجاهد البغدادي، أبو بكر محمد بن موسى، "كتاب السبعة في القراءات"، تحقيق: شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، ط 2، 1400هـ، ص 141. ابن الجزري، النشر، ج 2، ص 172. ابن زجلة، حجة القراءات، ج 2، ص 408.

(77) البغوي، معالم التنزيل، ج 3، ص 112.

قال مكّي: "من شدد حملة على المعنى، وذلك أنهم سألوه كثرة الانفجار، ومن خفف حملة على اللفظ" (78). والمعنيان متقاربان (79).

سورة الكهف (80)

قوله تعالى: (يُهَيِّئْ لَكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ مِرْفَقًا) [الآية 16].

قال البغوي: "قَرَأَ أَبُو جَعْفَرٍ وَنَافِعٌ وَابْنُ عَامِرٍ (مِرْفَقًا) بِفَتْحِ الْمِيمِ وَكَسْرِ الْقَاءِ، وَقَرَأَ الْأَخْرُؤَنُ بِكَسْرِ الْمِيمِ وَفَتْحِ الْقَاءِ، وَمَعْنَاهُمَا وَاحِدٌ، وَهُوَ مَا يَرْتَفِقُ بِهِ الْإِنْسَانُ" (81).

قال ابن زنجلة عن أبي عمرو: "مِرْفَقُ الْيَدِ بِكَسْرِ الْمِيمِ وَفَتْحِ الْقَاءِ، وَكَذَلِكَ مِرْفَقُ الْأَمْرِ مِثْلَ مِرْفَقِ الْيَدِ سِوَاهُ". ويرى الفراء أن رواية ورش قد يكون المراد بها التفريق بين (المِرْفَق) من الأمر، و(المِرْفَق) من الإنسان، وأن أكثر العرب على كسر الميم منها، وأن فتح الميم من (مِرْفَق) الإنسان لغة (82). والتقاء معنى الروايتين ناجم عن تقارب لفظيهما، فإذا كانتا لغتين بمعنى واحد فالأمر واضح، وإذا كانت رواية حفص لشيء يرتفقون به فإن الاسم الدال على الرفق في رواية ورش هو حاصل ذلك الشيء، وإن كان المراد برواية ورش موضعاً للرفق فهو مشتبه على شيء يُرْتَفَقُ به، ومن أجله سُمِّيَ بذلك، والله أعلم.

(78) القيسي، الكشف، ج 2، ص 50. ابن خالويه، الحجة في القراءات السبع، ج 1، ص 220.

(79) أبو عمرو الداني، التيسير في القراءات السبع، ص 344. المهدي، شرح الهداية، ج 1، ص 390.

(80) عدد آياتها مائة وعشر آيات عند حفص، ومائة وخمس عند ورش. (الدمياطي، إتخاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر، ص 287. المخللاقي، القول الوجيز في فواصل الكتاب العزيز، ص 225).

(81) البغوي، معالم التنزيل، ج 3، ص 127.

(82) ابن الجزري، النشر، ج 2، ص 232. ابن زنجلة، حجة القراءات، ج 1، ص 412. الفراء، يحيى بن زياد، معاني القرآن، قدم له وعلق عليه: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1423هـ - 2002م، ج 2، ص 136.

قوله تعالى: (وَتَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَتْ تَزَاوَرُ عَنْ كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ) [الآية 17].

قال البغوي: "قرأ ابن عامر ويعقوب: بِسُكُونِ الرَّايِ وَتَشْدِيدِ الرَّاءِ عَلَى وَزْنِ تَحْمُرُ، وَقَرَأَ أَهْلُ الْكُوفَةِ بِفَتْحِ الرَّايِ خَفِيفَةً وَأَلْفٍ بَعْدَهَا، وَقَرَأَ الْأَخْرُونَ بِتَشْدِيدِ الرَّايِ، وَكُلُّهَا بِمَعْنَى وَاحِدٍ، أَيْ: تَمِيلُ وَتَعْدِلُ" (83).

قراءة حفص على أصله (تتزاور) فحذفت منه إحدى التاءين، وأما قراءة ورش فعلى أصله (تنزاور) أيضاً ولكن أدمغت فيه التاء في الزاي، وسبب الإدغام قرب مخرجيهما (84). وفي رواية ورش إشارة بالإدغام إلى أن الشمس تميل عن كهفهم كالمزعمة على ذلك؛ لأنهم كانوا في مكان واسع منفتح معرض لإصابة الشمس، لولا أن الله يحجبها عنهم (85). فمن راعى تحريك الشمس على غير عادتها أدمغ، ومن راعى اعتيادها تلك الحركة التي استمرت عليها ثلاثمائة وتسع سنوات قرأ برواية حفص، والله أعلم.

قوله تعالى: (وَلَمَلَأْتِ مِنْهُمْ رُحُبًا) [الآية 18].

قال البغوي: "قرأ أهل الحجاز بِتَشْدِيدِ اللَّامِ وَالْأَخْرُونَ بِتَخْفِيفِهَا وَاخْتَلَفُوا فِي أَنَّ الرُّعْبَ كَانَ لِمَادًا؟ قِيلَ: مِنْ وَخْشَةِ الْمَكَانِ" (86).

أما رواية حفص (لَمَلَأْتِ) الفعل فيها ثلاثي مجرد، مبني للمفعول، ومعناه وقوع الامتلاء مرة واحدة. أما رواية ورش (لَمَلَأْتِ) فالفعل فيها ثلاثي مزيد بتضعيف عينه، مبني للمفعول أيضاً، ومعناه الامتلاء مرة بعد مرة. وهما لغتان بمعنى واحد إلا أن التشديد يشير إلى التكرير والدوام (87).

(83) البغوي، معالم التنزيل، ج3، ص 127.

(84) الهمداني، الحسن بن أحمد، غاية الاختصار في القراءات العشرة، تحقيق: محمد فؤاد، الجماعة الخيرية لتحفيظ القرآن، جدة، ط 1، 1414هـ - 1994م، ص 552.

(85) الزمخشري، محمود بن عمر الخوارزمي، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار أحياء التراث العربي، بيروت، ج3، ص 570.

(86) البغوي، معالم التنزيل، ج3، ص 128.

(87) الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1412هـ - 1992م، ج 17، ص 626. ابن خالويه، الحجة في القراءات السبع، ج1، ص 222. ابن زنجلة، حجة القراءات، ص 413.

رواية ورش أشد تأكيداً على ما يشعر به المطلع على أصحاب الكهف من الرعب والهلع، ورواية حفص تكتفي بالإخبار عنه؛ لأن معنى الامتلاء وحده كافٍ في تحيُّل مقدار الرعب الذي يلحق بالمطَّلِع، والله تعالى أعلم.

قوله تعالى: (وَكَانَ لَهُ ثَمْرٌ) [الآية 34 - 42].

قال البغوي: "قَرَأَ عَاصِمٌ وَأَبُو جَعْفَرٍ وَيَعْقُوبُ ثَمْرٌ بِفَتْحِ الثَّاءِ وَالْمِيمِ، وَكَذَلِكَ بِثَمْرِهِ، وَقَرَأَ أَبُو عَمْرٍو بِضَمِّ الثَّاءِ سَاكِنَةً الْمِيمِ، وَقَرَأَ الْآخَرُونَ بِضَمِّهِمَا، فَمَنْ قَرَأَ بِالْفَتْحِ هُوَ جَمْعُ ثَمْرَةٍ وَهُوَ مَا تُخْرِجُهُ الشَّجَرَةُ مِنَ الثَّمَارِ الْمَأْكُولَةِ، وَمَنْ قَرَأَ بِالضَّمِّ فَهِيَ الْأَمْوَالُ الْكَثِيرَةُ الْمُثْمَرَةُ مِنْ كُلِّ صِنْفٍ، جَمْعُ ثَمَارٍ. وَقَالَ مُجَاهِدٌ: ذَهَبٌ وَفِضَّةٌ. وَقِيلَ: جَمِيعُ الثَّمَرَاتِ. قَالَ الْأَزْهَرِيُّ: الثَّمْرَةُ تُجْمَعُ عَلَى ثَمْرٍ، وَيُجْمَعُ الثَّمَرُ" (88).

وعلى رأي من وجَّه رواية ورش إلى أنها جمع الجمع، أو مشتركة في المفرد مع رواية حفص يكون المعنى في الروایتين واحداً، والحديث عما حوته جَنَّتَا ذلك الرجل. أما من جعلها بمعنى أنواع الأموال فقد أشار أنه اجتمع له مع ثمار الجنتين ذهباً وفضة وأنعاماً، فهو أكثر ثراء مما تفيدته رواية حفص، وإن كان تراؤه فيها عظيماً؛ أطعاه وأدى به إلى الكفر، فأهلك الله كل ما كان يملكه (89).

قوله تعالى: (وَلَيْنُ زُذِدْتُ إِلَى رَبِّي لِأَجِدَنَّ خَيْرًا مِنْهَا مُنْقَلَبًا) [الآية 36].

قال البغوي: "قَرَأَ أَهْلُ الْحِجَازِ وَالشَّامِ هَكَذَا عَلَى التَّنْبِيَةِ، يَعْنِي مِنَ الْجَنَّتَيْنِ، وَكَذَلِكَ هُوَ فِي مَصَاحِفِهِمْ، وَقَرَأَ الْآخَرُونَ مِنْهَا أَي: مِنَ الْجَنَّةِ الَّتِي دَخَلَهَا" (90).

(88) البغوي، معالم التنزيل، ج3، ص 135.

(89) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 15، ص 318، 326. (للاستزادة انظر: الزجاج، إبراهيم ابن السري، معاني القرآن وإعرابه، تحقيق: عبد الجليل عبد الشليبي، دار الحديث، القاهرة، 1424هـ - 2004م، ج 3، ص 232. أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف، البحر المحيط في التفسير، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وآخرين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1422هـ - 2001م، ج6، ص 119. أبو عمرو الداني، جامع البيان في القراءات السبع، مجموعة رسائل جامعية قامت بتدقيقها وترتيبها جامعة الشارقة، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، مجموعة بحوث الكتاب والسنة، ط 1، 1428هـ - 2007م، ص 1306. المهدي، شرح الهداية، ج1، ص 393).

(90) البغوي، معالم التنزيل، ج3، ص 135.

قوله تعالى: (هُوَ خَيْرٌ ثَوَابًا وَخَيْرٌ عُقْبًا) [الآية 44].

قال البغوي: "قَرَأَ حَمْرُهُ وَعَاصِمٌ (عُقْبًا) سَاكِنَةُ الْقَافِ، وَقَرَأَ الْآخَرُونَ بِضَمِّهَا" (91).

والروايتان عند الطبري بمعنى واحد. وقال مكّي: "الأصل الضم، والإسكان تخفيف، كالعنق والعنق" (92).

قوله تعالى: (أَوْ يَأْتِيهِمُ الْعَذَابُ فُبُلًّا) [الآية 55].

قال البغوي: "قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: أَيُّ: عَيَانًا مِنَ الْمُقَابَلَةِ. وَقَالَ مُجَاهِدٌ: فَجَاءَهُ، وَقَرَأَ أَبُو جَعْفَرٍ وَأَهْلُ الْكُوفَةِ {فُبُلًّا} [الكهف: 55] بِضَمِّ الْقَافِ وَالْبَاءِ، جَمْعُ قَيْبِلٍ أَيُّ: أَصْنَافُ الْعَذَابِ نَوْعًا نَوْعًا" (93).

قرأ ورش (قَيْبَلًا) بكسر القاف وفتح الباء، بمعنى: أو يأتيهم العذاب عيانا. وإن معنى القراءتين واحد (94). والمراد بالآية على رواية حفص تحديد الكافرين بالوان وأصناف من العذاب المتتابع، والمراد بها على رواية ورش تهديدهم بعذاب يقابلهم بهوله وعظمتته وشدّته، فيكون التخويف في رواية حفص من نوع العذاب، وفي رواية ورش من وقّعه على النفس، والله أعلم.

قوله تعالى: (وَجَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِمْ مَوْعِدًا) [الآية 59].

قال البغوي: "قَرَأَ أَبُو بَكْرٍ (لِمَهْلِكِهِمْ) بِفَتْحِ الْمِيمِ وَاللَّامِ، وَقَرَأَ حَفْصٌ بِفَتْحِ الْمِيمِ وَكَسْرِ اللَّامِ، وَكَذَلِكَ فِي النَّمْلِ {مَهْلِكُكَ} [النمل: 49] أَيُّ لَوْفَتِ هَلَاكِهِمْ، وَقَرَأَ الْآخَرُونَ بِضَمِّ الْمِيمِ وَفَتْحِ اللَّامِ أَيُّ: لِإِهْلَاكِهِمْ" (95).

(91) البغوي، معالم التنزيل، ج3، ص 136.

(92) الطبري، جامع البيان ج15، ص151. القيسي، كتب الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها، ج2، ص62. ابن الجزري، النشر، ج2، ص232.

(93) البغوي، معالم التنزيل، ج3، ص 140.

(94) أبو حيان، البحر المحيط، ج6، ص 132.

(95) البغوي، معالم التنزيل، ج3، ص 141.

والروايتان عند الطبري مصدران ميميان، فالمراد برواية حفص عنده (لهلاكهم)، وهو يختار رواية ورش؛ لِتَقْدَمَ فِعْلُ الْإِهْلَاكِ (أَهْلَكْنَاهُمْ) (96). ويبقى بعد ذلك التفاوت بين الروايتين في التعبير بالهلاك والإهلاك، فالهلاك باعتبار المآل والمصير، والإهلاك باعتبار تحقّق الوعيد، ففي رواية حفص مُراعاة لحال أولئك الظالمين، وفي رواية ورش مُراعاة لانتقام الله منهم، والله تعالى أعلم.

قوله تعالى: (قَالَ فَإِنِ اتَّبَعْتَنِي فَلَا تَسْأَلْنِي عَنْ شَيْءٍ حَتَّى أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا) [الآية 70].

قال البغوي: "قَرَأَ أَبُو جَعْفَرٍ وَنَافِعٌ وَابْنُ عَامِرٍ يَفْتَحُ اللَّامَ وَتَشْدِيدِ النَّونِ، وَالْآخِرُونَ بِسُكُونِ اللَّامِ وَتَخْفِيفِ النَّونِ" (97).

وقراءة ورش على أنه نون التوكيد وفتح اللام لفلا يلتقي الساكنان، قال ابن زنجلة: "الأصل" فلا تسأل" جزماً على النهي ثم دخلت نون التوكيد ففتحت اللام لالتقاء الساكنين (98). وقراءة حفص يصل فيها الفعل بضمير المتكلم (99). والروايتان متقاربتان، قال الدكتور محيسن: "وجه إثبات الياء أنها لغة الحجازيين، ووجه حذف الياء أنها لغة هذيل" (100).

قوله تعالى: (قَالَ أَفْتَلْتَنِي نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ) [الآية 74].

قال البغوي: "قَرَأَ ابْنُ كَثِيرٍ وَنَافِعٌ وَأَبُو جَعْفَرٍ وَأَبُو عَمْرٍو: (زَاكِيَّةً) بِالْأَلْفِ، وَقَرَأَ الْآخِرُونَ: زَكِيَّةً، قَالَ الْكِسَائِيُّ وَالْفَرَّاءُ: مَعْنَاهُمَا وَاحِدٌ، مِثْلُ: الْقَاسِيَةُ وَالْقَسِيَّةُ، وَقَالَ أَبُو عَمْرٍو بِنِ الْعَلَاءِ: الزَّكَايَةُ الَّتِي لَمْ تُذْنَبْ قَطُّ، وَالزَّكِيَّةُ الَّتِي أُذْنِبَتْ ثُمَّ تَابَتْ" (101).

⁹⁶ (الطبري، جامع البيان، ج 18، ص 54.

⁹⁷ (البغوي، معالم التنزيل، ج 3، ص 144.

⁹⁸ (الطبري، عبد الكريم عبد الصمد، التلخيص في القراءات الثمان، تحقيق: محمد حسن عقيل، الجماعة الخيرية لتحفيظ القرآن، جدة، ط 1، 1412هـ - 1992م، ص 288. القيسي، مكي بن أبي طالب، مشكل إعراب القرآن، تحقيق: حاتم الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 2، 1405هـ، ج 2، ص 756. ابن زنجلة، حجة القراءات، ج 1، ص 344.

⁹⁹ (ابن الجزري، تحبير التيسير في القراءات العشر، ج 1، ص 410.

¹⁰⁰ (محيسن، محمد سالم، المغني في توجيه القراءات، مكتبة الكليات الأزهرية، بيروت، القاهرة، ط 1، 1413هـ - 1993م، ج 2، ص 289. ابن مجاهد البغدادي، كتاب السبعة في القراءات، ج 1، ص 394.

¹⁰¹ (البغوي، معالم التنزيل، ج 3، ص 145.

وروي عن أبي عبيدة أنه قال: الزاكية في البدن، والزاكية في الدين. وأشار الطبري إلى أن رواية حفص فُسِّرت بـ (التائبة المغفور لها ذنوبها)، وإلى أن رواية ورش فُسِّرت بـ (المطهرة التي لا ذنب لها؛ لصغرِها)، وفُسِّرت بـ (المسلمة)، ثم اختار أن يكون معناها واحداً؛ لأنه لم يجد فرقاً بينهما في شيء من كلام العرب (102). ومآل المعنى في الروايتين واحد، لأن ذلك الغلام إذا كان زاكياً في نفسه فذلك بما هيأه الله له من أسباب تعينه على تركيتها، وإذا كان زكياً فرُبُّه هو الذي زكاه وطهره من الذنوب، فتكون رواية ورش على اعتبار ما فعله الله بنفس ذلك الغلام، وإذا قيل: إن (زَاكِيَةً) للبدن، و(زَكِيَّةً) للدين فإن حاصل المعنى في الروايتين أن ذلك الغلام كان طاهر الروح والجسد، واستنكار موسى عليه السلام لقتله - في رواية ورش - قائم على اعتبار ما رأى من فعل الخضر بجسده حين قتله (103).

قوله تعالى: (لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا نُكْرًا) [الآية 74].

قال البغوي: "قَرَأَ نَافِعٌ وَابْنُ عَامِرٍ وَيَعْقُوبُ وَأَبُو بَكْرٍ هَاهُنَا نَكْرًا وَفِي سُورَةِ الطَّلَاقِ (104) بِضَمِّ الْكَافِ، وَالْآخَرُونَ بِسُكُونِهَا" (105).

وهما لغتان، مثل رَحْمًا، ورَحْمًا. وقال العكبري: "والنُّكْرُ والنُّكْرُ لغتان قد قُرئَ بهما" (106).

قوله تعالى: (قَدْ بَلَغْتَ مِنْ لَدُنِّي عُذْرًا) [الآية 76].

قال البغوي: "قَرَأَ أَبُو جَعْفَرٍ وَنَافِعٌ وَأَبُو بَكْرٍ مِنْ لَدُنِّي حَفِيظَةَ التَّوْنِ وَقَرَأَ الْآخَرُونَ بِتَشْدِيدِهَا، قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: أَي قَدْ أُعْذِرْتَ فِيمَا بَيْنِي وَبَيْنَكَ. وَقِيلَ: قَدْ حَذَّرْتَنِي أَي لَأَسْتَطِيعَ مَعَكَ صَبْرًا. وَقِيلَ: اتَّصَحَّ لَكَ الْعُذْرُ فِي مَفَارِقِي" (107).

102 (ابن زنجلة، حجة القراءات، ج 1، ص 424. الطبري، جامع البيان، ج 18، ص 75.

103 (الطبري، جامع البيان، ج 18، ص 75. الألوسي، محمود البغداي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج 15، ص 338. ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج 3، ص 532.

104 (سورة الطلاق: الآية 8.

105 (البغوي، معالم التنزيل، ج 3، ص 145.

106 (أبو العلاء الهمداني، غاية الاختصار في القراءات، ص 557. العكبري، التبيان في إعراب القرآن، ج 2، ص 856.

107 (البغوي، معالم التنزيل، ج 3، ص 145، 146.

والأصل عند ابن زنجلة أن (لدى) بإسكان النون ثم أضيف إلى المتكلم فاجتمعت نونان فأدغمت النون في النون. وقال المهدي أن ورش حذف إحدى النونين استخفافاً، وقرأ حفص على الأصل (108).

قوله تعالى: (فَارْدَنَا أَنْ يُبَدِّلَهُمَا رُحْمًا حَيْرًا مِنْهُ زَكَاةً وَأَقْرَبَ رُحْمًا) [الآية 81].

قال البغوي: "قرأ أبو جعفر ونافع وأبو عمر بالتشديد هاهنا وفي سورة التحريم والقلم (109)، وقرأ الآخرون بالتخفيف، وهما لغتان وقرئ بعضهم فقال: التبديل تغيير الشيء أو تغيير حاله وعين الشيء قاصم والإبدال رفع الشيء ووضع شيء آخر مكانه" (110).

وأشار ابن خالويه إلى أن فرق ما بين الإبدال والتبديل هو أن الإبدال فيه إزالة للمبدل منه، وإحلالاً للمبدل محله، كما أبدل الأبوان الولد الصالح بالغلام، والتبديل هو تغيير في حال شيء وعينه مع بقاء أصله، كما يقال: بدلت قميصي جبة، وخاتمي حلقة. وابن زنجلة يجعل الروايتين في هذه المواضع بمعنى واحد. ويرى الطبري أن الإبدال في الكهف على اعتبار أن ذلك الغلام المقتول قد زال من الحياة الدنيا، وحل محله الولد الصالح، والتبديل على اعتبار تغير حال أبويه إلى حال لا يؤدي بها حب الولد إلى الهلاك. والإبدال في القلم قائم على أن تلك الجنة قد هلكت، وأن الداعين يرجون من الله أن يعوضهم جنة أخرى بدلاً منها. والإبدال في التحريم مبني على تحذير أمهات المؤمنين -رضي الله عنهن- أن يُخْرِجْنَ من عصمة النبي -صلى الله عليه وسلم-، وتُحَلَّ زوجاتٍ أُخْرَ مَحَلَّهِنَّ. والتبديل لتغيير حال زوجهن -صلى الله عليه وسلم- من تلك الحال التي كادت فيها غيرهن أن تُلْحَقَ الأذى به (111).

¹⁰⁸ (ابن زنجلة، حجة القراءات، ج 1، ص 424. المهدي، شرح الهداية، ج 1، ص 398.

¹⁰⁹ (سورة التحريم: الآية 5، سورة القلم: الآية 32.

¹¹⁰ (البغوي، معالم التنزيل، ج 3، ص 147.

¹¹¹ (ابن خالويه، الحجة في القراءات السبع، ص 229. ابن زنجلة، حجة القراءات، ص 427. الطبري، جامع البيان، ج 18، ص 87. ج 23، ص 551، ج 23، ص 488.

قوله تعالى: (فَاتَّبَعَ سَبَبًا) [الآية 85].

قال البغوي: "قَرَأَ أَهْلُ الْحِجَازِ وَالْبَصْرَةَ: فَاتَّبَعَ ثُمَّ اتَّبَعَ مَوْصُولًا مُشَدَّدًا، قَرَأَ الْأَخْرُونَ بِقَطْعِ الْأَلِفِ وَجَزْمِ التَّاءِ: وَقِيلَ: مَعْنَاهُمَا وَاحِدٌ، وَالصَّحِيحُ الْفَرْقُ بَيْنَهُمَا فَمَنْ قَطَعَ الْأَلِفَ فَمَعْنَاهُ أَدْرَكَ وَحَقَّقَ، وَمَنْ قَرَأَ بِالتَّشْدِيدِ فَمَعْنَاهُ: سَارَ، يُقَالُ: مَا زِلْتُ أَتَّبِعُهُ حَتَّى أَتَّبِعْتُهُ أَي: مَا زِلْتُ أَسِيرُ حُلْفَهُ حَتَّى حَلَفْتُهُ"⁽¹¹²⁾.

والروايتان متقاربتان عند المهدي. وذكر ابن عطية أنه نُقِلَ عن أبي زيد سعيد بن أوس الأنصاري (ت 215هـ) أن (أَتَّبَعَ) عبارة عن المجزئ المسرع حثيث الطلب، وأن (أَتَّبَعَ) يتضمن معنى الاقتفاء دون تلك القرائن. ويرى أبو علي الفارسي (فأُتْبِعَ سَبَبًا سَبَبًا) أو (أَتَّبَعَ أَمْرَهُ، أو ما هو عليه سَبَبًا)، يريد به معنى (الحق)، أما (أَتَّبَعَ) فيرى أن معناه أن ذا القرنين أُنْجِهَ في كل وجهٍ وجهه الله إليه، وأمره به إلى السبب الذي ينال به صلاح ما مُكِّنَ منه⁽¹¹³⁾.

قوله تعالى: (وَأَمَّا مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُ جَزَاءٌ الْحُسْنَى) [الآية 88].

قال البغوي: "قَرَأَ حَمزة والكسائي وأبو جعفر ويعقوب (جَزَاءً) [الكهف: 88] مَنصُوبًا مُنَوَّنًا أَي: فَلَهُ الْحُسْنَى جَزَاءً نَصَبَ عَلَى الْمَصْدَرِ، وَقَرَأَ الْأَخْرُونَ بِالرَّفْعِ عَلَى الْإِضَافَةِ، وَالْحُسْنَى الْجِنَّةُ وَإِضَافَةُ الْحَسَنِ إِلَيْهَا كَمَا قَالَ: (وَالدَّارُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ) [الأعراف: 169] وَالدَّارُ هِيَ الْآخِرَةُ. وَقِيلَ: الْمُرَادُ بِالْحُسْنَى عَلَى هَذِهِ الْقِرَاءَةِ الْأَعْمَالُ الصَّالِحَةُ"⁽¹¹⁴⁾.

قال الزجاج في رواية حفص: "والتقدير: فله الحسنى مجزئاً بما جزاء"⁽¹¹⁵⁾. قال أبو علي الفارسي في رواية ورش: "المعنى فله جزاء الخلال الحسنى لأن الإيمان والعمل الصالح خلال"⁽¹¹⁶⁾.

¹¹² (البغوي، معالم التنزيل، ج3، ص 149.

¹¹³ (المهدي، شرح الهداية، ج 1، ص 400. ابن عطية، المحرر الوجيز، ج 3، ص 539. أبو علي الفارسي، الحسن بن أحمد بن عبد الغفار، "الحجة للقراء السبعة أئمة الأمصار بالحجاز والشام"، وضع حواشيه وعلق عليه: كامل مصطفى النهداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1421هـ - 2001م، ج 3، ص 101.

¹¹⁴ (البغوي، معالم التنزيل، ج3، ص 149.

¹¹⁵ (الزجاج، معاني القرآن، ج 3، ص 308 .

¹¹⁶ (أبو علي الفارسي، الحجة في علل القراءات السبع، ج 3، ص 50.

قوله تعالى: (حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ بَيْنَ السَّدَّيْنِ) [الآية 93].

قال البغوي: "قرأ ابن كثير وأبو عمرو وحفص (السَّدَّيْنِ) و(سَدًّا) ها هنا بفتح السين، ووافق حمزة والكسائي في (سدًا)، وقرأ الآخرون بضم السين وفي [يس: 9] (سَدًّا) بالفتح حمزة وحفص، وقرأ الباقون بالضم، منهم من قال هما لغتان معناهما واحد، وقال عكرمة: ما كان من صنعة بني آدم فهو السَّدُّ بالفتح، وما كان من صنع الله فهو سُدٌّ بالضم، وقال أبو عمرو: وقيل السَّدُّ بالفتح مصدر وبالضم اسم، وهما هنا جبلان سدد ذو القرنين ما بينهما حاجزاً بين يأجوج ومأجوج ومن ورائهم (117).

وهما لغتان بمعنى واحد كالفقر والفقر (118). وقد نقل الطبري عن أبي عمرو بن العلاء أنه كان يفتح السين في الكهف، ويضمها في يس، ويقول: "السَّدُّ بالفتح: هو الحاجز بينك وبين الشيء، والسُدُّ بالضم: ما كان من غشاوة في العين. ونُقِلَ عن الكسائي أنه كان يُعْدهما لغتين بمعنى واحد، ورجح قوله؛ لأنه لم يجد شاهداً يبين عن فرق ما بينهما على ما ذكره أبو عمرو وعكرمة، والمعنى عنده على الروايتين (الحاجز بين الشيتين). وقال النحاس عن الكسائي: "السُدَّيْنِ بضم السين وفتحها سواء السَدُّ والسُدُّ، وكذلك قوله: (وَجَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا) [يس: 9] هما سواء فتح السين وضمها" (119).

قوله تعالى: (إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ) [الآية 94].

قال البغوي: "قرأهما عاصم مهموزين، والآخرون بغير همز، وهما لُغَتَانِ أَصْلُهُمَا مِنْ أَجِيجِ النَّارِ، وهو ضَوْؤُهَا وَشَرُّهَا، شُبِّهُوا بِهِ لِكثْرَتِهِمْ وَشِدَّتِهِمْ، وقيل: بالهمز من أَجِيجِ النَّارِ وَبِتَرْكِ الهمزة أعجميان، مثل هاروت وماروت، وهم من أولاد يافث بن نوح، قال الضحاک: هم جيل من الترك، قال السدي: التُّرْكُ سرية من يأجوج ومأجوج خرجت فضرب ذو القرنين السد، فبقيت خارجة، فجميع التُّرْكُ منهم" (120).

(117) البغوي، معالم التنزيل، ج3، ص 150.

(118) ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي بن محمد، زاد المسير في علم التنسير، تحقيق: زهير شاويش، المكتب الإسلامي، دمشق، ط 9، 1407هـ - 1987م، ج 5، ص 190.

(119) الطبري، جامع البيان، ج 18، ص 101، 102. النحاس، معاني القرآن الكريم، ج 4، ص 292. ابن زنجلة، حجة القراءات، ج 1، ص 430.

(120) البغوي، معالم التنزيل، ج3، ص 151.

قوله تعالى: (فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَّاءً وَكَانَ وَعْدُ رَبِّي حَقًّا) [الآية 98].

قال البغوي: "قرأ أهل الكوفة (دَكَّاءً) [الكهف: 98] بِالْمَدِّ وَالْهَمْزِ، أَيْ أَرْضًا مَلْسَاءً، وَقَرَأَ الْأَخْرُونَ بِلَا مَدٍّ أَيْ: جَعَلَهُ مَدْكُوكًا مُسْتَوِيًّا مَعَ وَجْهِ الْأَرْضِ" (121).

والروايتان بمعنى واحد عند المهدي والنحاس. قال ابن زنجلة: "وتقول العرب ناقة دكاء أي لا سنام لها، ولا بد من تقدير الحذف لأن الجبل مذكر فلا يوصف بدكاء، لأنها من وصف المؤنث دكاء، والتقدير: جعله أرضاً دكاء أي ملساء فأقيمت الصفة مكان الموصوف وحذف الموصوف، كما قال سبحانه: (وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا) [البقرة: 38] أي: قولاً حسناً. وقد استبعد أبو حيان الأندلسي أن يكون (جَعَلَ) بمعنى (خَلَقَ)؛ لأن السدَّ إذا جاء وعد الله فهو مخلوق، ولا يُخْلَقُ المخلوق، لكنه ينتقل من بعض هيئاته إلى هيئة أخرى (122). وبذلك يتبين أن رواية حفص على مراعاة مصير السد، وما يحلُّ محلَّه إذا جاء وعد الله، ورواية ورش على مراعاة فِعْلِ اللهِ به، الذي يُصَيِّرُهُ إلى ذلك المصير، والله أعلم.

الخاتمة

وبعد أن منَّ الله تعالى عليّ بكتابة هذا الموضوع، أود أن أختتم البحث بعدد من النتائج التي توصلت إليها:

1- أن للقراءات المتواترة أثراً عظيماً في التفسير، يتجلى ذلك من خلال توجيهات العلماء لها وبيان المعاني المختلفة واستنباط الأحكام من دلالة الألفاظ مما يؤكد أهمية إيرادها أثناء التفسير والاهتمام بتوجيهها لينتفع بها المسلمون.

2- برز اهتمام الإمام البغوي بجانب القراءات في التفسير، وعلت مكانته في هذا العلم.

3- نوع الإمام البغوي في طرق عرضه للقراءات، واهتم بها أصولاً وفرشاً، واعتمد على القراءات العشر المتواترة—باستثناء خلف العاشر.

¹²¹ (البغوي، معالم التنزيل، ج3، ص 152.

¹²² (المهدي، شرح الهداية، ج 1، ص 402. النحاس، معاني القرآن، ج 3، ص 75. ابن زنجلة، حجة القراءات، ج 1، ص 435. أبو علي الفارسي، الحجة للقراء السبعة، ج 3، ص 109 - 110. أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، ج 6، ص 156.

- 4- دقة الإمام البغوي في نسبة القراءات مع شدة الاختصار، وتنوعت أساليبه في ذلك، واستقل عن من سبقه حتى عن كتاب الغاية لابن مهران الذي اعتمده مرجعاً في مقدمته.
- 5- من القيم العلمية لإيراد القراءات في تفسير البغوي: عدم ترجيحه بين القراءات المتواترة، وتوظيفه القراءات في الاستدلال على الأحكام، وبروز الثروة اللغوية عند توجيه القراءات، وضلوع الإمام في هذا العلم التقدير.
- 6- إن من مقاصد الشرع في اختلاف القراءات القرآنية تكثير المعاني في الآية الكريمة الواحدة، فكل قراءة تُسلط الضوء على جانب معين لم تُبينه القراءة الأخرى أو الرواية، مما جعل الآية الواحدة بمثابة الآيات المتعددة بعدد الخلاف.
- 7- بطلان زعم بعض المستشرقين في أن اختلاف القراءات القرآنية فيه تناقض واضطراب، أو أنه يعود إلى مسائل في الرسم بمنأى عن الرواية والمشافهة.
- 8- أن توجيه القراءات يعتمد على محاولة بيان وجه المعنى الجامع بينهما، وبيان قيمة افتراق وجوهها في أداء المعنى، وأثر أساليبها فيه.

فهرس المصادر والمراجع

- * الأدنه وي، أحمد بن محمد، طبقات المفسرين، تحقيق: سليمان بن صالح الخزي، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط1، 1417هـ - 1997م.
- * الأسنوي، جمال الدين عبد الرحيم، طبقات الشافعية، تحقيق: كمال الحوت، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1407هـ-1987م.
- * الأوسى، محمود بن عبد الله الحسيني، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- * الباز، محمد عباس، مباحث في علم القراءات مع بيان أصول رواية حفص، دار الكلمة، القاهرة، ط1، 1425هـ - 2004م.
- * ابن الجزري، الحافظ أبي الخير محمد بن محمد بن محمد بن محمد الدمشقي، تحبير التيسير في القراءات العشر، تحقيق: أحمد محمد مفلح، دار الفرقان، عمان، ط 1، 1421هـ - 2000م.
- * ابن الجزري، محمد بن محمد بن محمد بن يوسف، منجد المقرئين ومرشد الطالبين، تحقيق: عارف الشيخ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1423هـ - 2002م.
- * ابن الجزري، محمد بن محمد بن محمد بن علي بن يوسف الجزري الدمشقي، النشر في القراءات العشر، تحقيق: علي محمد الضباع، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، ط 1، 1406هـ.
- * ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي بن محمد، زاد المسير في علم التفسير، تحقيق: زهير شاويش، المكتب الإسلامي، دمشق، ط 9، 1407هـ - 1987م.
- * الحموي، ياقوت بن عبد الله، معجم البلدان، دار الفكر، بيروت.
- * أبو حيان الأندلسي، أثير الدين محمد بن يوسف، البحر المحيط في التفسير، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وآخرين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1422هـ - 2001م.
- * ابن خالويه، أبو عبد الله، الحسين بن أحمد، الحجة في القراءات السبع، تحقيق: عبد العال سالم مكرم، دار الشروق، بيروت والقاهرة، ط 3، 1399هـ - 1979م.

- * ابن خلكان، أحمد بن محمد، *وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان*، تحقيق: د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط1، 1972م.
- * الداني، أبو عمرو عثمان بن سعيد، *التيسير في القراءات السبع*، تحقيق: د. حاتم الضامن، مكتبة الصحابة، الشارقة، ط1، 1997م.
- * الداني، أبو عمرو عثمان بن سعيد بن عثمان بن عمر، *جامع البيان في القراءات السبع*، مجموعة رسائل جامعية قامت بتدقيقها وترتيبها جامعة الشارقة، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، مجموعة بحوث الكتاب والسنة، ط1، 1428هـ - 2007م.
- * الدمياطي، شهاب الدين أحمد بن محمد بن عبد الغني، *إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر*، تحقيق: أنس مهرة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1419هـ - 1998م.
- * الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز، *سير أعلام النبلاء*، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط9، 1413هـ .
- * الذهبي، محمد بن أحمد الذهبي، *العبر في خبر من غير*، تحقيق: محمد السعيد بن زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت.
- * الرازي، محمد بن أبي بكر عبد القادر، *مختار الصحاح*، تحقيق: محمود خاطر، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1415هـ - 1995م.
- * الزجاج، إبراهيم ابن السري، *معاني القرآن وإعرابه*، تحقيق: عبد الجليل عبد الشلبي، دار الحديث، القاهرة، 1424هـ - 2004م.
- * الزركشي، محمد بن بهادر، *البرهان في علوم القرآن*، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت، ط1، 1391هـ.
- * الزركلي، خير الدين محمود بن محمد، *الأعلام*، دار العلم للملايين، بيروت، ط16، 2005م.
- * الزمخشري، محمود بن عمر الخوارزمي، *الكشاف عن حقائق التنزيل وعلوم القرآن في وجوه التأويل*، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار أحياء التراث العربي، بيروت.

* ابن زنجلة، عبد الرحمن بن محمد، حجة القراءات، تحقيق: سعيد الأفغاني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 5، 1422هـ - 2001م.

* السبكي، عبد الوهاب بن علي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح الحلو، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ط 1، 1386هـ.

* الطبري، عبد الكريم عبد الصمد، التلخيص في القراءات الثمان، تحقيق: محمد حسن عقيل، الجماعة الخيرية لتحفيظ القرآن، جدة، ط 1، 1412هـ - 1992م.

* الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1412هـ - 1992م.

* ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984 م.

* عبد الفتاح القاضي، البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة، دار الكتاب العربي، بيروت.

* ابن عطية، أبو محمد عبد الحق الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1422هـ - 2001م.

* العكبري، أبو البقاء عبد الله بن الحسين، التبيان في إعراب القرآن، تحقيق: علي محمد البجاوي، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه.

* أبو علي الفارسي، الحسن بن أحمد، الحجة في علل القراءات السبع، تحقيق: د. عبد الفتاح إسماعيل شليبي، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 2000م.

* أبو علي الفارسي، الحسن بن أحمد بن عبد الغفار، الحجة للقراء السبعة أئمة الأمصار بالحجاز والشام، وضع حواشيه وعلق عليه: كامل مصطفى النهداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1421هـ - 2001م.

* ابن عماد الحنبلي، عبد الحي بن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط، محمود الأرنؤوط، دار ابن كثير، دمشق، ط 1، 1406هـ.

* الفخر الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن حسين، التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 3.

- * الفراء، يحيى بن زياد، معاني القرآن، قدم له: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1423هـ - 2002م.
- * الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، تحقيق: د. مهدي الخوارزمي ود. إبراهيم السامرائي، منشورات وزارة الثقافة والإعلام العراقية، دار الرشيد، بغداد، 1982م.
- * الفيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية، بيروت.
- * القاضي، عبد الفتاح عبد الغني، البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 1، 1401 هـ.
- * القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، 1413هـ - 1993م.
- * القسطلاني، أحمد بن محمد، لطائف الإشارات لفنون القراءات، تحقيق: عامر السيد، وعبد الصبور شاهين، لجنة إحياء التراث، القاهرة، 1392هـ.
- * القيسي، مكّي بن أبي طالب، كتب الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها، تحقيق: د. محيي الدين رمضان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 5، 1418هـ - 1997م.
- * القيسي، مكّي بن أبي طالب، مشكل إعراب القرآن، تحقيق: حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 2، 1405 هـ.
- * كي لسترنج، بلدان الخلافة الشرقية، عرّبه: بشير فرنسيس وكوركيس عواد، المجمع العلمي العراقي، مطبعة الرابطة، بغداد، 1373هـ.
- * ابن مجاهد البغدادي، محمد بن موسى، كتاب السبعة في القراءات، تحقيق: شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، ط 2، 1400هـ.
- * محسن، محمد سالم، المعني في توجيه القراءات، مكتبة الكليات الأزهرية، بيروت، والقاهرة، ط 4، 1413هـ - 1993م.

* المخلاقي، رضوان بن محمد، القول الوجيز في فواصل الكتاب العزيز على ناظمة الزهر للإمام الشاطبي (شرح العلامة المخلاقي على ناظمة الزهر)، تحقيق: عبد الرزاق بن علي إبراهيم موسى، ط1، 1412هـ - 1992م.

* ابن أبي مريم، نصر بن علي بن محمد الشيرازي الفارسي، الموضح في وجوه القراءات وعللها، تحقيق: د. عمر حمدان الكبيسي، مكة المكرمة، ط 3، 1426هـ - 2005م.

* ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط 1.

* المهدي، أحمد بن عمار، شرح الهداية، تحقيق: حازم سعيد، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1416هـ - 1995م.

* ابن مهران، أحمد بن الحسين بن مهران الأصبهاني، الغاية في القراءات العشر، تحقيق: محمد غياث الجنابز، دار الشواف، الرياض، ط 2، 1411هـ - 1990م.

* النحاس، أبو جعفر أحمد بن محمد، إعراب القرآن، تحقيق: زهير غازي زاهد، عالم الكتب، بيروت، ط3، 1409هـ - 1988م.

* النحاس، أحمد بن محمد بن إسماعيل، معاني القرآن الكريم، تحقيق: محمد الصابوني، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط1، 1409هـ.

* الهمداني، الحسن بن أحمد، غاية الاختصار في القراءات العشرة، تحقيق: محمد فؤاد، الجماعة الخيرية لتحفيظ القرآن الكريم، جدة، ط 1، 1414هـ - 1994م.

KAYNAKÇA

- Dani, Ebu Amr Osman Bin Said, *Cami-ul Bayan Fil-Kiraati's-seba*, Sharjah Üniversitesi tarafından derlenen Üniversite Tezleri, İslami İlimler Fakültesi, Kitap ve Sünnet Konuşmaları Derlemesi, 1. baskı, h.1428-m. 2007.
- Dani, Ebu Amr Osman Bin Said, *Et-Teysir Fil-Kiraati's-seba*, tahkik: Dk. Hatim Damın, Sahabe Yayınevi, Şarika, 1. baskı, m.1997.
- Ebu Hayyan Endülüsi, Esir'üd-Din Muhammed bin Yusuf, *El-bahr el-mubıt fi et-tefsir*, tahkik: Sıtkı Muhammed Cemil, El-fikir yayınevi, Beyrut, h.1412 .
- Ebu Hayyan Endülüsi, Esir'üd-Din Muhammed bin Yusuf, *El-Bebr'ül-Mubıt Tefsiri*, tahkik: Adil Ahmed Abdulmevcud ve diğerleri, İlmî kitab yayınevi, Beyrut, 1. baskı, h. 1422 - m. 2001.
- Ed-Dimyati, Şahabettin Ahmet bin Muhammed bin Abdulğani, *İthaf fudale el-beşer fi el-kıraat el-erbaata aşar*, tahkik: Enes Mahra, el-Kutub İlmiye Yayınevi, Beyrut, 1. baskı, h.1419.
- El-Adanavi, Ahmed b.Muhammed, *Tabakatiül-Mufessirin*, tahkik: Süleyman b. Salih el-Hizyi, Mektebetül-ulum ve'l Hikem, Medinetül' - Münevvere, 1. baskı, h. 1417- m. 1997.
- El-Alusi, Mahmud b. Abdullah El-hüseyni, *Ruhül Meani fi Tefsiril kuranil Azim vessebil Mesani*, Dar ihya' üt-Türasi'l-Arabi, Beyrut.
- El-Bağvi el-Hüseyn bin Mesut el-Fera, *Muallim et-tenzil*, el-Kutubu'l-İlmiye Yayınevi, Beyrut, 1. baskı, h.1424.
- El-Bez, Muhammed Abbas, *Mebahis fi ilmi'l kıraat mea beyani usuli rivayeti Hafs*, Darü'l kelime, kahire, 1.baskı, h.1425- m. 2004.
- El-Esnawi, Cemaleddin Abdürrahim, *Tabakat Eşşafıyye*, tahkik: Kemal Elhut, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2. baskı, h.1407 – m.1987.
- El-Farahidi, Halil b.Ahmed b. Amr b.Temim, (ö.174h.), *Al-Ayn*, Tahkik: Dr. Mehdi el-Mahzumi, Dr. İbrahim Samaraî, Darü'l-Mektebeti'l-Hilâl.
- El-Hamevi, Yakut bin Abdullah, *Mucem'ül Buldan*, Fikir Yayınevi, Beyrut.

- El-Hamzhanı, el-Hasan bin Ahmed, *Gayet-ül İhtisar*, tahkik: Muhammed Fuad, el-Hayriye Üniversitesi Kur'an-ı Kerim'i Koruma, Cidde, 1.baskı, h.1414- m.1994.
- El-Kadı, Abdülfettah Abdülgani, *El Buduru elzebra fi kıraat el aşere el mütevetira*, Dar'ül-Kitabu'l-Arabi, Beyrut, 1.baskı, h. 1401.
- El-Kastalani, Ahmed b.muhammed, *Lataiful işarat li fununu el kıraat*, tahkik: Amir el seyyid, ve Abd el sabur Şahin, İhyau et-Teras Heyeti, Kahire, h.1392.
- El-Kaysi, Mekki b.ebi Talip, *El keşf an vucubil kıraatis es-seb a ve ilalyhe ve bucecihye*, Tahkik: Dr. Muhyeddin Ramazan, Risale Müessesesi, Beyrut, 5.baskı, h. 1418- m. 1997.
- El-Kaysi, Mekki b.ebi Talip, *Müşkil irabul kur-an*, Tahkik: Hatim Salih az-Zamin, Risale Müessesesi, Beyrut, 2.baskı, h. 1405.
- El-Kurtubi, Muhammed b.Ahmed b.ebi Bekr (ö.671h.), *El-câmi li Ahkam-i'l kur'an*, tahkikat: Ahmed el Berduni ve İbrahim Alfış, Darü'l-Kütübü'l-Mısriyye, Kahire, 2. Baskı, h.1384 – m. 1964.
- El-Muhalleleti, Rıdvan bin Muhammed, *Şerb el-Alemetü El-Muhalleleti bi'l-kavl el-Veciş Fi Fevasıl el-Kitab el-Aziş Ele Naimeti el-Zühr li İmam el-Şatibi*, Tahkik: Abdurrezzak bin Ali İbrahim Musa, 1. baskı, h. 1412-m. 1992.
- El-Nahas, Ebu Cafer Ahmed bin Muhammed bin İsmail, *Maani'l Kur'an*, Tahkik: Muhammed Sabuni, Ümmü'l-Qura Üniversitesi, Mekke, 1.baskı, 1409 h.
- El-Nahas, Ebu Cafer Ahmed bin Muhammed bin İsmail, *İrab el-Kur'an*, tahkik: Züheyr Gazi Zahid, Âlem Kitap, Beyrut, 3. baskı, h. 1409-m.1988.
- El-Râzî, Ebû Abdullah Zeynüddin Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdülkadir, *Muhtârii's-Sıhab = Mu'cemü'r-Razî*, Dımaşık: Matbaatü'l-Amireti'ş-Şarkıyye, M. 1999-h.1420.
- En-Nahas Ebu Cafer Ahmet bin Muhammed bin İsmail, *İrab el-Kur-an*, Tahkik: Zahir Gazi Raşit, Alimü'l-Kutub, Beyrut, 3. baskı, h.1409-m.1998

- Es-Sebki, Abdülvehab Bin Ali, *Tabakat'üş-Şafiyet'ül-Kübra*, tahkik: Mahmud Muhammed Et-Tanahi ve Abdülfettah El-Halu, İsa El-Bab'ül-Halabi matbaası, Kahire, 1. baskı, h.1386.
- Et-Taberi, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid, *Câmiü'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'an*. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, m. 2000 - h.1420.
- Ez-Zahabi, Muhammed bin Ahmet bin Osman, *Sıyr âlem en -nubele*, tahkik: Şuayb el-arnavut, müessesese er-risale, Beyrut, 1. baskı, h.1405.
- Ez-Zamahşeri, Mahmud Bin Ömer El-Harezmi, *Kaşif en Hakakik'üt-Tenzil ve Uyûnü'l Ekavil fî vecbu't-Te'vil*, tahkik: Abdurrezzak El-Mehdevi, Daru ihyai't-türasi'l-arabi, Beyrut.
- Ez-Zehebi, Muhammed bin Ahmed Ez-Zehebi, *el-İber fî Haberi Men Aber*, tahkik: Muhammed Es-Said Bin Zeglul, İlim Kitabı Yayınevi, Beyrut.
- Ez-Zerkali, Hayreddin Mahmud Bin Muhammed, *el-Alam*, Daru ilmi Melayin, Beyrut, 16. baskı, m. 2005.
- Ez-Zerkaşi, Muhammed Bin Bahadır, *el-Burhan fî Ulum'ul-Kur'an*, tahkik: Muhammed Ebu Fazıl İbrahim, Marifet yayınevi, Beyrut, 1. baskı, h.1391.
- Ez-zucec, İbrahim bin es-seri, *Maani el-Kur-an ve İrabuhu*, tahkik: Abdulcelil Abdüşşelbi, Hadis yayınevi, Kahire, h.1424
- Fahreddin Râzî, Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *et-Tefsiri'l-kebir = Mefatihü'l-gayb*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, m. 1934.
- Ferra, Yahya b. Ziyad, *Meani'l-Kur'an*, sunan: İbrahim Şemseddin, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1. baskı, h. 1423- m. 2002.
- Fuyumi, Ahmed b. Muhammed, *Misbabu'l-Münir fî garibi şerbu'l-Kebir*, Mektebetu'l-İlmiyye, beyrut.
- Ibn Mücahid El-Bağdadi, Muhammed b.musa, *Kitabu's-Seb'a fî'l-Kıraat*, tahkik: Şevki Zayf, Darü'l-Maarif, Kahire, 2.baskı, h. 1400.
- İbn Aşur, Muhammed Tahir b. Muhammed b. Muhammed et-Tunusi, *Tefsiri't-Tabrîr ve't-Tenvîr*, Tunis : ed-Dârü't-Tunisiyye, M. 1984.

- İbn Atiye, Abdülhak bin Galip bin Abdurrahman (Ö.H.542), *Mabrur'ul-Veiz fi Tefsir el-Ku'ranil-Aziz*, inceleme: Abdusselam Abdüşşafi Muhammed, el-Kitabu'l-İlmiyye Yayınevi, Beyrut, 1.Basım, H. 1422.
- İbn ebi Meryem, Nasr bin Ali bin Muhammed el-Şeyrazi el-Fârisi, *el-Muvaddah fi Vucubi'l-Kıraat ve İlelîha*, tahkik: Ömer bin Hamdeni el-Kübeysi, 3. Baskı, Mekke Mükerrreme, h. 1426 – m. 2005.
- İbn Halkan. Ahmed bin Muhammed, *Vafiyat'ül-Ayan ve Enbai Ebnai'z-Zaman* tahkik: Dr. İhsan Abbas, Sadır yayınevi, Beyrut, 1. baskı, m.1972.
- İbn Huveyli, Ebu Abdullah, Hüseyin bin Ahmed, *el-Hucce fil-Kıraati's-Seba*, tahkik: Abdulala Salim Mükrim, Şuruk yayınevi, Beyrut ve Kahire, 3. baskı, h.1399 - h.1979.
- İbn Mahran, Ebi bekir Ahmet bin El-hüseyin bin Mahran el-Asbahani, *el-gaye fi'l-Kıraati'l-Aşar*, tahkik: Muhammed Gıyas el-Cunbez, Şuvef Yayınevi, Riyad, 2. baskı, h.1411- m.1990.
- İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, *Lisanü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sadır, h.1414.
- İbn Zencele, Abdurrahman bin Muhammed, *Hucet'ül-Kıraat*, tahkik: Said Afgani, Müesset'ül-Risale, Beyrut, 5. baskı, h.1422 - m.2001.
- İbnü'l-cezeri, El-hafız ebi El-hayr Muhammed bin Muhammed bin Muhammed ed-dimeşki, *Tabbir et-teysir fi'l-Kıraati'l-Aşar*, tahkik: Ahmet Muhammed Muflih, Furkan yayınevi, Umman, 1. baskı, h.1421.
- İbnü'l Cezeri, Muhamed b.Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf, *En-Neşru fi'l-kıraati'l-Aşr*, tahkik: Ali Muhammed Ed-dibeâ, mektebetur-riyazi'l hadise, Er-riyaz, 1 baskı, h. 1406.
- İbnü'l Cezeri, Muhammed b. Muhamed b. Muhammed b.Yusuf, *Muncidu'l-Mukriin ve Mürşidu't-Talibin*, tahkik: Arif eş-şeyh, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut,1 baskı, h. 1423 – m. 2002.
- İbnü'l-Cevzi, Abdurrahman b.Ali b.Muhammed, *Zadi'l-Mesir fi ilmi't-Tefsir*, tahkik: Zuheyr şaviş, el-Mektebu'l İslami, Dimaşk,9 baskı, h. 1407-m.1987.

- Key Lesternic, *Doğu Hilafetinin Őehirleri*, İrabini yapan: BeŐir fınas ve Korkis Avvad, Irak'ın İlmî Camiası, Rabıta Matbaası, Bağdad, h. 1373.
- Mahdawi, Ahmed bin Ammar, *Őarb el-Hidaya*, tahkik: Hazem Said Ramazan, Mektebe Rüşd, Riyad, 1. Baskı, h. 1416 – m. 1995.
- Maurice Lombard, *İlk Dört Yüzyıl Boyunca İslam Dünyasının Tarihi Coğrafyası*, Tercüme: Abd al-Rahman Hamida, Daru'l-Fıkr, Şam, 1399 h.
- Muhaysin, Muhammed Salim, *el-Muğni fi Tercibi'l-Kıraat*, el-Ezher Fakülteleri Kütüphanesi, Kahire ve Beyrut, 4. Baskı, h.1413 - m. 1993.

DEUİFD LI / 2020, ss. 295-317.

SÖZLEŞME ARACI OLARAK DİNSEL VE DİNSEL OLMAYAN YEMİN İFADELERİNE SOSYOLOJİK BAKIŞ*

Abdulkerim YALÇIN**

ÖZ

Bu makalede, sosyal ilişkilerde sözü teyit, sözlü taahhüt ve geleceği ilgilendiren çeşitli hususlarla ilgili ahdetmek düşüncesiyle kullanılan yemin etme eyleminin tanımı, türleri, Kur'an-ı Kerim ve Hadis-i Şeriflerde yemin hususu, yeminin din sosyolojisi ile fıkıh ilmi açısından nasıl ele alınabileceği ve hayvan alıp satan veya yetiştiren kimse olarak bilinen cambazların kimliği ile bu kişilerin başvurdukları yeminler ele alınmıştır. Çalışmamızın amacı, bireyler arasındaki iletişimde kullanılan kaynağını ve/veya kutsiyetini dinden alan sözcükler, mekânlar, şahıslar, mabetler, değerler ve sembollerden oluşan dinsel yeminleri ile kaynağını ve/veya kutsiyetini dinden almayan dinsel olmayan yeminleri, ek olarak yemine niçin gerek duyulduğu, hangi durumda yemin eyleminin bağlayıcı olduğunu/olmadığını sosyolojik bir perspektifle incelemektir. Bu çerçevede, Iğdır'da hayvan ticareti yapan cambazlar hedef kitle olarak belirlenmiş, çalışmada mülakat ve gözlem teknikleri kullanılmış ve veriler Weber'in "anlamacı" ve "yorumcu" metodolojisi ile değerlendirilmiştir. Çalışmamızın, konusu itibarıyla, Türkiye'de bir ilk alan çalışması oluşu münasebetiyle din sosyolojisi literatürüne; yemin etme eyleminin dinsel boyutundan dolayı Diyanet İşleri Başkanlığı'na ve kamuda yemin merasimleri düzenlendiği için kamusal görev icra eden kurum ve şahıslara katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Yemin, Dinsel Yeminler, Dinsel Olmayan Yeminler, Cambaz

* Bu çalışma, Yrd. Doç. Dr. İsa Kuyucuoğlu danışmanlığında, 2016 tarihinde tamamladığımız "Sözleşme Aracı Olarak Yeminin Ticarete Kullanımı" başlıklı Yüksek Lisans Tezi esas alınarak hazırlanmıştır: (This study is based on the Master's Thesis titled "The Use of Oath as a Contract Tool in Trade" which was completed by me under the supervision of Asst. Prof Dr. İsa Kuyucuoğlu in 2016.)

** Bayraklı İlçe Milli Eğitim Şube Müdürü, İzmir, abdulkerimyalcin76@hotmail.com, ORCID ID: [https:// orcid.org/0000-0003-0278-7559](https://orcid.org/0000-0003-0278-7559)

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 22/03/2020

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 10/05/2020

SOCIOLOGICAL OVERVIEW OF RELIGIOUS AND NON- RELIGIOUS OATH EXPRESSIONS AS CONTRACTING MEANS

ABSTRACT

In this article, the definition and types of oath, which is used in social relations with the idea of confirming the word, verbal commitment and misconception about various issues related to the future, the subject of the oath in the Quran and the hadiths, how the oath can be handled in terms of the sociology of religion and fiqh. and the identity of the cambazs (traders), i.e. people known as those who buy, sell or raise animals, and the vows these individuals resort to are examined. The purpose of our study is the religious vows that take the source and / or its sacredness used in communication between individuals, and the non-religious vows that take its origin and / or sacredness from religion, and in what case it is necessary to feed it, to examine whether the action is binding / not from a sociological perspective. In this framework, the cambazs who traded animals in Iğdır were identified as the target mass, interview and observation techniques were used in the study, and the data were evaluated by Weber's "semantic" and "commentator" methodology. Our study, as subject, an initial field study literature composed to mark the sociology of religion in Turkey; It is believed that it will contribute to the Presidency of Religious Affairs due to the religious aspect of the oath action and to the institutions and individuals performing public duties since the oath ceremonies are organized in the public.

Keywords: Religion Sociology, Oath, Religious Oaths, Non-Religious Oaths, Cambaz.

Giriş

İnsanların kendileriyle ve diğerleriyle olan iletişimlerinde yemine başvurdukları bilinen bir gerçekliktir. Yemin etme eylemi, toplumun en küçük birimi olan aile ortamından, mahalledeki arkadaşlık ortamına; köy kahvehanelerinden kentsel mekânlara, okuldaki öğretmenlerden, diğer kurumlardaki çeşitli meslek mensuplarına; milletvekillerinden cumhurbaşkanlarına kadar pek çok kişinin ve meslek grubunun, bir şekilde, kullandığı bir kavram olarak öne çıkmaktadır.

Ülkemizde cumhurbaşkanı ve milletvekili makamlarına seçilen şahısların Büyük Türk Milleti ve tarih huzurunda “namus” ve “şeref” üzerine yemin ettikleri bilinmektedir. Başka ülkelerde de Ülkemizde olduğu gibi kamu görevlileri ile sivil insanların çeşitli sebeplerle yemin eylemine başvurduklarını kitle iletişim araçları ve medya aracılığı ile görebilmekteyiz. Bu duruma, ABD başkanlarının İncil’e el basarak yemin

etmeleri, İsrail milletvekillerinin Tevrat'a el basarak yemin etmeleri, İran Meclis'inde Müslüman vekillerin Kur'an üzerine; dini azınlıkların kendi kutsal kitapları üzerine yemin etmeleri örnek olarak gösterilebilir. Tüm bunlar, yeminin sosyal yaşamdaki yerini ve dünyadaki yaygın kullanımını da gözler önüne sermektedir.

Makalenin amacı, yeminin ne olduğu, toplumda kullanılan dinsel ve dinsel olmayan yeminlere niçin gerek duyulduğu, yeminin hangi durumlarda ve hangi hallerde kullanıldığı ve hangi yeminlerin daha bağlayıcı olduğu gibi hususları incelemektir. Yanı sıra insanların kullandığı yemin türlerini ve yemin olgusunun ticari ilişkiler ile diğer sosyal ilişkilerdeki durumunu, gücünü, rolünü ve önemini saptamaktır.

Çalışmamız, konusu itibarıyla, Türkiye'de bir ilk alan çalışması oluşu münasebetiyle din sosyolojisi literatürüne; yemin etme eyleminin dinsel boyutundan dolayı Diyanet İşleri Başkanlığı'na ve kamuda yemin merasimleri düzenlendiği için kamusal görev icra eden kurum ve şahıslara katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Araştırmamız 2014 yılında Iğdır ilinden hayvan ticareti yapan yaklaşık 300 kişilik bir evrene sahip olan cambazları kapsamaktadır. Örneklem olarak 12 kişi ile görüşme gerçekleştirilmiştir.

Cambaz

“Cambaz” kelimesinin etimolojisine baktığımızda Farsça kökenli “can” ve “baz” hecelerinden türemiş olduğunu görürüz. Aslı “*cambaz*” olan bu kelimenin can hecesi “hayat” “baz” hecesi “oynayan” anlamında olduğu için “*cambaz*” kelimesi “canını tehlikeye koyan” kişi manasına gelmektedir.¹ Türk Dil Kurumuna göre cambaz “1.Tel, at, bisiklet, ip vb. üzerinde dengeye dayanan, tehlikeli, heyecan verici gösteriler yapan kimse, akrobat. 2. At alıp satan veya yetiştiren kimse. 3. Usta, becerikli kimse. 4. Kurnaz, hileci, hilekâr.”² anlamlarında kullanılmaktadır.

Araştırmamıza konu olan cambaz ise, az önce sözünü ettiğimiz hayvan alım satım işiyle uğraşan ve geçimini bu işten sağlayan kişidir. Bizim tanımımız Türk Dil Kurumu'nun ikinci maddede yer alan tanımıyla örtüşmektedir. Bu mesleği icra etme işine, yörede (Iğdır'da), cambazlık

¹ Türkçe Etimolojik Sözlük, ‘cambaz nedir?’ (Erişim 28 Ocak 2019).

² Türk Dil Kurumu (TDK), ‘Cambaz’ (Erişim15 Nisan 2015).

denir. Bahse konu bu uğraş, çoğunlukla babadan oğula geçen bir aile mesleği olmanın yanında, yerleşik istihdamın dışında kalan informel ekonomik bir uğraş olarak ele alınabilir.

Nazarımızı cambazların kimliğine çevirdiğimizde bölgesel veya yerel (lokal) çapta faaliyet gösteren cambazların yanı sıra, Ülke çapında faaliyet gösteren cambazların olduğu görülecektir. Ticari uğraşlarından dolayı farklı insanlarla etkileşim içinde olmalarından kaynaklı kültürel düzeyleri, görece, yüksek olan cambazların çok önemli iki özelliği bulunmaktadır. Bunlardan birincisi ikna kabiliyetleri, diğeri ise kıymet (değer) biçmedeki maharetleridir. Cambazlar satın alınacak ya da satılacak malın ederini veya değerini çok iyi bilen kişilerdir. Diğer bir deyişle onlar, fiyat belirleyicidirler ve bu yönleriyle hayvan ticaretinin veya “hayvan borsası”nın baş aktörleridirler. Weberci sosyoloji perspektifiyle ele alındığında cambazlar, birer ideal tip olarak da nitelenebilirler. İdeal tip cambaz, alışverişinde son derece rasyonel ve pragmatik bir tavır sergilemektedir. Bu rasyonalite ve pragmatik tutum, muhataplarıyla olan alışverişlerinde onları kazançlı duruma getirmektedir.

Cambazların her zaman kar edeceği bir kaide olmadığı gerçeğinden hareketle bu şahısların riskli işler yaptıklarına da değinmek gerekmektedir. Zira hayvan piyasasının ne şekilde değişeceğiyle ilgili aslında hiçbirisinin herhangi bir garantisi olmamasına rağmen uzun vadeli alım ve satım eylemlerinde bulunmaları dolayısıyla bu kişilerin “ekonomik hayatlarıyla oynayan kişiler” olduklarını söylemek mümkündür.

Din Sosyolojisi-Yemin İlişkisi

Yemin eyleminin sadece fıkıh ilminin konusu olduğu, dolayısıyla din sosyolojisinin araştırma konusu ve ilgi alanına giremeyeceği iddia edilebilir, ancak din sosyolojisi, dini yaşayışı ve dini davranışı incelemektedir. “Dini yaşayışı veya davranışları incelemek demek, dini idrak ve inançların, somut toplumsal gerçek içerisinde nasıl tezahür ettiklerini ve nasıl uygulandıklarını; çoğu zaman farkında olmasalar bile, insanların hayat ve ilişkilerini nasıl biçimlendirdiğini tespit etmek demektir.”³ Bu nedenle, yemin etme eyleminin din sosyolojisi ile olan ilgisine ve fıkıh ile din sosyolojisinin konuya yaklaşımına kısaca açıklık

³ Bünyamin Solmaz - İhsan Çapçuoğlu, *Din Sosyolojisi Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*, Konya: Sentez Yayınları, 2006, 38

getirmek istiyoruz.

Çoğunlukla birden fazla kişi arasında gerçekleşiyor olması, kaynağını geleneklerin yanında, Türkiye özelinde, dini referans kaynaklarından olan Kur'an-ı Kerim ve Hadis-i Şeriflerden alması ve sosyolojik olarak toplumsal etkileşim ortamında "sürekli yinelenen bir eylem olması"ndan dolayı yemin etme eylemi din sosyolojisi kapsamında değerlendirilmiştir.

Fıkıh ilmi ile uğraşan fakih, dini kaide ve kuralların nasıl anlaşılması gerektiği üzerinde yoğunlaşarak Kur'an ve Sünnet gibi asli kaynaklardan kıyas yoluyla hüküm çıkarırken; "Sosyolog, ancak belli toplumların özel tecrübelerini tahlil ederek anlaşılabilen belli bir inançlar ve pratikler manzumesini irdelemeye çalışır.⁴ Diğer bir ifadeyle sosyolog olanla ilgilenir. Yanı sıra "Sosyolog, özünde sosyal davranışın her zaman aynı kalan yinelenmeleri üzerinde durur, onları inceler."⁵ Buradan hareketle yemin, sosyal ilişkilerde yinelenen ve yaygın olarak kullanılan bir davranış veya eylem olarak görüldüğünden ve referanslarını, daha çok dinden ve geleneklerden aldığından din sosyolojisi kapsamında değerlendirilmiştir. Diğer bir deyişle, çoğunlukla birden fazla kişi arasında gerçekleşiyor olması, kaynağını geleneklerin yanında, Türkiye özelinde, dini referans kaynaklarından olan Kur'an-ı Kerim ve Hadis-i Şeriflerden alması ve sosyolojik olarak toplumsal etkileşim ortamında "sürekli yinelenen bir eylem olması"ndan dolayı yemin etme eylemi din sosyolojisi kapsamında değerlendirilmiştir.

Son tahlilde, yemin hususu sosyal yaşamda başvurulan bir davranış kalıbı olmanın yanı sıra yinelenen bir olgu olduğu için din sosyolojisinin; Kur'an'da ve Hadislerde geçtiği için de fıkıh ilminin ilgi alanına giren bir konu olarak değerlendirilmiştir.

Yöntem

Weber "*bir sosyal eylemin yorumlanabilmesinin bireysel aktörlerin niyetinin anlaşılmasına bağlı olduğunu*"⁶ ileri sürmüştür. Weber'in bu anlayışı, her şeyde toplumu gören, her şeyin temelini toplum olduğunu öne süren yapısal

⁴ Solmaz-Çapçioğlu, *Din Sosyolojisi Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*, 44-45

⁵ Joseph Fichter, *Sosyoloji Nedir*, trc. Nilgün Çelebi, Ankara: Atilla Kitabevi, 1996, 4

⁶ Solmaz-Çapçioğlu, *Din Sosyolojisi Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*, 87.

işlevselci bakış açısının aksine, bireyi ve bireyin iradesini ön plana çıkaran bir perspektife sahiptir. Bu bakış açısı aynı zamanda din sosyolojisi alanında önemli bir yer tutan fenomenoloji kavramıyla da ilintilidir.

“Fenomenologlar ‘sosyal dünya’ya, görelî, kişiden kişiye değişen kalıplar içinde bakarlar. Onlara göre sosyal dünya izafiyetlerle doludur. Dünyaya, baktığınız pencereye göre olayları yorumlama biçimimiz de değişir... Dolayısıyla bütün insan bilgileri görelîdir, izafîdir... Bu yorumlama ve iletişimin anahtarı dildir ve kendi toplumumuzun genel kabullerini/sağduyusal bilgilerini sosyalleşme aracılığıyla öğreniriz. ...”⁷

Birey, içinde doğup büyüdüğü toplumun kültürünü sosyalizasyon süreci içinde öğrenmektedir. Böylece kültür nesilden nesile taşınır. Kültürün devamı konusunda Schutz’un önemli tespitleri vardır. O, kültürün devamlılığını sosyal düzen bağlamında üç temel unsura bağlamıştır. Söz konusu unsurlar sağduyu bilgisi, tipleştirmeler ve karşılıklılıktır.

“Sağduyu bilgisi- kendi toplumumuz veya sosyal gruplarımız içinde nasıl yorumlar yapacağımız ve nasıl davranacağımız konusundaki ortak bilgi stokları.

Tipleştirmeler-‘bilgi stokları’ içinde inşa edilen nesnelere (ev, insan) ve deneyimleri (nefret, kâbus) ortak sınıflandırma biçimleri.

Karşılıklılık- diğerlerinin dünyayı bizim gibi görmesini sağlayan ortak kabuller... Bu üç unsur, birlikte, gündelik hayatın görünür düzenini yaratır. Bu genel kabulleri sosyalleşmeyle öğrenir, onlara uyum sağlar ve gerektiğinde onlara ilişkin algılarımızı değiştiririz.”⁸

Schutz’un bu açıklamalarına dayanarak şunları ifade etmek mümkündür; eğer ortak bilgi stokları, ortak sınıflandırma biçimleri ve ortak kabuller olmasaydı, kültür de olmazdı. Bunlar sayesinde (psikolojik bir terimle ifade edecek olursak) “pozitif transfer” (önceki öğrenilen bilgilerin yeni öğrenilenleri olumlu etkilemesi) gerçekleşmiş, bilgilerin yeni baştan öğrenilmesine gerek kalmamıştır. Bu bağlam içinde yemin etme

⁷ Martin Slattery, *Sosyolojide Temel Fikirler*, Ankara: Sentez Yayınları, 2012, 232.

⁸ Alfred Schutz, “The Phenomenology of the Social World”, akt. Slattery, *Sosyolojide Temel Fikirler*, 233.

eyleminin dini ve kültürel arka planı ele alınmıştır.

Sosyal bir olay veya olgu araştırılırken söz konusu bu olay ve olgunun geçtiği toplumsal yapı hakkında bilgi sahibi olmak araştırmacıya güç katacaktır. Nitekim bu konuda Samiye Mustafa Haşşab, İbn Haldun'un (1334-1406) araştırmacının yöntemine dair fikirlerini şöyle yorumlamaktadır: “bir araştırmacı, herhangi bir toplumu araştırmak istediği zaman o toplumun sosyal yapısını, bireylerin adetlerini ve o topluma yön veren kültürü bilmesi gerekir. Bütün bu işler araştırmacıya bilimsel ve objektif araştırma imkânı sağlar.”⁹

İbn Haldun'un yukarıdaki görüşüyle de örtüşür bir şekilde araştırdığımız toplumun yapısını, kültürünü ve adetlerini, içinde uzun yıllar yaşadığımız için yakinen bildiğimizden bu durum, yemin etme eylemine başvuran kişilerin -cambazların- seçiminde önemli rol oynadı. Bu nedenle, 2014 yılında Iğdır'da, alışverişlerinde yemine sıkça başvuran, yaklaşık 300 kişilik bir kitleden oluşmalarından dolayı da temsiliyet nitelikleri kuvvetli olan cambazlar hedef olarak belirlenmiştir.

Çalışmamızda nitel tekniklerden biri olan katılımcı gözlem tekniği kullanılarak incelediğimiz topluluğa dahil olduk ve bu topluluğun bir üyesi olarak konumuzla ilgili gözlemlerde bulunduk. Ardından on iki cambazla yapılandırılmamış görüşmeler gerçekleştirdik. Söz konusu teknik ile katılımcıların yemin etme eylemlerindeki niyetleri anlamaya ve tarafsız bir şekilde -tutumlarımızı “askıya” veya “paranteze” alarak- ifade etmeye çalıştık. Bu çerçevede, Weber'in “anlamacı”- “yorumcu” –Hermeneutik-anlayışı bize ilham kaynağı olmuştur. Onun “insan kendi niyetlerini iç gözlemlerle anlayabilir ya da anlamaya çalışabilir; başka insanların davranışlarının ardındaki nedenleri de ifade edilen ya da yakıştırılabilecek niyetler açısından yorumlayabilir.”¹⁰ ifadeleri araştırmamıza perspektif sağlamıştır. Tam da bu noktada araştırmamızda insanların yemin etme eylemlerinin altındaki anlam dünyasını daha detaylı ve daha özgün bir biçimde sosyolojik bir bakış açısıyla anlayıp açıklayabilmek için yukarıda ifade ettiğimiz gibi görüşme tekniğinin yanı sıra gözlem tekniği kullanılmıştır.

⁹ Samiye Mustafa Haşşab, *İslam Sosyolojisi*, trc. Ali Coşkun- Nebile Özmen, İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2010, 149

¹⁰ Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla, İstanbul: İletişim Yayınları, 1998, 102

Çalışmamızda yemin etme eyleminin din sosyolojisi ile olan bağının yanı sıra, kültürün önemli unsurlarından olan dini referanslara da değinilmiştir. Bu bağlamda, İslam'ın temel kaynakları olan Kur'an-ı Kerim ve Hadis-i Şeriflere, kısaca da olsa kamusal yeminlere ilişkin birtakım açıklamalara yer verilmiştir. Nihayetinde katılımcılarla yapılan görüşmeleri sosyolojik bir okumayla anlamaya ve yorumlamaya çalıştık. Araştırmamızdaki veriler katılımcılarla yapılan görüşmeler ve alandaki gözlemlerden elde edilmiştir. Yüz yüze ve bire bir yapılan bu görüşmelerde katılımcılar tarafından verilen yanıtlar tarafımızdan not edilmiş, bilgisayar ortamına aktarılmış, daha sonra katılımcıların her bir soruya verdikleri yanıtlar benzerlikleri bakımından gruplandırılarak sunulmuş, benzeri olmayan yanıtlar doğrudan (olduğu gibi) sunulma yoluna gidilmiş ve çözümlenmiştir.

Yeminin Anlamı

Yemin kavramını “sözü teyit”, “sözlü taahhüt” ve geleceği ilgilendiren çeşitli hususlarla ilgili “ahd-ü peyman etme” anlamında kullanabiliriz. Diğer bir deyişle yemin “aynı inanç ve değer dairesi içinde yaşayan insanların söylediği/söylemediği bir sözün ya da yaptığı/yapmadığı bir işin gerçekliğini veya gerçek dışı olduğunu kanıtlamak, kendi inanırlık veya güvenilirliklerini ispat etmek için...”¹¹ başvuru yöntemi olarak ifade etmek mümkündür. Yemin ile eş anlamlı bir kelime olarak “ant” sözcüğü ise “Tanrı’yı veya kutsal bilinen bir kişiyi, bir şeyi tanık göstererek bir olayı doğrulama”¹² anlamında kullanılır. “Literatürde kasem suretiyle yapılan üç çeşit yeminden söz edilir. Bunlar; “lağv yemini”, “gamus yemini” ve “mün ‘akit yemin”dir. Lağv yemini; yanlışlıkla doğru olduğu sanılarak yapılan yemindir. Bir kimsenin borcunu ödemediğini sanarak “borcumu ödedim” diye yemin etmesi böyledir. Gamus Yemini; geçmiş zamanda yapılmış veya yapılmamış bir iş hakkında bile bile, kasten veya yalan yere yapılan yemindir. Bir kimsenin borcunu ödemediği halde yemin ederek borcumu ödedim demesi böyledir. Mün ‘akit yemin ise yeminin terim anlamına uygun olan şekli olup, mümkün ve geleceğe ait bir konuda yapılan yemindir. Bu yemin, yapılacak bir işe

¹¹ *Yemin Kitabı*, ed. Emine Gürsoy Naskali, İstanbul: Kitabevi, 2013, 188

¹² Türk Dil Kurumu, “Ant”, Erişim 2 Nisan 2015

Allah'ı şahit tutma demek olup her hâlükârda yerine getirilmelidir. Yerine getirilmezse yemin bozulmuş olur ve kefarete gerekir.”¹³

Yukarıda sözü edilen sınıflandırma önemlidir. Ancak söz konusu sınıflandırma çalışmamızda tespit edilen yemin çeşitlerini karşılamadığından bundan farklı veya buna ek olarak yeminler iki kategoride (tipolojide) ele alınmıştır. Bunlar “*Dinsel Yeminler*” ve “*Dinsel Olmayan Yeminler*” dir. **Dinsel Yeminler**; kaynağını ve/veya kutsiyetini dinden alan sözcükler, mekânlar, şahıslar, mabetler, değerler ve sembollerdir. Daha da somutlaştıracak olursak; “Allah’ın isim ve sıfatları”; “Peygamber ve Sahabe isimleri”, “Kur’an-ı Kerim”, “Kâbe”, büyük kitleler tarafından kabul gören “din büyükleri” üzerine yapılan yeminler, dinsel yeminler kapsamına alınmıştır. **Dinsel Olmayan Yeminler**; kaynağını ve/veya kutsiyetini dinden almayan mekânlar, şahıslar, mabetler, değerler ve semboller üzerine yapılan yeminlerdir. Daha açık ifade edecek olursak, insanların ölen yakınlarının adını zikrederek (*ana/ baba/ dede kabri*) yemin etmeleri; yakınlarının sağlığı (*babamın/ abimin/ dayımın başı için*) üzerine ant içmeleri; cansız ve dine ilişkin olmayan şeyler üzerine (o güneş hakkı için, o ekmek hakkı için gibi) yemin etmeleri ile kişisel değerler üzerine (namus ve şeref) yemin etmeleri, dinsel olmayan yeminler kapsamında ele alınmıştır.

Dinsel kaynaklardan bahsetmişken Türkiye’deki dini mensubiyetle ilgili durumu hatırlatmakta fayda vardır. Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından Türkiye’de dini mensubiyetle ilgili yaptırılan bir araştırmada, insanlara hangi dine mensup oldukları sorulmuş bunun sonucunda katılımcıların %99,2si İslam dinine mensup olduğunu ifade etmiştir.¹⁴ Bu veriler, Türkiye’nin neredeyse tamamının İslam dinine tabi olduğunu göstermektedir. Bu nedenle, Türkiye’de İslam’ın iki temel referansı olan Kur’an-ı Kerim ve Hadis-i Şeriflerin insanların büyük bir kısmının yaşamında etkili olduğu söylemek mümkündür.

Kur’an-ı Kerim’de Yemin

Kur’an’ı Kerim’in çeşitli surelerinde Allah’ın (c.c.) yemin ederek insanlara seslendiği görülmektedir. Bununla ilgili olarak; Asr Suresi’nde

¹³ Ali Bardakoğlu, *İlmihal, İslam ve Toplum II*, Telif Heyeti, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 27-28

¹⁴ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), *Türkiye’de Dini Hayat Araştırması*, Ankara: 2014, 3

“*Asra Ant Olsun*¹⁵; Tin Suresi’nde “*İncire (Tin) ve zeytûna andolsun. Sinâ Dağna andolsun, bu güvenli şebre (Mekke’ye) and olsun ki*”¹⁶; Zariyat Suresi’nde “Alanları ayrılmış yıldız kümeleriyle dolu göğe andolsunki”¹⁷; Sad Suresi’nde “öğüt ve uyarı dolu Kur’an’a andolsun ki”¹⁸; Büruc Suresi’nde “addedilmiş güne (kıyamete), şahitlik edene ve şahitlik edilene”¹⁹; Saffat Suresi’nde “saf bağlayıp duranlara, zikri (Allah’ın kelamını) okuyanlara andolsun ki”²⁰ ayetleri zikredilebilir.

Bu ayetlere ek olarak, Cenab-ı Allah nefsinin arındırılanların kurtuluşa ereceklerinden bahsederken aya güneşe, geceye gündüze, yere göğe, erkeğe dişiye, nefse ve onları yaratana (kendisine) atıf yaparak andolsun demektedir. Söz konusu ayetler aşağıda zikredilmiştir.

“Güneşe ve onun aydınlığına andolsun. Onu izlediğinde Ay’a andolsun. Onu ortaya çıkardığında gündüze andolsun. Onu bürüdüğünde geceye andolsun. Göğe ve onu bina edene andolsun. Yere ve onu yayıp döşeyene andolsun. Nefse ve onu düzgün bir biçimde şekillendirip ona kötülük duygusunu ve takvasını (kötülükten sakınma yeteneğini) ilham edene andolsun ki, nefsinin arındırılan kurtuluşa ermiştir.”²¹

“Ey Muhammed! Andolsun, senden önceki topluluklara da peygamber gönderdik.”²² “Hikmet dolu Kur’an’a andolsun ki, sen kesinlikle dosdoğru bir yolda yürümek üzere gönderilmiş peygamberlerden birisin.”²³ “Andolsun biz, her ümmete, “Allah’a kulluk edin, sahte tanrılardan uzak durun” diye elçi gönderdik...”²⁴

Buradan hareketle, yemin kelimesinin Kur’an’daki kullanımını ortaya koymak için yaptığımız taramada Kur’an-ı Kerim’de 82 yerde

¹⁵ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), “Kur’an”, (Erişim 7 Mart 2015), el- Asr 103/1.

¹⁶ et-Tin 95/1-3.

¹⁷ ez-Zâriyât 51/1-7.

¹⁸ Sâd 38/2

¹⁹ el-Burûc 85/12.

²⁰ es-Sâffât 37/1-3.

²¹ eş-Şems 91/1-10.

²² el-Hicr 15/10.

²³ Yâsîn 36/2.

²⁴ en-Nahl 16/36.

“yemin”; 293 yerde ise “andolsun” sözcüklerine yer verilmiş olduğu görülmüştür.²⁵ Söz konusu ifadelerin Kur’an-ı Kerim’de yaygın kullanımı konusunda şüphesiz kitaplar dolusu analizler, tahliller, yorumlar yapılabilir. Konumuz bağlamında şu ifadelerle yetinelim Allah, hitap ettiği toplumun içinde önemli görülen, bir karşılığı olan sözcüklerle kullarına hitap etmiştir. Kur’an-ı Kerim’de geçen yemine ilişkin ayetlerden hareketle insanlar arasında yemin etme davranışının ilk insanlardan beri süregelen bir olgu olduğunu, ilk yemin etme fiilinin ne zaman kiminle başlamış olduğunu söylememiz bile mümkündür. Kur’an’a bakarak yaratıklar arasında ilk yemini “Şeytan”²⁶; insanlar arasındaki ilk yemini ise Hz. Adem’in oğlu “Kabil”²⁷ etmiştir, tespitinde bulunabiliriz.

Hadis-i Şeriflerde Yemin

İslam Peygamberi Hz. Muhammed tıpkı diğer insanlar gibi sosyal yaşamın içinde var olan ve bu yönüyle toplumda olup bitenlerden haberdar olan bir tebliğciydi. Onun içinde doğup büyüdüğü, Peygamberliğini ve mesajını tebliğ ettiği yer olan Arabistan’da da yeminin kıymet ifade eden ve kullanılan bir kavram olduğunu Hadislere konu olmasından dolayı biliyoruz.

Hız. Muhammed’in yaşantısı İslam dininin pratiğe uygulanması olarak değerlendirildiğinde, Onun yemine ilişkin olarak takındığı tavır ve söylediği sözler Müslümanlar için önemlidir. Şimdi Hız. Peygamberin yemine dair sözlerinin yer aldığı hadislerden birkaçına bakalım.

İbn Ömer (r.a.) demiştir ki Resül-i Ekrem (s.a.s) şöyle buyurdu: “Allah Teâlâ, size babalarınız üzerine yemin etmeyi yasaklamaktadır. Yemin edecek kimse, ya Allah adına yemin etsin, yahut sussun. Müslim’in Sahihi’ndeki rivayetinde de: “Yemin etmek isteyen, yalnız Allah’a yemin etsin veya sussun.”²⁸ Bu hadiste görüldüğü üzere Hız. Muhammed yemine

²⁵ http://kuran.diyaret.gov.tr/kuran_meal.pdf adresine girildikten sonra ekrana Kur’an-ı Kerim meali çıkacaktır. Açılan pencerede (Ctrl + f) yaptıktan sonra açılan boşluğa “yemin” sözcüğü yazılıp tarandığında 82 adet; “andolsun” sözcüğü yazılıp tarandığında 293 adet olduğu görülecektir.

²⁶ Sad 38-82-83.

²⁷ el-Mâide 5-27-28.

²⁸ Muhyiddin en Nevevi, *Rijazü’s Salihin*, çev. M. Emin Özavşar - Bünyamin Erul, Diyanet İşleri Başkanlığı, 3/262

referans noktasında Allah tarafından bir sınırlama getirildiğini anlatmıştır. Yine söz konusu hadise dayanarak şu anlamı çıkarmak mümkündür. Eğer illa da yemin edilecekse ne “ata”, ne “ced”, ne “güneş”, ne de “ay” üzerine yemin edilmeli, ancak yemin etmek bir gereklilik hali almışsa, sadece Allah adını anarak yemin edilmelidir. Hz Peygamberin bu telkinlerinden anlaşılıyor ki Arap toplumunda da dinsel olmayan yeminler yaygın bir şekilde kullanılmıştır. Buna ek olarak yeminin haklı temellere olduğu gibi; hile ve yalana dayanan bir eylem olduğunu bilen Hz. Muhammed bu konuda da muhataplarını uyarmıştır: Ebu İmame İyas İbn Sa’lebe el Harisi (r.a.) demiştir ki Resulullah (s.a.s) “Allah Teâlâ, yalan yere yemin ederek bir Müslümanın hakkını gasbeden kimseye cehennemi vacip, cenneti de haram kılar”²⁹ buyurmuştur. Bir diğer rivayete göre, bir Hadis-i Şerifte Hz. Muhammed alışverişte çok fazla yemin edilmemesi, aksi halde bu durumun yapılan işin bereketini olumsuz etkileyeceğine vurgu yapmıştır. Konuya dair Ebu Katade (r.a.) ifadesine göre, Allah Resulü (s.a.s) şöyle buyurdu: “Alışverişte çok yemin etmekten sakının, çünkü bu, size önce malı sattırır, sonra (bereketini) kaybettirir.”³⁰

Kamusal Yeminler

Tarih boyunca insanlar çeşitli durumlarda yemine başvurmak suretiyle, sözlerini teyit etmek ve sözleşmelerini kuvvetlendirmek istemişlerdir. Geçmişte ve günümüzde çeşitli meslek veya görevlerdeki insanlar topluma ya da birtakım gruplara bağlılık yemininde bulunmuşlardır/bulunmaktadırlar. Nitekim Ülkemizde kamusal görev icra eden kişilerce okunan bazı yemin metinlerinin isimleri şu şekildedir: Öğretmen yemini, hipokrat yemini, milletvekili yemini ve cumhurbaşkanı yemini.

Yemine bağlılık konusunda Montesquieu, Romalıları örnek göstermiştir. Ona göre, “Ant içmenin bu milletin gözünde öyle bir kuvveti vardı ki, hiçbir şey onları kanunlara bu olay kadar bağlayamamıştır. Romalılar içtikleri ant’a bağlı kalmak için yaptıklarını ne şan ve şeref uğrunda ne de vatan uğrunda yapmışlardır.”³¹ demiştir.

²⁹ Nevevi, *Riyazü’s Salihin- Metin ve Çeviri*, 266

³⁰ Nevevi, *Riyazü’s Salihin- Metin ve Çeviri*, 271

³¹ Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, trc. Fehmi Baldaş İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998, 191

Türkiye’de resmi görev üstlenen hemen herkes, görevlerine başlamadan veya görevlerine başladıktan belli bir süre sonra yemin etmektedir. Hatta bu yemin etme eylemi, birçok yerde bir seremoni halinde gerçekleşmektedir. Bu yemin törenlerinden bazıları lokal düzeyde kalırken, bazıları ulusal medya hizmeti sunan kurum ve kuruluşlar vasıtasıyla tüm Ülkeye hatta dünyaya haber olarak verilmektedir. Bu yüzden yemin mevzusu ülkemizde kayda değer bir öneme sahiptir.

Katılımcılarla Yapılan Görüşmeler

Yemin kendi içinde bir takım karşılıklı kurallar bütününe yansıtmanın yanında, ait olduğu toplumun değer yargılarını da ortaya koymaktadır. Zira üzerinde yemin edilen kavramlar ile yeminin bozulması halinde karşı karşıya gelinen güçlükler değer yargılarına göre belirlenmektedir.”³² Şimdi, araştırmamız sürecinde mülakat yaptığımız kişilerin yemine dair görüşlerine başlıklar halinde yer verilmiştir.

Yeminin Anlamı ile Tanımına Dair Görüş ve Bulgular

Yemin sözcüğünden ne anlaşıldığını öğrenme amacıyla katılımcılara “*Sizce yemin nedir?*” sorusu sorulmuş, verilen yanıtlar gruplandırılarak aşağıda ifade edilmiştir.

“Allah adını anmaktır”, “inançtır”, “Allaha inanmaktır”, “kişilerin birbirini inandırmasıdır”, “Allah adına söz vermektir”, “bir şey söylerken Allah’ın adıyla demektir. Yani Allah’ı şahit tutmaktır”, “bir şeye birini inandırmak için içilir (edilir)”, “zor duruma düşünce insanın Vallahi demesidir”, “dürüst olduğunu kanıtlamak için Allah adını söze katmaktır”, “insanların birbirini inandırma sözüdür.”

Yemine dair yapılan yukarıdaki tanımları tek tek ele alıp irdedeğimizde “*Yemin Allah adını anmaktır.*” cümlesinden hareketle yeminin kabul görebilmesi için Allah lafzının söz konusu ifadeler içinde geçmesi gerektiği anlamını çıkarabiliriz. “*Yemin inançtır, Allah’a inanmaktır, kişilerin birbirini inandırmasıdır.*” tanımında, yeminin inandırma sözü olduğu ve bunun da Allah ismini telaffuz etmekle mümkün olduğunu söylemek mümkündür. Allah lafzının geçtiği sözcüklere müracaat edildiğinden bu ifade, dinsel yeminler kapsamında değerlendirilebilir. Aynı zamanda bu tanımlamada bir başka anlam daha ön plana çıkmaktadır ki o da, yemin

³² *Yemin Kitabı*, ed. Naskali, 189

sözcüklerinin dinsel referanslara dayandırılarak kullanılması durumunda insanların daha fazla ikna olduğu, sözleşme veya anlaşma sağlamada söz konusu yeminlerin son derece işlevsel bir rol oynadığıdır.

“Yemin, Allah adına söz vermektir.” tanımını anlamaya ve yorumlamaya çalıştığımızda şunları söylemek mümkündür: Yemin sözcüğü veya sözcükleri insanlar arasında bir uzlaşma ve sözleşme aracı olarak kullanılmaktadır. İnsanlar yemin ederek bir kararda kalacakları hususunda muhataplarına “kutsal olan” bir varlığı (bu tanımda Allah’ı) referans göstererek birbirlerine güven veya güvence vermeye çalışmaktadırlar ki bu durumun muhatapı iknada işlevsel bir yol ve sonuç alıcı bir strateji olduğu gözlemlenmiştir.

“Yemin bir şey söylerken Allah’ın adıyla demektir. Yani Allah’ı şabit tutmaktır.” şeklindeki yanıt; menfaatlerin söz konusu olduğu ticari pratikte buna ne derece uyulduğu bir problem olmakla birlikte, yemin cümlesine Allah’ın adının katılmasıyla yemine güçlü bir anlam yüklendiği ve bu sebeple muhataba işlenen fiilde yalan ve hileye yer verilmediği şeklinde yorumlanabilir.

“Yemin, bir şeye birini inandırmak için içilir (edilir).” şeklindeki tanıma gelince, bu tanımla ilgili şöyle bir yorumda bulunabiliriz. İnsanlar, etkileşim içinde oldukları muhataplarını ikna etmek için çoğu zaman sözlerini temellendirmek ve teyit etmek zorunluluğu hissetmektedirler. Söz konusu olan bu inandırma ve temellendirme girişimi, bazen somut delillere, bazen de yemin gibi enstrümanlara başvurulmak suretiyle yapılmaktadır. Buna ilaveten iletişim esnasında insanların inandırıcılık noktasında zaman zaman zor duruma düştükleri, bir çıkış yolu aradıkları ve sonunda çoğunlukla yemine başvurduklarını ifade etmek mümkündür. *“Yemin, zor duruma düşünce insanın Vallabi demesidir.”* şeklindeki tanım ile *“yemin, inandırıcı olmak için Vallah demektir”* şeklindeki tanım bu çerçevede yorumlanabilir.

“Yemin nedir?” sorusuna karşılık verilen yanıtlardan bir diğeri ise *“yemin, dürüst olduğunu kanıtlamak için Allah adını söze katmaktır.”* şeklinde olmuştur. Bu tanım, insanların sözlerinin doğruluğuna veya alışverişlerinde dürüst davrandıklarına muhataplarını inandırmak için sözlerine, Allah lafzını katma yolunu tercih ettiklerini göstermektedir.

Sonuç olarak, yeminin anlamı konusunda insanlar arasında tam bir uzlaşma sağlanamadığı halde öne çıkan husus, insanların büyük bir kısmının inandırıcı olmak ve karşı tarafa güven vermek için yemine

başvurmalarıdır. İnsanların bir kısmının yemine ilişkin tanımlamalarda etik temelli; diğer bir kısmının ise teolojik (dini) temelli göndermelerde bulduklarını söylemek mümkündür.

1. Yemin Türlerine Dair Bulgular

Cambazların yemin ettiklerine tanık olmakla birlikte bu durumu bizzat ifade etmelerini sağlamak için kendilerine “*Günlük yaşamımızda yemin eder misiniz?*” sorusunu yöneltilmiş. Yanıtlar irdelendiğinde niceliksel olarak neredeyse tamamına yakını (on iki kişiden onu) “*evet, yemin ederim*” yanıtını verdikleri görülmüştür.

Sosyal yaşamda kullanılan yeminlerin tespitine yönelik olarak katılımcılara; “*Yemin ediyorsanız nasıl yemin ediyorsunuz. Yani yemin ederken ne dersiniz?*” Sorusu sorulmuş ve buna karşılık katılımcıların verdikleri yanıtlar aşağıda “*Dinsel Yemin Sözcükleri veya Sözcük Grupları*” ile “*Dinsel Olmayan Yemin Sözcükleri veya Sözcük Grupları*” şeklinde iki başlık altında gruplandırılarak ifade edilmiştir.

1.1. Dinsel Yemin Sözcükleri veya Sözcük Grupları

Dinsel yemin sözcükleri; “*Vallahi*”, “*Vallab*”, “*Allah’a ant olsun*”, “*Allah şahittir ki*”, “*Peygamber adı için*”, “*Peygamber pazarı*”, “*Resulü Ekrem’in hayrı için*”, “*Kur’an hakkı için*”, “*Kur’an’a yemin ederim ki*”, “*imam hakkı için*”, “*on iki İmam hakkı İçin*”, “*H. Abbas hakkı için*”, “*gittiğin Meşbet hakkı için*”, “*gittiğim Meşbet hakkı için*”, “*Ehli Beyt hakkı için*”, “*Hani Baba kabri için*” şeklindeki ifadelerdir.

Konumuz bağlamında vurgulamamız gereken önemli bir husus, İğdır’da yaşayan Caferi mezhebi mensuplarının Şafi mezhebi mensuplarından farklı olarak yemine referans ettikleri şahıs ve mekânlardır ki bunlar; “*12 imam hakkı için*”, “*H. Abbas Hakkı için*”, “*İmam hakkı için*”, “*gittiğin Meşbed hakkı için*” ya da “*gittiğim Meşbed hakkı için*” şeklinde olan yemin ifadeleridir. Bu yeminler, kaynağını daha ziyade Caferi mezhebi geleneğinden almaktadır. Bu durum aynı zamanda, “verili bir dinsel düşünceler içindeki, kendinden geçme ya da saygı duygusu uyandıran şeyler anlamındaki “kutsal”ın³³ dindar insanların sosyal ve ticari yaşamındaki önemini gözler önüne sermektedir.

³³ Anthony Giddens, *Sosyoloji*, haz. Hüseyin Özel - Cemal Güzel Ankara: Ayraç Yayınları, 2000, 631

İmamlık, Şii geleneğinin yaşadığı İslam coğrafyasında dini terminolojide yer etmiş olan ve bilinen bir realitedir. On iki imam, Şii dünyasının “*en saygın ve en yüce kişilerinden oluşmaktadır.*” Bunun yanı sıra Irak’ta bulunan Kербela şehri ile İran’da bulunan Meşhed şehri sözü edilen geleneğin sembol mekânlarındandır. Tüm bunlardan ötürü Şiilikte kutsal kabul edilen şahıs ve yerler iletişim esnasında sözü teyit ya da söze kuvvet katmak amacıyla yemine referans edilmektedir.

Diğer taraftan yörede Şafii mezhebi mensuplarının Caferi mezhebi mensuplarından farklı olarak yemine referans ettikleri önemli biri vardır ki o şahıs “*mutasavvıf*”, “*şeyb*”, “*molla*” olarak bilinen Ahmed-i Hani (1650-1707), diğer adıyla Hani Baba’dır. Bahse konu bu şahsın türbesi Ağrı Doğubayazıt’ta İshak Paşa Sarayı’nın yakınında bulunmakta ve yöre halkı tarafından söz konusu türbe sıklıkla ziyaret edilmektedir.³⁴

Gerek on iki imam, gerekse Ahmed-i Hani gibi kişiler üzerine yapılan yeminlerle ilgili şu hususların altını çizmek gerekmektedir. “Kutsallık atfedilen kişi üzerine yemin edildiği zaman ilgili kişinin insanlık için değerine işaret edilmiş olunmaktadır. Aslında ilgili kutsiyet, asıl yaratıcı olarak kabul edilene ulaşma yolunda bir aracı olarak görülür ve onun yaratıcı nezdinde de önemsendiğine de dikkat çekilmiş olmaktadır.”³⁵

Sonuç olarak, alanda yaptığımız gözlem ve görüşmeler İğdır’da kullanılan yemin sözcüklerinin tercihi veya seçiminde, bireylerin bağlı oldukları mezhepsel inançlar ve farklılaşan değerlerin etkili olduğunu göstermiştir. Diğer bir ifadeyle, kişilerin yemin sözcüklerini seçmelerinde mensubu oldukları mezheplerin izlerine rastlamak mümkündür.

1.2. Dinsel Olmayan Yemin Sözcükleri veya Sözcük Grupları

Dinsel olmayan yemin sözcükleri; “*yemin ediyorum*”, “*namus sözü*”, “*arkadaş sözü*”, “*eski adamların sözü*”, “*başım için*”, “*başın için*”, “*çocuklarımla başı için*”, “*babamın başı için*”, “*ölümü gör*”, “*anamın kabri için*”, “*babamın kabri için*” şeklinde olan ifadelerdir.

Bu ifadelerden “yemin ediyorum” sözü, her ne kadar “kutsal” olan sözcükleri çağrışırsa da burada neyin yemine referans yapıldığı açık olmadığından dinsel yeminler kapsamına alınmamıştır. Bunun yanı sıra,

³⁴ Ensonhaber, “Ahmed-i Hani Kimdir”, Erişim 24 Ocak 2019

³⁵ *Yemin Kitabı*, ed. Naskali, 205

her ne kadar bireylerin “*anası, babası, cediti, yakınlarının kabirleri*” gibi ifadeler, söz konusu kişiler için kutsal kategorisinde değerlendirilse de yemine konu olan bu şahıslar, önemini doğrudan dini statülerinden almadıklarından dinsel olmayan yeminler kapsamında değerlendirilmiştir.

Diğer taraftan, “*ced, ata, yakın adını anarak yemin etme*” eylemi İslam inancı açısından da uygun görülmemiştir. Nitekim konuyla ilgili olarak, daha önce de vurguladığımız üzere Hz. Muhammed şöyle demiştir: “*Cenab-ı Hak babalarınız adına yemin etmeyi yasaklamıştır. Her kim illa yemin edecekse Allah adına yemin etsin, aksi takdirde sussun.*” Bu ifadelerle göre, dinsel açıdan sadece Allah adına yemin edilmesi gerektiği açık olmasına rağmen, toplumda ata, ced, akraba, güneş, ekmek, kabir gibi dinsel olmayan kişi, nesne ve semboller üzerine yemin etme davranışların yaşam bulması, kültürün yapı haline geldiğinin bir göstergesidir.

Yemin Etme İhtiyacının Arka Planına Dair Görüş ve Bulgular

Araştırmamız bağlamında yemin etme eyleminin arka planında yatan sebeplerin ne olduğunu tespit etmek için katılımcılara “*Niçin yemin etme gereği duyuyorsunuz?*” sorusunu yöneltmiş. Buna karşılık verilen yanıtlar; “*Alışkanlıktan ötürü yemin ederim*”, “*İnsanları inandırmak için yemin ederim.*” şeklinde olmuştur.

Bu ifadelerden hareketle sosyal yaşamda insanların ya spontane olarak veya karşı tarafı ikna etme (inandırma) sebebiyle yemine başvurduklarını söyleyebiliriz. Konuya ilişkin söylenebilecek bir diğer husus, insanların birçok eyleminin rasyonel temelden yoksun, psikomotor davranışlar nevi’nden yapılageldiğidir. Bu durum Weber’in geleneksel eylem ifadesiyle de örtüşmektedir. Ona göre, düşünmeden ve alışkanlıkla yapılan eylemler bu türdür. Bu tür eylemler, gerekçe olarak ‘hep yapılmış olduğu için uygun kabul edilmesi gerektiği’ temeline dayanır. Eylem türleri bir rasyonellik ve irrasyonellik skalasında sıralandırılır.³⁶

Sonuç olarak, toplumsal yaşamda insanların çoğunlukla düşünmeden, alışkanlık sonucu ve muhatabı ikna etme düşüncesiyle yemine başvurduklarını, çevrelerinde hep yapılmış olduğu için sosyalleşme sürecinde kazanılan bir eylem olduğunu söylemek mümkündür.

³⁶ Weber, *Sosyoloji Yazıları*, 103

Yemin Etme ve İkna İlişkinine Dair Görüş ve Bulgular

Katılımcıların ifadelerinden yeminin bir ikna aracı olarak kullanıldığını anlamak mümkündür. İkna etme veya ikna olma bir hususta konsensüs sağlama olarak da ele alınabilir. Türk Dil Kurumu'na göre konsensüs kelimesi “uzlaş”, “mutabakat”, “uyuşma” anlamlarına gelmektedir.

İnsanlar günlük işlerinde iletişim içinde oldukları bireylerle çoğu kez çatışma, uzlaşmama veya anlaşmama durumu yaşamaktadırlar. Ülkemizde iletişim esnasında söz konusu olan ihtilaf veya çatışmayı çözmek ve konsensüs sağlamak için insanların çoğu kez yemine başvurdukları bir realitedir. Daha önce rakamsal karşılığını verdiğimiz gibi tamamına yakını Müslüman olan toplumumuzda İslam dini en önemli ortak paydalarından birini oluşturmaktadır. Bu dine inanan insanlar için “Allah”, “Peygamber” ve “Kur’an” gibi dinsel ifadeler çatışma veya anlaşmama durumlarında, konuşulan cümleler içinde, yemin sözcükleriyle birlikte kullanılmakta ve uzlaşının sağlanmasında önemli işlev görebilmektedir.

Diğer taraftan dini referanslara dayanmayan, ancak geleneksel ve kültürel olarak toplumumuzda bir değer ifade eden yemin sözcükleri de söz konusudur. Bunlar da tıpkı dinsel yeminlerde olduğu gibi bahse konu iletişimde önemli rol üstlenebilmekte ve yapıcı işlev görebilmektedir. Bu yemin sözcüklerinin neler olduğuna ve iletişim esnasında ne kadar ikna edici olduğuna daha önce değindik. Ancak hangi tür yeminlerin daha ikna edici olduğunu tespit etmek için katılımcılara; “*dinsel (yani Allah, Peygamber, Kur’an ifadelerinin geçtiği) yeminler mi, yoksa dinsel olmayan (baba, abi, dayı gibi ifadeler) yeminler mi sizce daha çok ikna etmektedir?*” sorusu yöneltilmiştir.

Alınan yanıtlara göre, katılımcıların büyük bir kısmı dinsel yeminlerin; çok az bir kısmı ise, dinsel olmayan yeminlerin kendileri için daha çok ikna edici olduğunu ifade etmişlerdir. Bu yanıtlar içinde ilginç olanı her iki yemin türünün de kendileri için ikna edici olduğunu ifade eden katılımcıların niceliksel olarak dinsel yeminleri savunanlara yakın olmasıdır. Diğer bir ifadeyle hem dinsel yeminleri, hem de dinsel olmayan yeminleri önemseyen, anlamlı gören ve ikna edici bulan çok sayıda katılımcı olmuştur. Bu bilgilerden hareketle yeminin bağlayıcılığı ve ikna ediciliğinde hem dini, hem de kültürel unsurların etkili olduğunu söyleyebiliriz.

Yazılı Sözleşme Sözlü Sözleşmeye Dair Görüş ve Bulgular

Alanda yaptığımız çalışma vetiresinde iletişim kurduğumuz birçok insanın “*eski adamların sözü*” ifadesini kullandıklarına şahit olduk. Bundan neyi kastediyorsunuz sorusunu yönelttiğimizde “*eskiden insanların sözü senetti, ayrıca bir yazılı senete gerek yoktu. İnsanlara güven vardı. Şimdi herkes çıkarıcı olmuştur*” tarzında yanıt verdiklerine şahit olduk. Bu durum, sosyolog Ferdinand Tönnies’in (1855- 1936) *gesellschaft* (toplum veya birlik) tipolojisini çağrıştırmaktadır. Tönnies bu terimi, modern kent hayatının görünüşte kişisellikten-uzak, yapay ve geçici ilişkilerini anlatmak için kullanmıştı. Ticaret ve sanayi kişinin başkalarıyla olan ilişkilerinde daha hesaplı, daha rasyonel ve kendi çıkarına yönelik bir yaklaşım içinde olmasını gerektirir³⁷, yanı sıra Akılsal Seçim Kuramcılarının dediği gibi “insanların ödül getirici eylemleri tekrar ettiklerini, bu gibi ödüllerle bir arada düşündükleri uyarıcılara cevap verdiklerini ve eşyaya verdikleri değerlere göre davrandıklarını”³⁸ söylemek mümkündür.

Bu açıklamalardan, insanların modern çağın ruhuna uygun davrandıklarını söyleyebiliriz. Bu ruh, bireyciliğin ve menfaate dayalı ikincil grup ilişkilerin öne çıktığı, bencilliğin merkezde olduğu ve kazanma dürtülerinin zirveye ulaşma hali olarak tanımlanabilir. Bu anlayışla örtüşecek bir biçimde Sosyolog Durkheim; modernleşme ile birlikte artan ekonomik bireyciliğin “anomi”, “bencillik”, “ahlaki yozlaşma” ve “sosyal çözülme” gibi bireysel ve toplumsal sorunlara yol açacağını³⁹ Bu anlayış beraberinde birtakım ahlaki, psikolojik ve sosyal sorunlar doğurmuştur ki -tamamına olumsuz anlam yüklememekle birlikte- bunların başında güvenin yerine güvensizlik; diğerkâmlığın yerine bencillik; sözün yerine senedin geçmiş olmasıdır.

Modern dönemin sosyal ilişkileri bu minvaldeyken Iğdır’daki cambazların uzun vadeli ticari alışverişlerini nasıl gerçekleştirdiklerini öğrenme amacıyla kendilerine “*Uzun vadeli yaptığımız alışverişlerde kriter (ölçü)*

³⁷ Slattery, *Sosyolojide Temel Fikirler*, 60

³⁸ Wallace - Wolf, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, çev. Leyla Elburuz - M.Rami Ayas, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2012, 420

³⁹ İsa Kuyucuoğlu, “Sosyolojinin Kuruluşunu Etkileyen Düşünce Akımları ve Klasik Sosyolojide Yöntem Tartışmaları”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 8/36, Şubat 2015, 680.

olarak neye bakarsınız? (yani uzun vadeli satışlarımızda senet mi imzalarsınız, yoksa yemin ederek sözleşmiş oluyor musunuz?)” sorusu yöneltilmiştir.

Bu soruya katılımcıların tümüne yakını “ölçü, kriter olarak senet imzalarım” cevabını vermişlerdir. Çok az bir kısmı ise, “tanıdık, bildik biri olması şartıyla senet imzalamadan da satış yapılabilir.” cevabını vermiştir.

Yanıtlar irdelendiğinde; insanların büyük çoğunluğunun rasyonel davranarak çağın ruhuna, bireysel faydaya ve çıkar temelli motivasyonlara uygun enstrümanlarla alışverişlerini noktalandıkları ve bu çerçevede de borçların ödenmemesi durumunda hak talep edebilecekleri yazılı sözleşme (senet imzalatılmak suretiyle) yaptıkları, dolayısıyla paraları veya sattıkları hayvanları için güvence sağlamayı ve tüm bu saiklerden ötürü de sözlü sözleşmelerden ziyade, yasaya dayalı yazılı sözleşmeyi tercih ettiklerini söylemek mümkündür.

Herhangi bir resmi işleme gerek duymaksızın vadeli ticareti mümkün kılan hususun, insanların çevrelerinde güvene dayalı biriktirdiği insanlar ve toplumsal saygınlıklarıyla doğrudan ilişkili olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim bu durum, Coleman’ın “sosyal sermaye” yaklaşımıyla da örtüşmektedir. Ona göre, “toplumsal sermaye üretken faaliyeti kolaylaştırır. İçinde itimadın ve güvenin yaygın olduğu bir topluluk buna sahip olmayan benzer bir topluluktan çok daha fazla şey başaracaktır.”⁴⁰

Sonuç ve Değerlendirme

Araştırmamızda elde edilen bulgular bağlamında insanları yemin etmeye iten belli başlı nedenlerin; muhatabı ikna etme çabası, alışkanlık, amaca ulaşma arzusu, insanların birbirine dürüstlük mesajı vermek istemeleri, birine bir şeyi inandıramama durumu olduğu görülmüştür.

Mezhepsel farklılıkların kutsallara referansta ve yemin sözcüklerinin seçiminde etkili ve önemli olduğu görülmüştür.

Dinsel yeminlerin, dinsel olmayan yeminlere göre çok daha ikna edici olduğu görülmüştür.

Ticarette gerçekleşen uzun vadeli alışverişlerde yazılı sözleşmelerin

⁴⁰ Ruth -Wallace, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, 489-490

daha itibar gördüğü saptanmıştır.

Alışveriş esnasında daha çok karşı tarafı ikna etmenin bir gereklilik olduğu zamanlarda yemine başvurulduğu görülmüştür.

Yemin ifadesi olarak tercih edilen sözcüklerin seçiminde sadece Müslümanların “kutsal” kabul ettiği dinsel referanslı özel terimler değil, aynı zamanda seküler temellere dayalı kelimelerin de seçildiği, bir başka deyişle insanların iletişim esnasında hem dinsel hem de dinsel olmayan yemin sözcüklerini çeşitli sebeplerle kullandıkları görülmüştür.

Maddi ve manevi çıkarların bireylerin yemin etme davranışlarını belirlediği saptanmıştır.

Müslümanların bir kısım yemin ifadelerini hem kutsal olarak gördükleri Kur’an’dan hem de içinde yaşadıkları ve sosyalleştikleri toplumdan öğrenmiş oldukları sonucuna varılmıştır.

Son olarak, bu çalışma çerçevesinde bir öneride bulunmak gerekirse belki şu öneri anlamlı olacaktır: Ülkemizde kamusal görev icra edecek olan Müslümanların göreve başlamadan önce kutsal kitapları olan Kur’an-ı Kerim üzerine, Müslüman olmayanların ise kendi kutsalları - neyse onun- üzerine yemin etmeleri halinde bu durumun yemin eyleminin ikna ediciliğine katkı sağlayacağı değerlendirilmektedir.

KAYNAKÇA

- Bardakoğlu, Ali. *İlmihal, İslam ve Toplum II*, Telif Heyeti. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. *Türkiye’de Dini Hayat Araştırması*. Ankara: 2014.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. “Kur’an”. (Erişim 7 Mart 2015). <http://kuran.diyaret.gov.tr/Kuran>
- Ensonhaber. *Ahmed-i_Hani Kimdir*. Erişim 24 Ocak2019. <https://www.ensonhaber.com/biyografi/ahmed-i-hani-kimdir>
- Fichter, Joseph. *Sosyoloji Nedir*. çev. Nilgün Çelebi. Ankara: Atilla Kitapevi, 1996.
- Giddens, Anthony. *Sosyoloji*. haz. Hüseyin Özel - Cemal Güzel. Ankara: Ayraç Yayınları, 2000.
- Haşşab, Samiye Mustafa. *İslam Sosyolojisi*. çev. Ali Coşkun - Nebile Özmen. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2010.
- Kuyucuoğlu, İsa. “Sosyolojinin Kuruluşunu Etkileyen Düşünce Akımları ve Klasik Sosyolojide Yöntem Tartışmaları”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 8/36 (2015), 679-687.
- Montesquieu. *Kanunların Rubu Üzerine*. çev. Fehmi Baldaş. İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998.
- Nevevi, Muhyiddin. *Riyazü’s Salihin* (Metin ve Çeviri). çev. M. Emin Özavşar - Bünyamin Erol. Diyanet İşleri Başkanlığı, 2016.
- Slattery, Martin. *Sosyolojide Temel Fikirler*. Ankara: Sentez Yayınları, 2012.
- Solmaz, Bünyamin – İhsan Çapçioğlu. *Din Sosyolojisi Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*. Konya: Çizgi Yayınları, 2006. <https://www.etimolojiturkce.com>
- TDK, Türk Dil Kurumu. “Cambaz”. Erişim 15 Nisan 2015. <http://tdk.gov.tr>
- TDK, Türk Dil Kurumu. “Ant”, Erişim 15 Nisan 2015. <http://www.tdk.gov.tr>
- Türkçe Etimolojik Sözlük. “Cambaz Nedir?”. Erişim 28 Ocak 2019.

Weber, Max. “Sosyoloji Yazıları”. İstanbul: İletişim Yayınları, 1998.

Wallace, Ruth - Alison Wolf. *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*. çev. Leyla Elburuz
- M.Rami Ayas. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2012.

Yemin Kitabı. ed. Emine Gürsoy Naskali. İstanbul: Kitabevi, 2013.

**REVIEW MAKALE, KİTAP TANITIMI,
EMPOZYUM DEĞERLENDİRMELERİ**

ve

BİLİMSEL ÇEVİRİLER

DEUİFD LI / 2020, ss. 321-345.

YAHUDİLİĞİ ORYANTALİZMDEN KURTARMAK İÇİN İSLAM'I ARAÇ OLARAK KULLANAN ALMAN-YAHUDİ ARAŞTIRMALARI*

Yazar: Susannah Heschel**

Çev.: Necmettin Salih Ekiz***

ÖZ

Oryantalist İslam çalışmaları 19. yüzyılda altın çağını yaşamıştır. Günümüzde hala temel başvuru kaynakları olarak kullanılan eserlerin kaleme alındığı bu dönemde Alman-Yahudi oryantalistlerin müstesna bir konumu vardır. Alman-Yahudi oryantalistlerin İslam araştırmalarına dahil olmaları, İngiliz ve Fransız oryantalistler gibi birtakım kolonyal ve emperyalist saiklerden ziyade daha çok teolojik kaygılarla olmuştur. İslam'a uygulanan "öteki" söylemi aynı şekilde o dönemde Hristiyan-Batı tarafından Yahudiliğe de uygulanmaktaydı. Bu durumundan kendilerini ve dinlerini kurtarmak isteyen Alman-Yahudi araştırmacılar İslam araştırmalarına dahil olmuşlardır. Bunu yaparken kullandıkları en önemli araçlardan biri de İslam olmuştur. İslam gibi tek tanrıcılığa sıkı sıkıya bağlı ve düzenli hukuk sistemi olan bir dinin Yahudilik'ten türediği iddiası üzerinden Yahudilik Hristiyanlık karşısında konumlandırılarak Avrupalı okuyucuya sunulmak istenmiştir. Abraham Geiger öncülüğünde başlayan çalışmalar zengin bir literatür meydana getirmiş ve uzunca bir dönem oryantalist çalışmalara yön vermiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam, Yahudilik, Alman-Yahudi Oryantalizmi, Abraham Geiger

* Bu makale Prof. Susannah Heschel'in *New German Critique* 117 (2012, ss. 91-107) dergisinde yayımlanan "German Jewish Scholarship on Islam as a Tool for De-Orientalizing Judaism" adlı makalesinin çevirisidir.

** Prof. Dr., Dartmouth Üniversitesi, Yahudilik Araştırmaları Bölümü, Hanover, Amerika Birleşik Devletleri

*** Arş. Gör., Düzce Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir ABD, e-mail: nsekiz21@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3123-4371>

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 01/04/2020

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 28/04/2020

GERMAN JEWISH SCHOLARSHIP ON ISLAM AS A TOOL FOR DE-ORIENTALIZING JUDAISM

ABSTRACT

Orientalist Islamic studies lived its golden age in the 19th century. In this period when the works still used as the main reference sources were written, German-Jewish orientalists have an exceptional position. The involvement of German-Jewish orientalists in Islamic research has been more of a theological concern rather than a number of colonial and imperialist motives such as British and French orientalists. The “other” discourse applied to Islam was also applied to Judaism by the Christian-West at that time. German-Jewish scholars who wanted to save themselves and their religion from this situation participated in Islamic research. Thus, Islam was used as a tool; it is aimed to present a different Judaism to the European reader by positioning it against Christianity with the claim that Islam derives from Judaism. The works started under the leadership of Abraham Geiger created a rich literature and directed orientalist works for a long time.

Keywords: Islam, Judaism, German-Jewish Orientalism, Abraham Geiger

Giriş

19. yüzyılda, İslam’ı Yahudilikle çok sıkı ilişkileri olan rasyonel bir din olarak ele alma eğiliminde olan bir Yahudi Oryantalizmi doğmuştur. 1830’lardan 1930’lara kadar, özellikle Avrupalı Yahudi alimler, Kur’an çalışmalarıyla İslam araştırmaları sahasının şekillenmesine yardım etmişler ve popüler okuyucu kitlesi için yazılmış olan Yahudi tarihi ve ilahiyatı araştırmalarında Yahudiliğin bazı temel dinî iddialarını Avrupalı okuyucuya sunarken İslam’ı adeta bir model olarak kullanmışlardır. Avrupalı Yahudiler İslam’a son derece ilgi duymuşlar ve tevhit vurgusundan, rasyonelliğinden, bilime ve felsefeye olan açıklığından, antropomorfizmi reddedişinden ve ahlaka dayalı dinsel hukuka bağlılığından dolayı ondan övgüyle söz etmişlerdir. Avrupalı Yahudiler bunu yaparken İslam’la Yahudiliği yan yana getirerek Hristiyanlığın karşısında yer almış oluyorlardı. Yahudi tarihçiler Müslüman İspanya’da Yahudilere gösterilen hoşgörü ile Orta çağ Hristiyan Avrupa’sında Yahudilere yapılan zulmü karşılaştırmışlar ve Yahudilerin ve Yahudiliğin gelişimine izin veren İslam’ın rasyonelliğini ve hoşgörüsünü övmüşlerdir. Bu Yahudi söylemi aslında Oryantalizmin farklı bir çeşididir; Aydınlanmış İslam’ı tasavvur eden ve onu arındırılmış, rasyonel bir Yahudilik vurgusu yapmak için araç olarak kullanan bir oryantalizm. Diğer bir deyişle, İslam, Avrupa

Yahudileri açısından Yahudiliği İslam'a uygulanan oryantalist söylemin aynısından kurtarmak için (*for de-Orientalizing Judaism*)¹ bir araç olmuştur.

Edward W. Said, Avrupa Oryantalist söylemini değerlendirirken, 19. yüzyıl boyunca İslam araştırmalarının önemli gelişmeler kaydettiği Alman oryantalizmini dışarıda bırakıp sadece İngiliz ve Fransızları ele aldığı için uzun süre eleştirilmiştir. Said ayrıca, Osmanlı İmparatorluğu ve Orta Asya'dan gelen askeri tehditlerden doğan siyasi endişelerin etki ettiği İslam çalışmalarının yapıldığı özellikle Avusturya, Macaristan, Rusya ve Balkan oryantalizmini de görmezden gelmiştir.² Müslüman bölgelere yakın olmak Avusturya'da, Antropolog Andre Gingrich'in deyişiyle bir "sınır oryantalizmi", Bulgar tarihi Maria Todorova'nın deyişiyle de Avrupa'yla olan ilişkiden dolayı bir "balkanizm yuvalanması" meydana getirmiştir.³

Nasyonalist ve Emperyalist çıkarlar şüphesiz Avrupa akademisinde büyük bir rol oynamıştır. Macar oryantalizmi, rneğin, Türk dilleri araştırmalarında Macarca kökeni ve kültürel benzerlikleri kısmen tespit etme amacı içinde olmuştur. Yine de oryantalizm yalnızca politik saik değil, teolojik saikler tarafından da yönlendirilmiştir. Suzanne Marchand, Alman araştırmacıların antik Yakın Doğu çalışmalarında olduğu gibi İran ve Hint dinleri çalışmalarında da Hristiyan köken arama amacının önemli rol oynadığını çünkü onların Hristiyan kökenler için alternatif bir Yahudilik temeli bulmayı mit ettiklerini ne srmiştir. Ona göre İslam, Hristiyanlık çoktan oluşumunu tamamladıktan sonra doğduğu için, Almanya'da fazla ilgi görmemiştir.⁴

¹ Yazar bu tabiriyle, o yıllarda (19. yüzyıl) Avrupa'da İslam'a dair olumsuz oryantalist söylemin aynısının Yahudiliğe de uygulandığını ve Yahudi alimlerin bu olumsuz söylemden kurtulma çabalarını kastetmektedir. (ev.)

² Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Pantheon, 1978). Said'in oryantalizm çalışmasını inceleyen ve eleştiren makalelerin bir derlemesi için bkz. A. L. Macfie, ed. *Orientalism: A Reader* (New York: New York University Press, 2000); ve Daniel Martin Variscoe, *Reading Orientalism : Said and the Unsaid* (Seattle: University of Washington Press, 2007)

³ Andre Gingrich, "Frontier Myths of Orientalism: The Muslim World in Public and Popular Cultures of Central Europe," *Mediterranean Ethnological Summer School* 2 (1996): 99-127; Maria Todorova, *Imagining the Balkans* (New York: Oxford University Press, 2009).

⁴ Suzanne L. Marchand, *German Orientalism in the Age of Empire: Religion, Race, and Scholarship* (New York: Cambridge University Press, 2009).

Buna karşın, Avrupa’da oryantalist çalışmalarında Yahudi alimler, en azından 20. yüzyılın başlarına kadar, neredeyse sadece İslam’a odaklanarak Çin, Hindistan, İran ve antik Yakın Doğu’ya oldukça az ilgi göstermişlerdir. S. Marchand, Bernard Lewis, Martin Kramer ve diğerlerinin de belirttiği üzere, bir Yahudi “İslam’ın keşfi”, teolojik İslami prensipler, Ortaçağın bilim ve felsefesi ve özellikle de Müslüman hakimiyetindeki Ortaçağ İspanya’sında bir Yahudi “altın çağı” hakkında hayli olumlu ifadeler kullanan ilmi ve popüler çalışmaların meydana gelmesine yol açmıştır.⁵ Lewis’in işaret ettiği üzere, Yahudi ilim adamlarını diğerlerinden ayıran nokta şudur: “Yahudi ilim adamı, birçok Hristiyan meslektaşının aksine, hiçbir misyoner arzusuna ve haclı seferi hasretine sahip değildir ve Doğu sorunuyla da ilgilenmez. Tevarüs edilmiş korkulardan, ön yargılardan ve sık sık Hristiyan ilim adamlarına zorluklar çıkaran kısıtlamalardan azadedir.⁶ Gerçekten de Yahudiler Avrupa’da İslam’ın en iyi uzmanları ve en büyük hayranları olmuşlardır. Onların çalışmaları bugüne değin ilim adamlarının gündemini belirlemiş ve İslamî kültürler üzerinde iz bırakmıştır.

1883’ten 1933’e kadar Yahudi ilim adamları, özellikle Almanya, Macaristan ve Fransa’da, İslam’ın kökenleri, Muhammed Peygamber’in biyografisi ve Kur’an ve Hadis (Muhammed peygamberle alakalı rivayetler) üzerindeki Yahudi etkisine dair kayda değer bir araştırma sahası meydana getirmişlerdir. Bazı Avrupalı Yahudiler İslam ülkelerine seyahatler düzenleyip oralardaki öğrenciler ve meslektaşlarıyla ilişkiler kurmuş ve Avrupalı okuyucular için birtakım seyahatnameler kaleme almışlardır. Bunlardan bir kısmı İslam’a ihtida ederken diğerleri sahte ihtida kisvesine bürünmüş; İslam hem Avrupa’da hem de Doğu’da bir kılık değiştirme aracı olarak kullanılmıştır. İlim adamlarını popüler yazarlarla ilişkilendirmek; İslam’ı takdir etmek ve Yahudilik ile İslam’ın merkezi dinî inanç ve yapıları paylaştığı varsayımında bulunmaktır. Onların çalışmaları modern Yahudiliğin ve Yahudi ben-bilincinin fark edilmemiş yönlerine dikkat çekmektedir.

⁵ Martin Kramer, ed., *The Jewish Discovery of Islam: Studies in Honor of Bernard Lewis* (Tel Aviv: Moshe Dayan Center for Middle Eastern and African Studies, 1999)

⁶ Bernard Lewis, *Islam in History* (Chicago: University of Chicago Press, 1903), 11.

İlk Nesil: Abraham Geiger'in Kur'an Çalışması

İslam'a karşı modern Yahudi ilgisi, Antoine de Sacy'n talebesi olan ve Bonn Üniversitesi'nde 1819'dan itibaren Arapça profesörlüğü yapan Georg Freytag'ın Yahudi öğrencileriyle 1830'larda başlamıştır.⁷ Hepsi erkek olan bu öğrenciler (Yahudi kadınlar 1890'lara kadar beklemek zorunda kalmıştı), Ortodoks Yahudi ailelerden gelmekte, İbranice, Talmud ve Orta çağ tefsirleri hakkında iyi eğitilmişlerdi.⁸ Abraham Geiger'ın Bonn'daki Yahudi öğrenci arkadaşlarının birçoğu rabbi olmak üzere eğitilmişlerdi ve o günlerde Bonn tam anlamıyla "Yahudi ilahiyatçıların akademisi" olarak görülmekteydi.⁹ Rabbinliğe dair katılacak herhangi bir ders bulamayan öğrenciler, düzenli aralıklarla bir araya gelip vaazlara katılmak suretiyle kendi öğrenim yöntemlerini meydana getirmişlerdi. Bunların birçoğu ilim adamı olmuş; Ludwig Ullmann Kur'an'ı Almanca'ya tercüme edip 1840'da yayınlamış; Salomon Monk Orta çağ Arap Yahudi felsefesinin önde gelen alimlerinden olmuş; Joseph Derenbourg başlarda İkinci Mabet alanında uzman iken sonradan İslam hakimiyeti dönemindeki Yahudi tarihi uzmanı olmuş ve Abraham Geiger da Kur'an ile Kitab-ı Mukaddes ve Midraş arasındaki paralellikleri kanıtlamaya çalıştığı ödül alan "Was hat Muhammad aus dem Judenthume aufgenommen? (Muhammed Yahudilik'ten ne aldı)"¹⁰ isimli eserini yazmıştır. Aynı nesilden İslam uzmanı olan başka bir öğrenci de Gustav Weil'dir. Weil, Heidelberg ve Paris'te okumuş, Cezair, Kahire ve İstanbul'da beş yıl kalıp eğitim-öğretim

⁷ Freytag'ın Bonn Üniversitesi'ndeki kariyeri için bkz. Christian Renger, *Die Gründung und Einrichtung der Universität Bonn und die Berufungspolitik des Kultusministers Altenstein* (Bonn: Ludwig Röhrscheid Verlag, 1982), 237-39. Üniversite kayıtları bulunmadığından dolayı Geiger'ın hangi seminer ve derslere katıldığı tespit etmek artık mümkün değildir.

⁸ Monika Richarz, "Juden, Wissenschaft und Universitäten: Zur Sozialgeschichte der jüdischen Intelligenz und der akademischen Judenfeindschaft, 1780-1848," *Jahrbuch des Instituts für deutsche Geschichte*, suppl. 4 (1982), 55-72

⁹ Ludwig Geiger, önsöz, "Abraham Geigers Briefe an J. Derenbourg," *Allgemeine Zeitung des Judentums*, 1896, 52. İki isim arasındaki ilişkinin bir incelemesi için bkz. Michael Graets "The History of an Estrangement between Two Jewish Communities: Germany and France during the Nineteenth Century," in *Toward Modernity: The European Jewish Model* ed. Jacob Katz (New Brunswick, NJ: Transaction, 1987), 159-69

¹⁰ Almancasından çeviri bana ait. Geiger'ın bu kitabı F. M. Young tarafından *Judaism and Islam* adıyla İngilizce'ye çevrilmiş ve 1896 yılında yayımlanmıştır. (çev.)

faaliyetlerinde bulunmuş, sonrasında da Heidelberg'e dönmüş, 1836'da doktora tezini yazıp kütüphane asistanı olmuştur. Yıllarca devam ettiği akademik yayımlarından sonra Heidelberg Üniversite'sinden profesörlük teklifi almış ve en nihayetinde 1861'de Şarkiyat çalışmalarının başkanlığına getirilmiştir.¹¹

Geiger'ın 1833'te basılan çalışması tüm Avrupa'da hüsn-ü kabul görmüştür.¹² Reinhard Dozy, Heinrich Ewald, Heinrich Lebrecht Lebrecht Fleischer, Ignaz Goldziher, Theodor Nöldeke ve Sacy, Geiger'in kitabını "çıgır açan bir çalışma" olarak niteleyen isimler arasındadır (Nöldeke). Şüphesiz Geiger, İslam akaidinin, dini uygulamalarının ve hukukunun Yahudilik'ten etkilendiğini ve erken dönem İslami metinlerle rabbinik metinler arasındaki paralellikleri göstermeye çalışan Victor Aptowitzer, Isaac Gastfreund, Hartwig Hirschfeld, Joseph Horovitz, Abraham Katsch, Eugen Mittwoch, Israel Schapiro, Martin Schreiner, David Sidersky ve Gustav Veil gibi Yahudi alimler tarafından takip edilen bir model ortaya koymuştur. Tonu biraz değişkenlik gösterip tekrarlamanın niteliği yirminci yüzyılın başlarında farklılaşsa da bu üslup 1830'lardan 1930'lara kadar tekrar edilmiştir.

Geiger İslam'a karşı son derece sempatikti: Ona göre Muhammed coşkulu, samimi ve dindar biriydi; ayartıcı, sahtekâr ya da epilepsi hastası değildi. Kur'an'ı yazmanın yanı sıra Tevrat'ın bir hukuk ve Musa'nın kitabı olduğunun farkına varmış; birçok Yahudi öğretisini Kur'an'a uyarlamış ama bununla birlikte bazılarını da tersyüz ederek almıştı. Muhammed özgün olma ya da yeni bir din kurma niyetinde değildi fakat antik gelenekler üzerine bir din inşa etmek istemişti. Geiger, Kur'an'la Mişna arasında kayda değer benzerlikler tespit etmiş, Kur'an'da birkaç yerde bahsi geçen 'yedi kat semanın' Mişna Hagigah 9:2'den; 'yedi cehennem'in' Eruvin 19:1'den; Babil kulesini inşa edenlerin zehirli bir rüzgâr tarafından (11:63) helak edileceğinin ya da öteki dünyada yerlerinin olmayacağını

¹¹ Alfred Ivry, "Salomon Munk and the *Mélanges de philosophie juive et arabe*," *Jewish Studies Quarterly*, 7 (2000), 120-26

¹² Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen? Eine von der Königl. Preussischen Rheinuniversität gekrönte Preisschrift* (Bonn, 1833; repr. Leipzig: Kaufmann, 1902; Osnabruck: Biblio, 1971). Geiger'ın Bonn'daki çalışmalarının detayları için bkz. Susannah Heschel, *Abraham Geiger and the Jewish Jesus* (Chicago: University of Chicago Press, 1998), 50-6

Mişna-Sanhedrin 10:3'ten ve daha diğerlerinin de Mişna'dan alındığını ki aynı zamanda bunların Hristiyanlık kanalıyla da İslam'a geçmiş olabileceğini ifade etmiştir. Hukuki muhakemede de benzerlikler görölmektedir: Tüm emirler aynı değere sahiptir ancak emirlerine itaatle yükümlü olduğumuz ebeveynler bize bir emri ihlal etmemizi söylerlerse ne yapmak gerekir? Hem Talmud (Yebamot 6) hem de Muhammed (29:7) sorunu ortaya koymuş ve benzer şekilde cevap vermişlerdir. İbadetten önce abdest almak da hem Talmud hem de Muhammed tarafından gerekli görölmüş ve namazın nasıl kılınacağı açıklanmıştır. Muhammed "Namazında sesini çok yükseltme, çok da kısma, bu ikisi arasında (orta) bir yol benimse" (17:110) derken, Talmud da "İbadet ederken dudaklarını oynatan Hanna'nın davranışından, ibadet eden kimsenin kelimeleri telaffuz etmesi gerektiğini ve sesini çok yükseltmemesi gerektiğini öğrendik" (Berachot 31:2) demektedir.

Geiger, Kur'an'ın birçok Hristiyan'ın yüzyıllar boyunca iddia ettiği üzere (Peter de Venerable hariç, çünkü o Yahudileri İslam'ı üretmelerinden dolayı suçlamıştır) Hristiyan heretiklerinin Muhammed'e Kitab-ı Mukaddes rivayetlerini yanlış anlatmaları yoluyla meydana gelmediği konusunda ısrar etmiştir. Aksine, ona göre, İslam Yahudi tektanrıçılığını putperest Araplara getirmek için bir araç olarak ortaya çıkmıştı. İslam Yahudilik'ten doğmuştu ve Muhammed, Geiger'ın hakkında oldukça olumlu bahsettiği kişi, kendi ilahi görevine ikna olduğunda öğretilerini Kitab-ı Mukaddes peygamberlerinin öğretileriyle ilişkilendirmek istemişti.

Geiger'ın İslam'ın kökenlerini yeniden inşa etme çabası aynı zamanda bir Yahudilik araştırmasıdır; bu durum, aynı şekilde karşılaştırmalı İslam araştırmalarına giren diğer Yahudi ilim adamları için de geçerlidir. Geiger'a göre İslam, Yahudi düşünce ve dini pratiklerinin yapı taşlarından derme çatma bir araya getirilmiş bir dindi. Dahası o şunu öne sürmekteydi: Yahudiler bir "dini deha" konumundaydılar ve Yahudilik de kendi aslı karakteristik özelliklerinden ve öğretilerinin saflığından ödün vermeden dallar meydana getirebilecek dini bir yapıydı. Geiger'ın 1874'teki ölümünden önce 1860-1870 yılları arasında yayımladığı makale ve kitaplarında sürekli öne sürdüğü üzere hem İslam hem de Hristiyanlık, Yahudi tek tanrıçılığının pagan dünyaya getirilmiş halinden başka bir şey değildi ancak Hristiyanlık teolojisi putperest inançlarla yozlaştığı halde İslam katı tek tanrıçılığını muhafaza edebilmişti.

Hem Geiger hem de Weil filolojik çalışmalarına tarihsel hassasiyeti yansıtmışlardır. Sacy, Freytag ve Fleischer gibi muasır oldukları birçok Arapça uzmanının aksine onlar Arapçanın dilsel analizleriyle pek ilgilenmemişler ve tarihi veriler ışığında metin okuması yapmayı tercih etmişlerdir. Örneğin Weil, Muhammed peygamberin biyografileri olan siyer rivayetlerine odaklanmış ve erken dönem İslam tarihini yeniden inşa etmeye çalışmıştır. Weil, metnin sunduğundan daha gelişmiş bir düzen oluşturmak adına sûreler arasında kronolojik bir silsile oluştururken, Geiger politik ve dini çatışmalara dair tarihi kanıtlar için Kur'an'ı analiz ediyordu ancak ona göre Kur'an tek parça halinde bütünlük arz etmekteydi.

Hem Weil hem de Geiger Yahudilik ile İslam arasındaki benzerliklere vurgu yapmış ancak Weil bir adım daha ileri giderek İslam'ı Yahudilik ve Hristiyanlık'tan üstün görmüştür. Geiger içinse İslam Yahudilik'in bir uzantısı, Muhammed de coşkulu ve samimi bir dindardı. Weil'a göre ise İslam, Yahudilik ve Hristiyanlığın arındırılmış haliydi: "Muhammed'in beyanına göre İsa'nın bile lağvetmeye çağırıldığı bir sürü tören ve merasimin olmadığı bir Yahudilik ya da; teslis, çarmıh ve bunların sonucunda ulaşılan kurtuluşun olmadığı bir Hristiyanlık" şeklinde İslam'ı tarif ederek Weil aslında kendi döneminin din tasvirini de ortaya koymuştu: Hukuku olmayan bir Yahudilik, inanç sistemi olmayan bir Hristiyanlık olarak İslam dinî aydınlanmamıştı.¹³ Buna karşın 1861'de Avusturyalı alim Aloys Sprenger çok ciltli *Life of Muhammad* adlı eserinde Muhammed'i zayıf, kurnaz ve histerik nöbetler geçiren birisi olarak sunmuştur.

Weil yayımladığı çalışmaları sayesinde hem ilmi hem de popüler anlamda hızlıca Avrupa'da meşhur hale geldi. Nitekim Benjamin Disraeli'nin 1844 yılında yayımladığı *Coningsby* isimli romanında, romanın karakterlerinden biri Wehl adında Heidelberg Üniversitesi'nden bir Arapça hocasından övgüyle bahsetmekteydi. İlginç bir şekilde Disraeli, Weil'den profesör olarak bahsetmekte ve Almanya'daki oryantalist çalışmalara bu Yahudi profesör tarafından yön verildiğini iddia etmektedir ki kesinlikle yıllar sonrasına kadar durum böyle değildir:

¹³ Gustav Weil, *The Bible, the Koran, and the Talmud* (London: Longman, Brown, Green, and Longmans, 1846), ix.

“Avrupa’da Yahudilerin büyük ölçüde yer almadığı büyük bir entelektüel hareket bulamazsın... Heidelberg’in Arapça profesörü Wehl bir Yahudi’dir. Yıllar önce ben Filistin’deyken Hristiyanlık tarihi için materyal toplamaya çalışan ve oranın düşünce yapısını araştıran mütevazı ve eğitilmiş Alman bir öğrenciyle tanıştım. Bu öğrenci Wehl idi; o zamanlar tanınmıyordu, sonradan zamanının önde gelen Arapça alimlerinden ve Muhammed’in hayatının yazarı olmuştur. Ancak Yahudi ırkından olan bu Alman profesörler kalabalıktı ve zannımca o dönemde sadece Berlin’de ondan fazla profesör vardı.”¹⁴

Weil İslam araştırmalarında üretken bir alimdi. Arap şüri üzerine bir kitap (1837); Bin bir Gece Masalları’nın Almanca tercümesi (1841); Hz. Muhammed’in biyografisi (1843); Sureleri kronolojik olarak düzenleme girişiminde bulunduğu Kur’an’ın bir tarihsel eleştiri analizi (1844); Halifelerin tarihinden bahseden beş ciltlik eseri (1846-51) ve 1866’da *History of the Islamic People* (Müslüman Halkların Tarihi) isimli eserlerini yayımlamıştı. Weil ağırlıklı olarak Arapça el yazmaları üzerinde çalışmıştı. Bu el yazmaları Ulrich Jasper Seetzen (1761-1811) adında bir seyyah tarafından Gotha’daki dükalılık kütüphanesi için toplanmış ve 1826 yılında Johann Moeller kütüphanenin bu el yazmalarını katalog halinde yayımlamıştır.

Bir Sonraki Nesil

İslam araştırmaları 1830’larda Almanya’da henüz başlangıç aşamasındaydı; sözlükler, tenkitli metin neşirleri yapıyordu ancak bunları analiz edebilecek seviyede henüz değildi. Geiger’in da belirttiği gibi onun Kur’an analizi sadece “salt Arapça metne” dayalıydı. 1835’te Leibzig Üniversitesi’nde doğu dilleri profesörü olan Fleischer, Freytag gibi, Napolyon’un yanındaki bilginlerin Orta Doğu seferinden getirdikleri servet değerindeki koleksiyonların analiz edildiği Fransa’da Sacy’den eğitim almıştı.¹⁵ Bonn Üniversitesi Leipzig’in yanında ufak bir merkez

¹⁴ Benjamin Disraeli, *Coningsby; or, The New Generation*, 3 vols. (London: Colburn, 1844), 2:201-2.

¹⁵ Fleischer hakkında bkz. Sabine Mangold, *Eine “weltbürgerliche Wissenschaft”: Die deutsche Orientalistik im 19. Jahrhundert* (Stuttgart: Steiner, 2004(; 2004); Johann J. Fueck, *Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts* (Leipzig: Harrasowitz, 1955); Martin Kramer, ed., *The Jewish Discovery of Islam* (Tel Aviv: Tel Aviv University,

olarak kalıyordu; Leipzig’te, Fleischer’in Yahudi ve Hristiyan 300’ün üzerinde öğrencisi vardı ve 1886’daki ölümüne kadar yönettiği 131 tezin, Wilhelm Bacher, Eduard Baneth, Daniel Chwolshon, Morris Jastrow, Immanuel Loew ve Fleischer’in en mükemmel öğrencim dediği Goldziher dahil 51 tanesi Yahudi öğrenciler tarafından yazılmıştı.¹⁶ Fleischer ayrıca *Zeitschrift der deutschen morgenlandischen Gesellschaft* dergisinin kurucu editörüydü ve Yahudilerin katkılarına açık birisiydi. Dergisini Yahudilerin kendi çalışmalarını yayımlayabildiği Alman akademisinin en prestijli dergisi haline getirmiş, özellikle İslam araştırmalarını da Yahudilerin rahatça dahil olabileceği bir alan haline getirmişti.

19. yüzyılın ikinci yarısında bazı Yahudi alimler İslam dünyasıyla iletişim kurmaya da başlamıştı. Yahudi olmayanlardan Joseph von Hammer-Purgstall, Alfred von Kremer ve Sprenger gibi isimler de Müslüman ülkelerde bulunmuşlardı. Ancak yüzyılın son on yılı yeni bir gelişmeye şahit olmuştur. Arapça profesörü Horovitz Aligarh İslam Üniversitesinde yedi yıl kalmış; Max Herz, Kahire’de camilerin mimari restorasyonu ve antik İslami eserlerin muhafazası konusunda danışmanlık yapmış; Gottlieb Leitner, Punjab Üniversitesi’nin kuruluşuna yardım etmiş; Goldziher de Kahire ve Şam’a düzenlediği seyahatleri sırasında alimler, dini reformistler ve siyasi önderlerle şahsi temaslar kurmuştur. Goldziher’in Hadis ve Kur’an tefsirine dair muhtelif çalışmaları 20. yüzyılda Mısır’da Arapça’ya tercüme edilip yayımlanmıştır.¹⁷ Joseph van Ess’e göre bu tercüme ilk olarak 1930-40’larda Ezher Üniversitesi’nde eğitim veren Ali Hasan Abdulkadir’in yönetiminde yapılmıştır.¹⁸ Goldziher’in tarihsel yaklaşımı üzerine 1940’larda Mısır’da tartışmalar patlak verdi. Müslüman Kardeşler’in yükselişine rastlayan bu dönemde, kardeşliğin kurucusu Mustafa es-Sibai, 1939’da Suriye’den Ezher’e

1999); ve Holger Preissler, "Heinrich Lebrecht Fleischer: Ein Orientalist, seine jüdischen Studenten, Promovenden und Kollegen," *Bausteine einer jüdischen Geschichte der Universität Leipzig* içinde, ed. Stephan Wendehorst (Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 2006), 245-68

¹⁶ Universitätsarchiv Leipzig, Philosophische Fakultät, Promotionen. Consulted July 2009.

¹⁷ Josef van Ess, "Goldziher as a Contemporary of Islamic Reform," *Goldziher Memorial Conference* içinde, ed. Eva Apor and Istvan Ormos (Budapest: Hungarian Academy of Sciences, 2005), 37-50.

¹⁸ Age., 38.

Abdulkadir'den ders almaya gelmişti ve İşlam hukuku derslerinde Abdulkadir'in Goldziher'den alıntılar yapmasına karşı çıkmıştı. Tarihsel yaklaşımlar üzerine yapılan bu tartışmalar, Mısır'da diğer Avrupalı tarihçilerin olduğu gibi Goldziher'in etkisini de kısıtlamıştır.¹⁹

İşlam'a hayranlık gösteren Yahudi alimler Almanya'da aynı alanda çalışan bazı önde gelen Hristiyan alimlerle keskin bir anlaşmazlığa dışmışlardı. Julius Wellhausen, rneğin, Hristiyanlığın Yahudiliğe dair gelenek haline gelmiş teolojik ktleme tutumunu İşlam hakkındaki değerlendirmelerine de taşımiştı. C. H. Becker İşlam'ın kökenlerini Yahudilikte değil Helenizm'de bulmuştu.²⁰ Wellhausen, 1880'lerde çalışmalarını Eski Ahit'ten İşlam'a döndürerek niyetini şu şekilde ifade etmişti: "Peygamberler ve rahipler tarafından aşılanan Yahve'nin Tevrat'ının ortaya koyduğu yaban birikimi öğrenmek."²¹ Bulmayı mit ettiği şey, van Ess'in açıkladığı üzere, "rahipsiz ve peygambersiz bir dindarlık, yani, hukuksuz ve kurumsuz bir dindarlık"²² tı. Wellhausen, liberal bir Protestanlık ve arındırılmış bir Yahudilik arayışı içindeydi. Ona göre klasik peygamberler devri antik İşrail'in zirve noktasıydı; rahiplik ve dini hukuk da Yahudilik içindeki Kitab-ı mukaddes yozlaşmasını gösteren sonraki gelişmelerdi. Benzer şekilde, Becker da sübjektif dindarlık ile kurumsallaşmış din arasında -Yahudilik ile Protestanlık arasında olduğu ima edilen- bir ikilik varsaymıştı. Van Ess şöyle demiştir: "Ona göre (Wellhausen), şeriat muhafazakarlığı besler ve gelişmeyi imkansız hale getirir; şeriatın idealist yapısı ona tabi olanları ulaşılabilir başarıya dair umutsuz yapar ve dolayısıyla uyuruşukluğu tasdik eder."²³

İşlam üzerine çalışmalar yapan bütün alimler arasında Goldziher (1850-1921) müstesna bir konuma sahiptir. Onun kapsamlı, derin ve

¹⁹ Bkz G. H. A. Juynboll, *The Authenticity of the Tradition Literature: Discussions in Modern Egypt* (Leiden: Brill, 1969).

²⁰ C. H. Becker, "Der Islam als Problem," *Der Islam* 1 (1910): 1-21.

²¹ Julius Wellhausen, *Muhammed in Medina* (Berlin: Reimer, 1882), 5. Bkz Peter Machinist, "The Road Not Taken: Wellhausen and Assyriology," *Homeland and Exile: Studies in Honor of Bustenay Oded* içinde, ed. Gershon Galil, Mark Geller, and Alan Millard (Leiden: Brill, 2009), 469-531.

²² Josef van Ess, "From Wellhausen to Becker: The Emergence of *Kulturgeschichte* in Islamic Studies," *Islamic Studies: A Tradition and Its Problems* içinde, ed. Malcolm H. Kerr (Malibu, CA: Undena, 1980), 42.

²³ Age., 43.

etkileyici çalışması "*Wissenschaft des Judentums*"²⁴ metotları ile, özellikle Geiger'in geliştirdiği üzere, erken dönem İslamî metinler arasında bir bağlantı vazifesi görmüştür. Dahası Goldziher, yalnızca bir filolog değildi, aynı zamanda Hz. Muhammed'in peygamber olmayı nasıl tecrübe ettiğini sorgulayan öncü bir dinî fenomenologtu.

Goldziher'in *Muhammadanische Studien*²⁵ adlı hadis çalışması, rivayetlerin aslında Hz. Muhammed'in orijinal öğretileri değil tam tersi sonraki dönemde ortaya çıkan Müslümanlar için merkezi önem arz eden ihtilafların yansımaları olduğunu öne sürer: "Detaylı araştırmalar, sonraki dönemlerdeki belli başlı ihtilaflı konularda taraflardan birinin lehine olacak şekilde kayıtları çarpıtan ruhun eğilim ve arzularını yakında ortaya koyacaktır."²⁶ İsnâdlar (rivayet zincirleri) sonraki öğretileri geçmişe yansıtarak meşrulaştırma aracı olarak kullanılmıştır. Goldziher'in Müslümanları, öğretilerini kendilerinden önceki rabbilere atfeden ve kendi hükümlerini de Yahudilerin siyasi, sosyal ve çevresel durumlarına göre ayarlayan Yahudi geleneğindeki rabbiler gibidirler. Goldziher, Hz. Muhammed'in bile öğretilerini kendilerine tebliğ ettiği Arapların durumlarına göre ayarladığını öne sürmüştür. Dinî pratikler yumuşatılabilir ve Kur'an tefsiri de dininin geçerliliğinin bir işareti olarak, farklı dönemlere göre çeşitlilik gösterebilirdi. Goldziher aynı argümanı 1876 yılında yayımlanan *Hebrew Myths* adlı erken dönem Midraş araştırmasında Yahudiliğe de uygulamıştır.

Goldziher'in tarihi kaynaklara bakışında Geiger hayati etkiye sahipti. Kaynakların anlatılan olaya dair güvenilir çok az bilgiler verdiğini, bilakis kaynakların asıl yaptığının sonraki dönemde bu olayların nasıl algılandığından bahsettiğini Geiger'dan öğrenmişti. Bu argüman Geiger'ı, şüphesiz, Yeni Ahit'in Hz. İsa'nın hayatına dair yetersiz bir kaynak oluşu

²⁴ "Yahudi Aydınlanması" olarak Türkçeleştirebileceğimiz bu kavram 19. yüzyılda, özellikle Almanya'da, Yahudi alimlerin Yahudiliği her açıdan yeniden ele alarak diğer dinler karşısında konumlandırma çabalarını ifade etmek için kullanılmıştır. (çev.)

²⁵ "Muslim Studies" adıyla İngilizce meşhur olan eser, "İslam Kültürü Araştırmaları" olarak yakın zamanda Türkçe'ye de çevrilmiştir. (çev.)

²⁶ Ignaz Goldziher, "The Principles of Law in Islam," *Muslim Studies* içinde, ed. trc. C. R. Barber and S. M. Stern (New Brunswick, NJ: Aldine Transaction, 2006), 302. Goldziher'in muasırı ve Oxford Üniversitesi'nde Arapça profesörü olan D. S. Margoliouth bu argümanı Joseph Schacht ve Henri Lammens gibi daha da ileri götürmüştür.

iddiasında bulunurken çok sıkıntıya sokmuştur. Böyle yaparken o Tübingen Okulu'nu; vardığı sonuçlardan dolayı akademik olarak aforoz edilen David Friedrich Strauss'un 1835'de yazdığı *Life of Jesus*'u takip etmekteydi. İnciller mitsel yapıda olduklarından dolayı Hz. İsa'nın hayatının detaylarının güvenilir bir şekilde bilinemeyeceğini öne sürmek bir tür sapkınlıktı; İsa'nın, Geiger'in iddia ettiği üzere, Mişna, Tosefta, Targumim ve Talmud gibi Rabbinik literatür üzerinden daha iyi anlaşılabilceğini öne sürmek ise Protestan ilahiyatçılara hakaret etmek demektir. Tarihselcilik problemin sadece bir yönyd; İsa'nın Feris bir Yahudi olduğunu iddia etmek ise, Leipzig niversitesi'nden Sami dilleri uzmanı Franz Delitzsch'in deyişiyle "armıh olayından on kat daha korkunç bir şeydi."²⁷

İslam'ın ortaya çıkışında Yahudi etkisi olduğu meselesinde Goldziher, Yahudilerin İslam'ın orijinalliğini inkarlarını aksettirmiştir: İslam "neredeyse orijinal hiçbir şey" içermez; "Muhammed yeni fikirler iddiasında değildi"; "Muhammed'in öğretileri kendi özgün dehasının ürünleri değildi... ancak onun tüm doktrinleri Yahudilik ve Hristiyanlıktan alınmıştı"; İslam "Sami düşünce tarafından üretilen en önemli manifestodur."²⁸ Goldziher İslam'ın özgnlgn bu şekilde inkar etmeye İslam'ı ktlemek için değil, bilakis Yahudiliğin geçerliliğini vurgulamak için niyetlenmiştir. İslam ve Yahudiliği gelişme kabiliyeti olmayan ve mitolojiden yoksun Sami dinler olarak Sami diller filoloğu Ernest Renan'a yazdığı reddiyede Goldziher, Yahudilik ve İslam'ın yenilikçi bir doğaya, yabancı fikirler ve ritüelleri asimile etme kapasitesine ve değişen şartlara kendilerini uyarlama özelliğine sahip olduklarını öne srmştir. Mitoloji kalıbından azade olarak İslam ve Yahudilik kendilerini bilimsel anlayışa sahip bir tarih başlatma imknı veren monoteizme ykseltilmişlerdir.²⁹ Bu tür argümanlar, Goldziher'in daha önce 1862'de henüz 12 yaşında yazdığı ilk yayını olan ve Macaristan'ın oldukça muhafazakr Yahudi toplumunda kendisine sapkın unvanı kazandıran

²⁷ Heschel, *Abraham Geiger*, s. 196'dan alıntılanmıştır.

²⁸ Bu ve benzeri yorumlar için, bkz. Robert Simon. *Ignac Goldziher: His Life and Scholarship as Reflected in His Works and Correspondence* (Budapest: Hungarian Academy of Sciences, 1986), 11-156.

²⁹ Ignaz Goldziher, *The Dogma and Law of Islam* (Heidelberg, 1910), 16

ufak bir kitapçıkta eleştirdiği, Macaristan'ın muhafazakâr Ortodoks Yahudi cemaatine de yöneltilmişti.

Yahudilik ile İslam'ı müttefik yapmaktan ziyade, Goldziher'in İslam'ında, Yahudiliği Avrupalı Hristiyan kitleye sunma çabası görmekteyiz. İslam'daki hadis gibi Yahudilikte de *Aggadab*; Fıkıh gibi de *Halaka* vardı. Her iki din de antropomorfizmi reddeden ve ahlaki davranışlara vurgu yapan monoteist dinlerdi. Şam'da katıldığı bir Cuma namazından sonra Goldziher şunları yazmıştı: "Müslüman olduğuma artık içten içe kanaat getirdim." Kahire'de bir camide de şöyle demişti, "O yüce Cuma gününde binlerce dindarın arasında secdeye gittiğimde hayatımda hiçbir zaman bu kadar samimi, bu kadar içten hissetmemiştim." "Keşke ben de kendi Yahudiliğimi İslam ile aynı makul seviyeye yükseltebilsem."³⁰ Bu tarz yorumları herhangi bir kiliseyi ziyaret eden bir başka Yahudi alimden duyamayız. Yahudilik ile İslam'ı müttefik yapmakla aslında, akla aykırı dogmalara, mucizelere ve doğa üstü olaylara dayanan Hristiyanlık teolojik olarak marjinalleştirilmiş olmaktadır.

Modern Yahudi Benliğinin Oluşumunda İslam

Liberal Yahudilik ile Liberal Protestanlık arasındaki ayırımların net olmayışından kaynaklanan, Uriel Tal'in öne sürdüğü üzere³¹, Hristiyanlığa karşı yazılan Yahudi reddiyelerinde İslam sessiz bir muhatap işlevi görmüştür. Akli bir din olarak İslam, Hristiyanlığın akli ihlal etmesine işaretler, Yahudi düşünürler tarafından Yahudiliğe ilhak edilmişti. Hermann Cohen, Ernst Renan'la ve onun ilham aldığını gelenekle tamamen ters düşerek, Hristiyanlığı mitsel ve dolayısıyla da felsefi açıdan yalan yanlışlarla dolu ve ahlaktan yoksun bir din olarak görmüştü. Nitekim o şöyle yazmıştı: "Orta Çağ Yahudi felsefesi gerçek monoteizmden dışarıda kalacak şekilde pek de İslam'dan ayrı olarak olgunlaşmamıştır. İslam ile Yahudilik arasındaki çok yakın ilişki -ki diğer monoteist dinlerden çok daha fazladır- anne-kız olan bu iki din arasındaki akrabalık ile açıklanabilir."³² Bernard

³⁰ Ignaz Goldziher, *Tagebuch*, ed. Alexander Scheiber (Leiden: Brill, 1978), 59.

³¹ Uriel Tal, *Christians and Jews in Germany: Religion, Politics, and Ideology in the Second Reich, 1870-1914*, trans. Noah Jonathan Jacobs (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1975)

³² Hermann Cohen, *Religion of Reason out of the Sources of Judaism*, trc. Simon Kaplan (New York: Ungar, 1972), 92. "Orta çağ Yahudi felsefesi gerçek monoteizmden dışarıda kalacak şekilde pek de İslam'dan ayrı olarak olgunlaşmamıştır. İslam ile Yahudilik

Lewis de Cohen'i takip ederek şöyle der: "Yahudilik ve İslam aralarındaki birçok benzerlikten dolayı kardeş dinlerdir. Bir Yahudi, özellikle de eğitilmiş bir Yahudi, İslam'ı etüt ederken Hristiyan çalışma arkadaşlarına üstün gelir ve onların kolayca anlayamadığı şeyleri direk anlayabilir."³³ Franz Rosenzweig'in olumsuz bir İslam değerlendirmesine yönelişi onun çok daha sempatik bir Hristiyanlık düşüncesine sahip olduğunu gösterir ancak bu aynı zamanda Yahudiliğın akıl dini olmasına dair endişelerinden, hem Yahudilik hem de Hristiyanlığın ortak olduğu, böylece İslam'ı dışladıkları, bir *Heilsgeschichte*'ye (kurtuluş tarihi) yöneliştir.³⁴ Leo Strauss, [benzerliklere dayanmayı] Liberal Yahudilik ve Geiger'in teolojik savunmaları olarak görmekten vazgeçmiş ve İslam-Yahudi benzerliklerini Yahudiliğın bir hukuk dini olarak Hristiyanlığa üstünlüğünü savunmak için kullanmıştır. Böyle yaparak aslında Strauss, Hristiyanlık tasavvurunda uzun zamandır yerleşik olan; bir yandan sözde kanunculuk ile Yahudi sekülerliğı arasında, diğeri yandan da sözde daha yüksek ahlakilik ile Hristiyan maneviyatı arasındaki ikiliğı kabul etmiş oluyordu. Ancak Strauss bu ikiliğı yeniden değerlendirerek şöyle demiştir: "Hristiyanlık ile Yahudilik arasında uzlaşı yoktur; Yahudilik saf ve duru bir anti-Hristiyan ilkedir."³⁵ Tamamen, materyalizmi ve hukukun önceliğine bağılılığı sayesinde Yahudilik, İslam gibi, doğrusu Hristiyanlıktan üstündür. Strauss'a göre, Hristiyanlık ve modern devlet, inanç hakkında kaygılanıp hukukun toplum ve dindeki merkeziliğinden endişe duyarken; İslam, Yahudi ve antik Yunan felsefelerinin hepsi hukukun ve ahlakın toplum için üstünlüğüne saygı göstermiştir. Hukuku dikkate almayış açısından Strauss, Hristiyanlıkla sekülerliğı irtibatlandırır ve Yahudilik, modernite ve sekülerlikten

arasındaki çok yakın ilişki -ki diğeri monoteist dinlerden çok daha fazladır- Anne-kız olan bu dinler arasındaki akrabalık ile açıklanabilir" (Almanca aslından çeviri; çev.) (*Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* [Darmstadt: Melzer, 1966], 107-8)

³³ Lewis, *Islam in History*, 12

³⁴ Professor Robert Erlewin'le özel e-posta yazışması, Ekim 2009. Rosenzweig'in İslam üzerine yazıları Gesine Palmer ve Yossef Schwartz'in şu çalışmasında bir araya getirilmiştir, eds., *"Innerlich bleibt die Welt eine"*: Ausgewählte Texte zum Islam (Berlin: Philo, 2003)

³⁵ Leo Strauss, *Philosophie und Gesetz*, C. 2 *Gesammelte Schriften*'den, ed. Heinrich Meier (Stuttgart: Metzler, 1997), 327-28; *Leo Strauss: The Early Writings*, ed. ve trc. Michael Zank (Albany: State University of New York Press, 2002), 94, Leora Batnitzky'da alıntı yapıldı, "Leo Strauss's Disenchantment with Secular Society," *New German Critique*, no. 94 (2005): 13.

etkilenmeden kalırken, onun iddiasına göre, seküler çağda Hristiyanlığı kendi ölümünden sorumlu tutar.

Sonraki Yahudi Alimlerin İslam Çalışmaları

Goldizher'in özgünlüğü ve üretkenliği onu İslam araştırmalarında müstesna bir figür haline getirmiştir. Diğer birçok meslektaş gibi, Goldizher de uzmanlığının büyük kısmını bir üniversite çatısı altına olmaksızın tamamlamıştı. Almanya, İngiltere ve Filistin'den profesörlük teklifleri almasına rağmen Macaristan'dan ayrılmayı kabul etmemiş, nihayet 55 yaşında Budapeşte Üniversitesi'nde profesör olana kadar beklemek zorunda kalmıştı. Benzer şekilde Gustav Weil 1861'de profesör olduğunda 55, Derenbourg 56, Gotthold Weil de 59 yaşındaydı (ve iki yıl sonra Naziler iktidara geldiğinde profesörlüğünü kaybedecekti.) Geiger, Heinrich Graetz, Hartwig Hirschfeld, Martin Schreiner, Israel Shapiro, Heinrich Speyer, Moritz Steinschneider ve Leopold da diğer birçok Yahudi alim gibi ya Rabbinik kurumlarda eğitim vermiş ya da hiç eğitim vermemiş isimler arasındaydı. Dolayısıyla bu isimlerin alimliği Alman akademisinin bir ürünü değildi, yine de onların yayımları profesörlüklerini elde etmiş olan Hristiyan meslektaşlarının çalışmalarını harekete geçirmiştir. Belki de bu durumun en bariz örneği, Nöldeke'nin 1860'da yayımlanan ve Gustav Weil'in 1844'te yayımlanan aynı konuda öncü çalışması *Historisch-kritische Einleitung in den Koran* (Kur'an'a Tarihsel-Eleştirel Giriş)'i temel aldığı Kur'an kronolojisi çalışması *Geschichte des Qorans* (Kur'an Tarihi) adlı eserleridir. Bu çalışmasından dolayı Nöldeke 1864 yılında henüz 31 yaşında Kiel Üniversitesi'nden profesörlük elde etmiştir. Weil ise, kendi çalışması çok daha fazla övgü aldığı halde, 50'li yaşlarına kadar Heidelberg Üniversitesi'nden profesörlük alamamıştı.

Yeni yüzyılın girişiyle bu durum radikal bir biçimde değişti. Ludmila Hanisch, Oryantalist çalışmalara, özellikle İslam üzerine, 1920'lere kadar Yahudiler tarafından yön verildiğini ortaya koymuş ve onun tahminine göre 1933'te *Oryantalistik* kürsülerin %25'i Yahudiler tarafından doldurulmuş ve daha birçok Yahudi (birkaçı kadın olmak üzere) bu alanda çalışmalar yapmaktaydı.³⁶ Hâsılı, İslam araştırmaları Naziler iktidara gelince akâmete uğramış ve Yahudiler akademik mevkilerini

³⁶ Ludmila Hanisch, "Akzentverschiebung: Zur Geschichte der Semitistik und schaft während des 'Dritten Reichs,'" *Berichte zur Wissenschaftsgeschichte* 18, no. 4 (1995): 218

kaybetmişlerdir. Örneğın, Berlin Üniversitesi Sami dilleri filolojisinin, Aryan filolojisine çevrilmesi gerekecekti.³⁷ Hepsi olmasa da sürgüne gönderilen Yahudi alimlerin çoğu ilmi çalışmalarını İsrail, ABD ve diğeri ülkelerdeki üniversitelerde sürdürmüşlerdir. Ancak çalışmalarının doğası ve tonu kaçınılmaz olarak, Almanya’da olduğu gibi, II. Dünya Savaşı sonrası döneme evirilmişti. *Third Reich*³⁸ döneminde Yahudi alimlerin çalışmaları ne söz konusu edilmiş ne de tanınmıştır. Savaştan sonra Yahudi alimlerin çalışmaları, özellikle Kur’an araştırmaları, son yıllarda Angelika Neuwirth’in çabalarına kadar Almanya’da devam etmemiştir.³⁹

Yüzyılın başlarında, Arapça çalışmaları Avrupa’daki rabbinik okullarında olağan hale gelmişti ve Yahudilerin Arapça çalışmalarıyla, İslam ve Yahudi kutsal kitapları arasındaki paralellik çalışmalarında olduğu gibi, Yahudi felsefesi de önemli gelişmeler kaydetti. Bununla birlikte, bazı çalışmalarda bir ton değışimi de ortadaydı. İslam, önceki çalışmalarda olduğu gibi yüceltilmemekteydi. Örneğın Hirschfeld, Kur’an’dan “gösterişli mecazlarına rağmen okunması yavan” ve “farklılıklarının meydana getirdiğı zorluklar Kur’an’ı çalışmayı teşvik edeceğine vazgeçiren” bir kitap olarak bahsetmişti.⁴⁰ Mittwoch, İslam’daki namaza dair çalışmasında, Yahudilikte üç, İslam’da beş vakit farz olduğu halde,

³⁷ "Semitik Filoloji kürsüsü Aryan dilleri için kullanılacaktır." Kraliyet-ve Prusya Bilim Bakanı, açık ve örgün eğitim, 6 Aralık, 1935, Berlin Üniversitesi Rektörüne ve Eugen Mittwoch’un şahsına UK M 225, p. 25. Humboldt Üniversitesi arşivleri, 26 Ocak, 2012. (Dipnot Almanca aslından çeviri çev.)

³⁸ Hitler dönemi Nazi Almanya’sına verilen isim. Hitler’e göre Birinci Reich Yunan, İkinci Reich Roma Üçüncü Reich ise kendi imparatorluğunu ifade etmekteydi. Reich kelimesi sözlükte ‘krallık, imparatorluk’ anlamına gelmektedir. (çev.)

³⁹ “Geiger’in projesinin başardıklarını vurgulamak önemlidir. Belki de ilk kez, Kur’an ayetleri orijinal kültürel bağlarına tekrar entegre edilmiş ve yeni bir dinin temel metni içinde kanonize edilmeden önce ne oldukları görülmüştür. Şöyle ki; çağdaş dönemin baskıcı soru ve problemlerine verilen cevaplar, ki bu cevaplar muhataplarının zaten bir noktaya da kadar aşına olduğu birbirine girmiş, düzeltilmiş, uyarlanmış ve yeniden yorumlanmış rivayetler ve motiflerdir. Geiger, Horovitz ve Speyer’a göre Kur’an kendini sadece İslam tarihinin bir hareket noktası olarak arz etmeyip, bilakis karmaşık ve çok dilli bir menş’e ortamına yerleştirilmesi gereken geçişken bir metindir.” (*The Qur’an in Context: Historical and Literary Investigations into the Quranic Milieu*, ed. Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai, and Michael Marx [Leiden: Brill, 2010], 5).

⁴⁰ Hartwig Hirschfeld, *New Researches into the Composition and Exegesis of the Quran* (London: Royal Asiatic Society, 1902), 5.

namazın Yahudilikten alınma olduğunda ısrar etmişti.⁴¹ İslam'ın özgünlüğünü reddetmek, kendini Yahudiliğin özgünlüğüne yaslar: Yahudilik, diğer monoteist dinleri meydana getirmiştir ancak o kendiliğinden var olmuştur. Kitab-ı Mukaddes ile Antik Yakın Doğu dinlerinin metinleri arasındaki paralellikler, söylenene göre, benzer ritüel ve öğretileri onaylayan putperestliği yıkmaya niyetlenmiş Kitab-ı Mukaddes metinlerinin yanlış anlaşılması olması sebebiyle, Yahudi alim ve teologlar tarafından reddedilmiştir.

Yahudiliğin dini özgünlüğü, şüphesiz, ilahi vahyin yerini tutmaktaydı: eğer Tanrı Kitab-ı Mukaddes'i yazmasaydı, o zaman en azından Yahudiliğin önemi, ilaveten iki monoteist dinin daha meydana gelmesine kaynaklık etmesi sebebiyledir denebilir. 20. yüzyılın başlarında Yahudi alimler arasında İslam'a yönelik ilginin azalması, o halde, İslam'ı Yahudiliğin dünya medeniyetine bir katkısı olarak görme isteğindendi. Aynı zamanda, bir din olarak İslam ile askerî fetihler peşinde koşan Müslümanlar arasında ayırım yapmak gerekliydi. Osmanlı genişlemesi ve Jön Türkler'in neden olduğu Avrupa'ya dair endişeler Yahudilerin İslam'a ilgilerine engel olmuştur.

Siyonizm, istikametini değişmesinde başka bir etken olmuştur. Gil Eyal, ilmin, Avrupa'lı Yahudi İslam uzmanlarından kamu politikası kapsamında İsrail'e aktarıldığını ortaya koymuştur.⁴² Siyonist Oryantalizm siyasette olduğu gibi edebiyat, sanat ve müzikte de kendini göstererek çeşitli yönlerde intikal etmiştir.⁴³ Avrupa'da önde gelen Yahudi İslam uzmanlarının bazıları Arapça ve İbranice eğitim veren iki dilli bir İbrani Üniversitesi, hatta iki uluslu bir devlet, düşüncesinden yana olmuşlardır. Kudüs İbrani Üniversitesi Doğu Dilleri Bölümü Başkanı Joseph Horovitz, üniversitenin kelim, tefsir, fıkıh gibi çeşitli İslamî ilimler eğitimi verecek

⁴¹ Eugen Mittwoch, *Zur Entstehungsgeschichte des islamischen Gebets und Kultus* (Berlin: Verlag der koeniglichen Akademie der Wissenschaften, 1913).

⁴² Gil Eyal, *The Disenchantment of the Orient: Expertise in Arab Affairs and the Israeli State* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2006).

⁴³ Yaron Peleg, *Orientalism and the Hebrew Imagination* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2005).

şeyhlere görev vermesini istemiştir. Hatta, ona göre, bölüm başkanı da Avrupa ya da Amerika'da eğitim almış bir Arapça uzmanı olmalıdır.⁴⁴

Eğer Yahudi alimler İslam'ı Yahudiliğin azametli bir ürünü olarak görüyorlarsa, Siyonistler de Arapları Kitab-ı Mukaddes Yahudi kimliğinin özgülüğünü sürdürenler olarak görüyorlardı. Arap düşüncesinin durgun ve geniş oluğu, şüphesiz, Edward Said'in betimlemesine göre, Avrupalı Oryantalistlerin söylemlerinin merkezini teşkil etmekteydi. Bu durum bazı Siyonistleri Yahudi kimliğini yüceltme adına *kefiyyeh*⁴⁵ giymeye ve deveye binmeye ve diğer Siyonistleri de aşağılayıcı hareketler yapmaya sevk etmiştir. Örneğin Joseph Klausner şunları yazmıştı: "Eğer bir Yahudi, bedevi adetlerini benimseyecek olursa; deve sürer, silah ateşler ya da Arap ipi (ikâl) takarsa -anında Yahudi yazarlarımız heyecanlanır... Eğer [Yahudilerin İsrail'e yerleşmeleri asimile olmak anlamına geliyorsa]... Arapların geri kalmışlığına asimile olmaksızın, diasporada kalmak ve Avrupa aydınlanma kültürüne asimile olmak daha iyidir."⁴⁶

Siyonist hareketle birlikte Yahudi hüviyeti İslam'la karmaşık ve endişe verici bir hale gelmiştir. Amnon Raz-Krakotzkin'in yazdığı üzere, "Siyonizm'in dönüşü Protestanliğın manevi idealine idi; İkinci Mabet döneminin kutsal toprakları, İsa-Mesih devrine."⁴⁷ Ben biraz daha ileri giderek şunu söyleyebilirim; Kutsal topraklar Siyonistler için bir nevi İsa vazifesi görmüştür: Masum, pak, yozlaşmamış, zaman üstü, sürülmüş, tıpkı Protestanların iki bin yaşındaki tarihsel İsa'yı geri alabileceklerini sanmaları gibi, Siyonistlerin de iki bin yıl sonra "ikinci dönüş" ile kurtarabileceklerini sandıkları kutsal topraklar. Siyonizm'in Hristiyan dünyası ile iş birliği, İsa'yı Yahudilerin toplu çektikleri acıları yansıtan bir figür olarak sunan Uri Zvi Greenberg'den Klasuner'a yazılan şiirlerden hareketle aşırı heyecanlı bir İsa hayranlığı tarafından hazırlanmıştır. Filistinli Araplarla yaşanan çatışmalar

⁴⁴ Menahem Milson, "The Beginnings of Arabic and Islamic Studies at the Hebrew University in Jerusalem," *Judaism* 45, no. 2 (1996): 169-83

⁴⁵ Güney Doğu Anadolu bölgesinde poşi de denen, Filistin'de başa takılan desenli geleneksel eşarp.

⁴⁶ Joseph Klausner, "Fear," *HaShiloah* (1905), quoted in Peleg, *Orientalism and the Hebrew Imagination*, 95.

⁴⁷ Amnon Raz-Krakotzkin, "A National Colonial Theology: Religion, Orientalism, and the Construction of the Secular in Zionist Discourse," *Tel Aviver Jahrbuch fuer deutsche Geschichte* 30 (2002): 312-26.

da eklenince, Yahudilerin İslam araştırmalarından uzaklaşması Hristiyan muhayyilesi ile olan ittifakın yararına olmuştur.

Sonuç

İslam değerlendirmesinde Yahudi ve Hristiyanlar arasındaki tezat çarpıcıdır. Almanya'nın önde gelen Hristiyan İslam uzmanlarının çoğuna göre İslam, ibadet ve şeriat açasından Yahudiliğin diğer bir örneğidir. şüphesiz, Suzanne Akbari'nin ortaya koyduğu üzere, Hristiyanlar Orta çağdan beri İslam'ı Yahudiliğin talihsiz bir yükselişi olarak görmüşlerdir.⁴⁸ Hristiyanlığın İslam'la herhangi bir bileşeni olmadığı için -Yahudilik düşünceleri, metinleri ve Hristiyanlığın kalbinde yatan kişilerin aksine- İslam aleyhine Hristiyan polemikleri dini bağlılıklarına etki etmeksizin devam edebilmiştir.

19. yüzyılın birçok Yahudi-Alman düşünürü ve tarihçisi için İslam yalnızca takdir edilesi bir şey değil, aynı zamanda Yahudiliği Avrupa dünyasında sunmak için iyi bir örnekti. İslam hukuku ve etiğinin rasyonelliğine dair çalışmaları, İslamî monoteizmi ve antropomorfizmi reddetmesini takdir etmeleri, İslam'ın doğuşunu ve Kur'an'ın meydana gelişini Rabbinik Yahudilik bağlamında izah etmeleriyle aslında Yahudiler, Yahudiliğin kanûni nizamının rasyonel ve etik temelini ve dini hukuk ve monoteizme bağlılığını savunuyorlardı. Rabbinik Yahudiliğin İslam inançları ve ibadetleri üzerindeki yoğun etkisini öne sürerek bu Yahudi alimler aynı zamanda geleneksel ilahi vahiy inancına bir vekil sağlamış oluyorlardı: Belki de tanrı Yahudi kutsal metinlerini vahyetmemişti ancak bu metinler Batının üç monoteist dinini meydana getirecek kadar güçlülerdi.

Yine de Yahudi alimlerin İslam uzmanlığının önemi daha da öteye gitmektedir. Kur'an ve hadislerdeki Yahudi yansımalarını tespit ederek, Yahudi alimler erken dönem İslam'ını şekillendiren dini akımların en önemlisini teşkil etmiş oldular. İslam araştırmalarında 19. yüzyıldaki Hristiyan meslektaşları, Nöldeke ve Wellhasuen gibi, daha ziyade Helenistik ve heretik Hristiyan grupların etkisi üzerine odaklanmışlardı. şayet Yahudi alimlerin katkıları olmasaydı, çağdaş Kur'an çalışmaları,

⁴⁸ Suzanne Akbari, *Idols in the East: European Representations of Islam and the Orient*, 1100-1450 (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2009)

özellikle de Neuwirth'in eski çağlarda dini seslerin çoksesliliğini gösteren çalışması gibi, büyük oranda eksik kalırdı.⁴⁹

İslam araştırmaları, Yahudiliği yalnızca özgürleştirmekle kalmayıp onu aklayan ve softalıktan, mesihçilikten, egzotizmden, erotizmden ve uluslararasılıktan arındıran çok daha geniş bir 19. yüzyıl Alman Yahudilerinin gündeminin parçasıydı. Yahudiliği "aklıleştirme" çabası 19. yüzyıl Yahudi düşünce ve sosyal tarihlerinde tanımlanmıştı. Bununla beraber İslam'ın rolü hiçbir zaman dahil edilmemişti. Bununla birkaç şeyi kastediyorum: İslam araştırmalarını meydana getirirken Yahudi alimlerin katkıları; Avrupalı rabbilerin eğitiminde Arapçanın önemi; muhayyel İslam'ın Yahudilikteki değişimleri destekleyen rolü; Jacques Derrida'nın kelimeyi kullandığı şekilde, Yahudi oryantalistlerin farklılığı (*differance*) değişmekte ve ötelenmektedir. Yahudilerin tutumları, şüphesiz, Siyonizm'in doğuşu ve 20. yüzyılın yeni Hristiyan-Yahudi ittifaklarının yeni imkanlarıyla değişti. 2. Dünya Savaşı ve İsrail Devleti'nin kurulması, Yahudilerin benlik anlayışlarında ve İslam ve Hristiyanlık ile ilişkilerinde tamamen yeni politik ve teolojik koşullar meydana getirmiştir.

19. yüzyıl Avrupa Yahudi Oryantalizminin farkı şudur: Yahudiliği İslam üzerinden tanımlamak Yahudiliği oryantalizmden kurtarma çabasının bir parçasıydı; bu da Yahudiliği İslam'ın bilim, felsefe, Yunan felsefesine ilgi, matematik, tıp ve dil sanatları açısından altın çağına yeniden yönlendirmek demektir. Bu vazifeyi yerine getirebilmesi için, tabii ki, İslam'ın da Sûfilik, Şiilik ve Yahudilikte reddedilen diğer mistik ve apokaliptik unsurlardan arındırılması gerekiyordu. 19. yüzyıl Alman-Yahudi söyleminde İslam oryantalizmin bir parçası değildi, aksine, Yahudiliği İslam üzerinden tanımlamak, Yahudiliği oryantalizmden kurtarmak için bir araçtı.

⁴⁹ Neuwirth, Sinai, and Marx, *Quran in Context*.

KAYNAKÇA

- Akbari, Suzanne. *Idols in the East: European Representations of Islam and the Orient 1100-1450*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2009.
- Becker, C. H. "Der Islam als Problem". *Der Islam* 1 (1910), 1-21.
- Cohen, Hermann. *Religion of Reason out of the Sources of Judaism*. trc. Simon Kaplan. New York: Ungar, 1972.
- Disraeli, Benjamin *Coningsby; or, The New Generation*, 3 c. London: Colburn, 1844.
- Eyal, Gil. *The Disenchantment of the Orient: Expertise in Arab Affairs and the Israeli State*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2006.
- Geiger, Abraham. *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen? Eine von der Konigl. Preussischen Rheinuniversität gekrönte Preisschrift*. Bonn, 1833; Yeniden basım. Leipzig: Kaufmann. 1902; Osnabruck: Biblio, 1971.
- Geiger, Ludwig "Abraham Geigers Briefe an J. Derenbourg". *Allgemeine Zeitung des Judentums*, 1896.
- Gingrich, Andre "Frontier Myths of Orientalism: The Muslim World in Public and Popular Cultures of Central Europe". *Mediterranean Ethnological Summer School* 2 (1996), 99-127.
- Goldziher, Ignaz. "The Principles of Law in Islam". *Muslim Studies* içinde, ed. trc. C. R. Barber and S. M. Stern. New Brunswick, NJ: Aldine Transaction, 2006.
- Goldziher, Ignaz. *The Dogma and Law of Islam*. Heidelberg, 1910.
- Goldziher, Ignaz. *Tagebuch*, ed. Alexander Scheiber. Leiden: Brill, 1978.
- Graets, Michael. "The History of an Estrangement between Two Jewish Communities: Germany and France during the Nineteenth Century." *Toward Modernity: The European Jewish Model* içinde. ed. Jacob Katz. New Brunswick, NJ: Transaction, 1987, 159-69.
- Hanisch, Ludmila. "Akzentverschiebung: Zur Geschichte der Semitistik und schaft während des 'Dritten Reichs'". *Berichte zur Wissenschaftsgeschichte* 18, no. 4 (1995).

- Heschel, Susannah. *Abraham Geiger and the Jewish Jesus*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- Hirschfeld, Hartwig. *New Researches into the Composition and Exegesis of the Quran*. London: Royal Asiatic Society, 1902.
- Ivry, Alfred. "Salomon Munk and the *Mélanges de philosophie juive et arabe*". *Jewish Studies Quarterly* 7 (2000): 120-26.
- J. Fueck, Johann. *Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts*. Leipzig: Harrasowitz, 1955.
- Juynboll, G. H. A. *The Authenticity of the Tradition Literature: Discussions in Modern Egypt*. Leiden: Brill, 1969.
- Kramer, Martin. *The Jewish Discovery of Islam: Studies in Honor of Bernard Lewis*. Tel Aviv: Moshe Dayan Center for Middle Eastern and African Studies, 1999.
- L. Marchand, Suzanne. *German Orientalism in the Age of Empire: Religion, Race, and Scholarship*. New York: Cambridge University Press, 2009).
- Lewis, Bernard. *Islam in History*. Chicago: University of Chicago Press, 1903, 11.
- Machinist, Peter. "The Road Not Taken: Wellhausen and Assyriology". *Homeland and Exile: Studies in Honor of Bustenay Oded* içinde, ed. Gershon Galil, Mark Geller, and Alan Millard. Leiden: Brill, 2009.
- Mangold, Sabine. *Eine "weltbürgerliche Wissenschaft": Die deutsche Orientalistik im 19. Jahrhundert*. Stuttgart: Steiner, 2004.
- Neuwirth, Angelika. Sinai, Nicolai. and Marx, Michael. *The Qur'an in Context: Historical and Literary Investigations into the Quranic Milieu*, Leiden: Brill, 2010.
- Milson, Menahem. "The Beginnings of Arabic and Islamic Studies at the Hebrew University in Jerusalem". *Judaism* 45, no. 2 (1996).
- Mittwoch, Eugen. *Zur Entstehungsgeschichte des islamischen Gebets und Kultus*. Berlin: Verlag der koeniglichen Akademie der Wissenschaften, 1913.
- Peleg, Yaron. *Orientalism and the Hebrew Imagination*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2005.

- Preissler, Holger "Heinrich Lebrecht Fleischer: Ein Orientalist, seine jüdischen Studenten, Promovenden und Kollegen". *Bausteine einer jüdischen Geschichte der Universität Leipzig* içinde, ed. Stephan Wendehorst. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 2006.
- Raz-Krakotzkin, Amnon. "A National Colonial Theology: Religion, Orientalism, and the Construction of the Secular in Zionist Discourse". *Tel Aviver Jahrbuch fuer deutsche Geschichte* 30 (2002).
- Renger, Christian. *Die Gründung und Einrichtung der Universität Bonn und die Berufungspolitik des Kultusministers Altenstein*. Bonn: Ludwig Röhrscheid Verlag, 1982, 237-39.
- Richarz, Monika. "Juden, Wissenschaft und Universitäten: Zur Sozialgeschichte der jüdischen Intelligenz und der akademischen Judenfeindschaft, 1780-1848". *Jahrbuch des Instituts für deutsche Geschichte*, suppl. 4 (1982): 55-72.
- Simon, Robert. *Ignac Goldziher: His Life and Scholarship as Reflected in His Works and Correspondence*. Budapest: Hungarian Academy of Sciences, 1986.
- Strauss, Leo. *Philosophie und Gesetz, C. 2 Gesammelte Schriften*'den, ed. Heinrich Meier. Stuttgart: Metzler, 1997.
- Tal, Uriel. *Christians and Jews in Germany: Religion, Politics, and Ideology in the Second Reich, 1870-1914*, trans. Noah Jonathan Jacobs, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1975.
- Todorova, Maria. *Imagining the Balkans*. New York: Oxford University Press, 2009.
- van Ess, Josef. "Goldziher as a Contemporary of Islamic Reform". *Goldziher Memorial Conference* içinde, ed. Eva Apor and Istvan Ormos. Budapest: Hungarian Academy of Sciences, 2005.
- van Ess, Josef. "From Wellhausen to Becker: The Emergence of *Kulturgeschichte* in Islamic Studies". *Islamic Studies: A Tradition and Its Problems* içinde, ed. Malcolm H. Kerr. Malibu, CA: Undena, 1980.
- W. Said, Edward, *Orientalism*. New York: Pantheon, 1978.
- Wellhausen, Julius. *Muhammed in Medina*. Berlin: Reimer, 1882.

Weil, Gustav. *The Bible, the Koran, and the Talmud*. London: Longman, Brown, Green, and Longmans, 1846.

Zank, Michael. *Leo Strauss: The Early Writings*. Albany: State University of New York Press, 2002.

Dokuz Eylül Üniversitesi
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
YAYIN ESASLARI

1. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sosyal Bilimler alanında hakemli bir dergi olup, yılda iki sayı halinde yayınlanır.
2. Dergide telif ve tercüme makale, kitap, makale, tez, bilimsel toplantı tanıtımı/değerlendirilmesi, edisyon kritik, sadeleştirme vb. çalışmalar yayınlanır. Bu çalışmalar, akademik standartlara uygun ve orijinal olmalıdır. Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır. Daha önce bilimsel toplantılarda sunulmuş bildiri ve tebliğler, makale olacak şekilde geliştirildikten sonra yayınlanabilir.
3. Yazarlar, ad ve soyadlarıyla birlikte akademik unvanlarını, görev yaptıkları kurumları ve e-posta adreslerini belirtmelidirler.
4. Telif veya tercüme makalelerin hacmi azami makale standartlarında (dergi formatımıza göre 35 sayfayı geçmeyecek şekilde) olmalıdır. Resim, şekil, harita vb. ekler bu kapsama dâhildir. Bir yazarın aynı sayıda en fazla iki makalesi yayınlanabilir.
5. Telif veya tercüme makalelerin 100 kelimedenden az, 150 kelimedenden çok olmayacak şekilde bir özeti ve bu özeti yabancı dile (İng. Fr. Alm. Arp.) çevirisi, yabancı dilde kaleme alınan makalenin ise, o dildeki özeti ve özeti Türkçe çevirisi verilir. Makale başlığının ise İngilizcesi verilmelidir. Dergiye Türkçe, İngilizce, Arapça, Farsça, Almanca ve Fransızca makaleler kabul edilir.
6. Dergiye gönderilen makalelerin ön incelemesi Yayın Kurulu tarafından yapıldıktan sonra uygun görülenler hakemlere gönderilir.
7. Makaleler –tercümeler orijinal metniyle olmak üzere- üç hakeme gönderilir. Raporlardan ikisi olumlu üçüncüsü olumsuz olması halinde makale yayınlanır. İki hakemden olumsuz rapor geldiğinde ise makale yayınlanmaz. Hakem raporlarında "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına iade edilir. Düzeltmeler yapıldıktan sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı editör tarafından kontrol edilerek son karar verilir. Yazar, hakem kararlarına katılmıyor ise, sebebini açıklamalıdır. Görüşlerine başvuru hakemlerin isimleri derginin ilgili sayısında yer alır.

8. Makalelerin, üç nüsha çıktısı dergi sekreteryasına teslim edilir veya ilahiyat.dergi@deu.edu.tr adresine gönderilir. Her üç nüshada da makale sahibini tanıtan isim ve akademik unvan yer almaz. Çeviriler için de orijinal metnin üç nüshası tercümeyle birlikte teslim edilir.
9. Yazımı ve tashihi bitip yayınlanma aşamasına gelen makalenin son hali çıktısı alınarak sekreteryaya teslim edilir; word dosyası ise ilahiyat.dergi@deu.edu.tr adresine gönderilir.
10. Makalelerin dil ve içerik yönünden her türlü sorumluluğu dergi editörüne aittir. Tercüme makalelerin yayın izni yükümlülüğü çevirmene aittir.
11. Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisine aittir.
12. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi Yayın Kuruluna aittir.
13. Makalelerde uyulması gereken yazım kuralları, derginin internet sayfasından (<http://dergipark.gov.tr/deuifd>) bakılarak uygulanmalıdır. Söz konusu kurallara uygun olmayan yazılar dikkate alınmayacaktır.